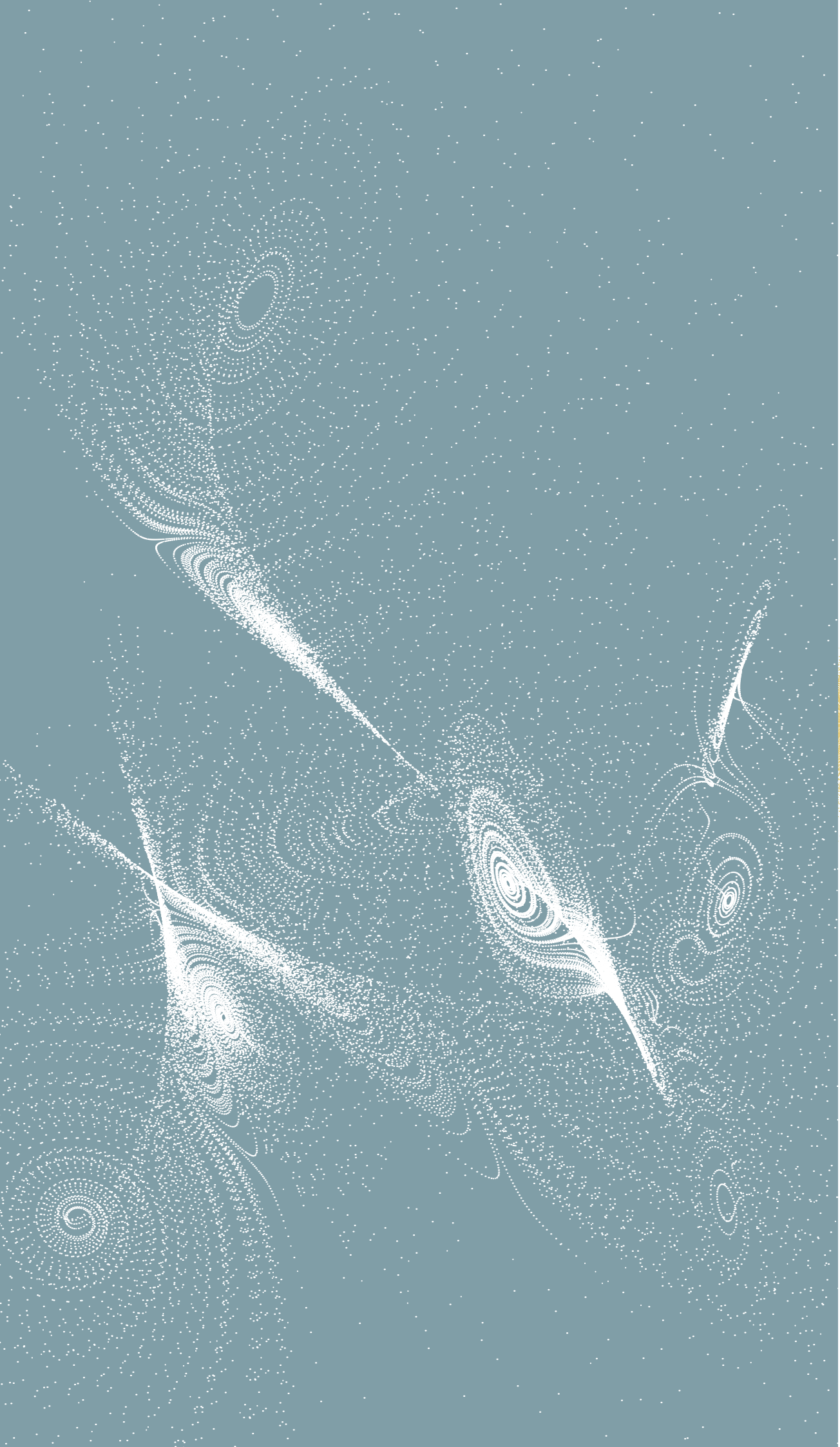


Emergence 創発

volume XIV / number 07

学問と実践——市民社会の幸福とは

本号は、John Templeton Foundation (http://www.templeton.org/)
の助成を受けて行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 http://www.tci.ac.jp/smj/）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 14 巻 01-07 号に A-1、A-2、B-1、3 つの研究会記録を収録しました
（B-2 研究会は『原発避難者と福島に生きる』
［木田惠嗣・増井 恵・西原千賀子著、いのちのことば社、2016 年］
として刊行）。
尚、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/

Emergence 創発
volume XIV / number 07

学問と実践——市民社会の幸福とは

恢復された言葉（ロゴス）

大学は学問の府、学問の自由を守るところ。その通りであろう。では学問とは何か。日本学術会議が「学問の自由への懸念」を表明した（「軍事的安全保障研究に関する声明」2017年3月24日、日本学術会議 http://www.scj.go.jp/ja/info/kohyo/pdf/kohyo-23-s243.pdf）。「世界平和の使として……戦争を目的とする科学の研究には、今後絶対に従わない」（1950年）。「科学研究の成果が又平和のために奉仕すべきことを念頭におき、戦争を目的とする科学の研究は絶対にこれを行わない」（1967年）。これら過去の声明の確認と継承である。

この場合「科学の研究」、多くは自然科学系をさすが、もちろん「科学」は広い意味で学問という意味だから人文・社会系学問も含む。筆者は日本に生きて学問に従事する者として、自然科学と人文・社会科学の深い溝をつくづく思う。日本近代化のスタートからこれはあった。「和魂洋才」という言い草だ。この上に、戦後の一時期にはやった「価値自由」を振り回すと、とたんに日本の学術の世界は収集のつかない混乱へと追いやられる、それが現状であろう。

倫理・道徳的な問い、たとえば「科学者の社会的責任」、いやそれだけでなく「人文・社会科学者の責任」という用語すらアカデミズムでは死語である。ほとんどが、論文や出版物を出すことの競走で業績が図られている。しかも多くは内容など問われない、という情ない状況である。

幸いなことに、今回、米国の John Templeton 財団からの助成をうけることができ、上記のような課題について、つまり自然科学と人文・社会科学の間、価値の空白と道徳・倫理、人間の幸福について真正面から議論できる場を設けることができた（http://www.tci.ac.jp/smj/introduction/）。業績云々を気にせず、自由で闊達な議論ができた。得られた成果は微々たるものであったかもしれないが、たとえわずかであっても公共の場での議論の糸口くらいにはなったかと思う。改めて参加していただいた研究者の方々には感謝申し上げたいと思う。

近代社会そして近代思想とは何だったのかといえば、デカルトの物質－精神の二元論がそのスタートであった。しかしながら17世紀フランスの、デカルトと同時代人のパスカルが有名なエッセイ集『パンセ』を著わした。重要なことは、「三つの秩序」という中で、彼は、物質、精神、愛、という言い方をしている。本号中の発題でも触れているが、彼は物質に対して精神の優位をすでにそこで主張していた。さらにそこに「愛」ということを付け加えて、各々の秩序には「無限の隔たり」があるという卓見を示していた。いや、これはまさに素晴らしい卓見だ。

「物体すべてを合わせても、そこからひとかけらの思考を生み出すこともできないだろう。それは不可能だ。別の次元に属しているのだから。物体と精神のすべてを合わせても、そこから真の愛の働きを引き出すことはできないだろう。それは不可能だ。別の次元、超自然に属しているのだから」（岩波文庫〈上〉三〇八）。筆者らはこの「別の次元」と表現された内容を、複雑系に特有の「創発」として、この一連の研究会で reasonable なかたちで示しえたのではないかと思っている。

稲垣久和

contents

01 恢復された言葉（ロゴス）

Session 14
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｜5

04 発題｜1
スピリチュアルケアと「志向性」の脱構築
稲垣久和

26 発題｜2
宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連
苦難への対処に関する実証的研究
松島公望

Session 15
脳神経科学とポジティブ心理学｜6

46 発題｜
ポジティブ心理学と公共哲学
小林正弥

Session 16
脳神経科学とポジティブ心理学｜7

72 発題｜
幸福公共哲学とポジティブ政治学
小林正弥

Session 14

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 | 5

2016年6月4日　東京ガーデンパレス 桂の間

出席者

石野徳子
稲垣久和
河正子
河幹夫
小西達也
松島公望
森清

〔発 題 1〕

スピリチュアルケアと「志向性」の脱構築

稲垣久和

「スピリチュアルケアと『志向性』の脱構築」といのは、よくわからないタイトルかと思います。スピリチュアルケアは実践的な側面が強く、またそれがとても大事なわけですが、この研究会の初めにもお話しましたように、ここではスピリチュアルケアの基本は何なのかといったことを、ある程度学術的（倫理学的・哲学的）にも集中して議論をしたいと思っています。

私は公共哲学から人間の幸福や福祉の問題にアプローチして、これを「公共福祉」と呼んできました。福祉は対人援助の基本的人間観を必要とすると同時に、その財源の問題も不可欠で、日本では税金の投入が常識化しています（介護保険、医療保険など）。それはこの分野のプロ中のプロである厚生労働省にいらした河幹夫先生をはじめ皆さんよくご存知のとおりのことですが、これが「私」でもなく「公」でもなく、公と私の中間の公共領域への思考を促してきたと思います。日本は、アメリカなどと比較するとよく分かるのですが、国民皆保険が早い時期に達成できたことなども考えると、伝統的に相互扶助の精神が強くあったと思います。

このところ私は賀川豊彦という人にずっと関心をもってきていますが、最近、賀川関係で興味深い書籍がいくつか出されています。そうした資料を見ると、賀川が1910年代の終わりからいろいろなタイプの協同組合運動、労働組合運動に取り組んだ際、やはり日本の伝統的な相互扶助の精神、お互いの扶け合いを、かなり意識的に利用していたことが分かります。江戸時代には、無尽講、頼母子講といった講組織や、村人の中での相互扶助があり、ずっと支え合いをしてきました。賀川はそうした伝統を活かしながら、日本各地の協同組合運動を精力的に推進し、わりと成功させたと思うのです。それは今日、生活協同組合などさまざまな組合活動が日本にたくさんあることにもその成果を見ることができると思います。そういう意味で相互扶助の精神というのは日本の伝統の中に根づいている。

よく日本と西洋の倫理学の比較で、西洋は個人主義で日本は集団主義といった単純なレッテルを貼るのですが、個人主義の社会ではこうした相互扶助的な雰囲気にはなかなかなりにくいのではないかと思います。中世・近代のヨーロッパは必ずしもそうではないと思いますが、最近のアメリカのようにリベラリズムの極限までいったところではとくにそうだと思います。今われわれがつくりたい「新しい公共」という概念を考えるとき、おそらく新しい公共はこうした日本の伝統としての相互扶助の上にスムーズに繋がるのではないかと思っているのです。

「新しい公共」という言い方の背後には、意識的に「旧い公共」が念頭におかれています。江戸時代の相互扶助も旧い公共と言っていいと思いますが、それらは仲間内での相互扶助で、いわゆる村社会の中では結束がかたくお互いに助け合う。しかし村人でない人が入って来ると排斥したり、村八分のようなことも起こる。新しい公共ではそれを外に向かって開いていくことが必要なのですが、これは言うほどにはやさしくないことを私たちはいろいろなところで感

じています。

最近は、外国人の労働者も多くなって、そうした人たちは「異質な他者」と言えます。欧米の社会ではイスラム教徒なども増えてきて、そうした異質な他者という感覚なしにコミュニティを形成できない状況があります。もう少し遡ると、ヨーロッパ社会で伝統的な意味でのキリスト教社会から排除されてきたユダヤ人問題があります。それはやはり異質な他者をどう扱うかという問題で、そうしたことがヨーロッパで新しい公共の発想が出てきた背景にあるのではと私は思っています。

これが「新しい公共」に基づく福祉、すなわち公共福祉の中心にあることではないか。そのために親密圏から公共圏へのダイナミズムを要請する。親密圏というのは今の文脈からいうと村社会と言っていいでしょう。同質な人たちのひじょうに強力な助け合いがあるような領域を今は親密圏と呼んでいます。宗教でも、例えばキリスト教徒がつくる教会、ユダヤ教の人たちのつくるシナゴーグなど、いろいろなグループをつくって自分たちの信念・信条に基づいて行動する。そしてそこからわりとパワフルな力が出てくる。今の日本でいうと新興宗教の中において、例えば、創価学会や立正佼成会など、内部での結束はひじょうにかたい。そうした集団をここで親密圏と呼ぶと、公共圏というのは異質な他者がいる領域で、自己－他者軸を考えると、他者性が強くなる領域に公共圏が成立するといえます（本誌14巻5号67頁fig.08参照）。

福祉やスピリチュアルケアの領域などで、対人援助、他者支援、他者に寄り添う、といった言葉は今日キーワードになっていると思います。問題はそれを倫理学的・哲学的に深めることだと思います。そのヒントは「愛の社会化」――今仮にこういう言い方をしておきますが――にあると考えます。

それはどういうことか。

公共福祉と「愛の社会化」

福祉・介護・看護の基本は家族にありました。これは人類の歴史を通して、洋の東西を問わずに普遍的な事柄であったかと思います。家族が福祉・介護・看護に従事してきた理由はもちろん家族愛があったからでしょう。家族愛というのは説明のしようがないのですが、現在流行りのDNAという生物学的概念でいうとわりとわかりやすく、そうなのだろうと思います。

社会学ではカール・ポランニーという経済学者が、人間の社会集団の分類で、古い時代の互酬制段階の経済の営みと、いわゆる貨幣経済、市場が出てくる領域での営み、それから再分配機能――これは国家が出現するということですが――という3つくらいに分けています。互酬制というのは、英語ではreciprocityですが、単純にいうと、あげたり／もらったり、ということですね。こういう人類の営みのごく自然なあり方、わりと普遍的なあり方から、家族愛というのもたぶん説明は可能であろうと思います。ただ今日ではそう簡単ではなくて、福祉・介護・看護の分野において、この「家族愛」がある意味では「社会化」されて専門職の手にわたっている現実があるかと思います。医療についてはもちろん高度な科学的な知識が必要ですし、医療機器もどんどん高度になって、医学、医療は早い時期から専門職として分化してきました。ただ福祉・介護・看護については、そんな高度な科学的知識よりも、もう少し倫理学的な側面のほうが強く、そうした側面から家族愛の社会化を考える必要があると思います。

「愛」の「社会化」というのは、言葉で言うのはやさしいのですが、それがどのようにして可

能なのだろうかという疑問が生じます。というのは、ここ300年くらいで近代化、資本主義化して来た社会、今われわれがそこで生まれ死ぬ社会では、いわゆる利己主義――単純にいうと自己利益を追求すること――は、悪いことではなくむしろ良いことだという倫理観の中で生まれかつ育てられていて、その価値観はまさに貨幣経済の発展と歩調を合わせているわけです。ですから、経済学者はホモ・エコノミクスという人間観を大前提にして経済学理論を組み立て、自己利益の追求は倫理学では善悪の大問題ですが、経済学の中ではむしろ善なのですね。そうした価値観に慣らされている私たちが愛そのものを社会化する――愛というのはある意味では犠牲を伴う――というのは、そう単純な議論では収まらないのです。

そのような倫理学的・道徳的テーマが関わるのでなければ、福祉・介護・看護を、ある意味でのサービス業と割切ってしまえばよいでしょう。「対人援助サービス」という言葉がありますけれども、サービス業の一種としてカテゴリーの中に入れて市場原理に任せればよい。よいサービスを受けるにはよい対価を払えばいいという議論になってしまいますが、もちろんそうはいかないわけです。

なぜ福祉・介護・看護は市場原理ではうまくいかないのか？　たぶんそれは、貨幣を対価として交換するシステム（市場経済）を超える「何か」がないといけないのです。それは“思いやり”なのか?とにかく何かが交換されていると考えないとうまくいかないのではないか。こうしたことは実証的に計算できませんので社会学者や経済学者は全然扱ってくれないのですが、倫理学や哲学ではその辺はもう少し論理的・学術的に厳密に議論を進める必要があるというのが私の理解しているところです。

医療の場合は、科学的知識がしっかりしていて、腕さえ良ければ caregiver の人格はあまり問われない。以前、柏木哲夫先生が講演のなかで、被災地のような緊急の手術などのときに医者は人格なんかどうでもいい、というと語弊がありますが、しっかりした腕を持っていればよくて、それが一番命を救う基本だと言われていて、それはまったくそのとおりだと思いました。しかし福祉・介護・看護は必ずしもそうはいかないでしょう。そのことと、今日のテーマであるスピリチュアルケアという専門職が身に付けるべき教育内容とは結びついていると思います。

スピリチュアルケアの場合は、とくに相手（ケア対象者）が死を目前にしている（すなわち本能的に死への恐怖がある）、こういうときには、一般の福祉・介護・看護とは異なる状況にあるにちがいない。ただ、スピリチュアルケアの定義そのものも大問題で、従来は、いわゆるターミナルケアのような終末期を扱う狭義のスピリチュアルケアを扱ってきたと思いますが、私はスピリチュアルケアというものをもう少し人の生全体に広げて考えるべきだと思っています。そういう意味で、このプロジェクトでは「脳神経科学とポジティブ心理学」などの脳科学の方たちとの研究会も同時並行に進めています。そこでは科学と倫理学・哲学などがどこで接するのか?ということを考えていて、以前から重視してきた複雑系という考え方の重要性をいっそう感じるようになっています。やはり単純系ではなく複雑系のなかでスピリチュアルケアや「愛の社会化」も考えなければいけないと思います。

そしてここに「三世界論」ではなく、私の言う「四世界論」が必要になる理由があります。四世界論というのは、この研究会でも何度かお話していますが、例えば主体である私が世界をどう認識するかというときに、自然的・物理的な世界を認識していると同時に、精神的・心理的な世界も認識しているし、社会的な世界も意味として認識しているし、さらに同時にスピリチュアルな世界の意味というものも認識しているという意味です。三世界論というのはポパーなどが最初に言っていたわけですが、そうではなくてスピリチュアルな意味での世界は、

やはりリアルである、実在論として扱えるということです。そうした議論を論証を交えてしてきていて、それを四世界論と呼んだわけです。スピリチュアルケアと言った場合、当然スピリチュアルな世界を前提にしているのだと思いますが、それを包括的に扱う、リアリズム、実在論として扱うことが必要ではないかというのが私の言いたいところです。

「旧い公共」でも愛の社会化はもちろんあります。つまり家族やムラ社会での相互扶助は「親密な共同体内で互いに助け合う」ということであったからです。この場合の愛というのは、親密圏の特徴でしょうが、互酬制と置き換えてもよい。互酬制には広い意味であると思うのですが、例えば家族の中でのケアを考えると、普通はお母さんが子どもの世話をするのは、自分が年を取ったときに世話になるからケアをするということではないと思います。しかしその幼子が育って、お返しにと言ったらなんですけど、親や祖父母の面倒をみるということはもちろんあると思うのです。先ほどDNAと言いましたが、人間学的・倫理学的には、そういう意味のある種の互酬制もそこにあるでしょう。また、隣のおじさん、おばさん、お世話になった村人のおじいちゃん、おばあちゃんの面倒をみるというのも、それもある意味では自然な感情で、それほど苦痛にはならないかもしれません。しかしこれも程度問題で、とくに個人主義がひじょうに発展して、人権概念が鋭くなってきている今の時代はそうした互酬制はあまり働かず、自分は自分、自分独りで生きていくのが大事という感覚があるかもしれません。それはそのとおりで、そうした個人の自立ということが、法律的にも確立されなければいけないということが一方の現実にあります。

しかし、アカの他人の面倒をみるというのはまた全然話が違ってきて、場合によっては、嫌なやつだと思っていてもケアしなければいけない場合もあります。「敵をも愛せよ」という聖書の中に有名な言葉がありますが、そういう気構えがないと、たぶん「新しい公共」でのcaregiverにはなれないのではないか。これは生身の人間には普通はできず、枢軸時代に現れた普遍宗教がなければできない。つまり互酬制を乗り越えることを意味していて、もう一段階ランクが上がった何かが必要になります。それが制度化できるかどうかはよくわかりませんが、とにかくそういう概念が必要になるということを言いたいと思います。

もらったりあげたり、ないしは、与えたらお返しを期待するという、こういう互酬制を乗り越えるためには三つの方法があるかと思います。ひとつは報酬制です。これが一番わかりやすいのは、貨幣との交換、つまり市場で営むということです。もうひとつは強制という方法。これはあまりいい響きはないのですが、国家というものは権力作用――ある意味で強制的にそれをやらせる力――をもちます。そこには、われわれはそのために社会契約によって国家を形成しているといった、いろいろな議論があるわけですけども、いずれにせよ権力作用、強制というものがあります。具体的には税の徴収もそうした権力作用のひとつですね。ですからこれは市場との交換とは少し違います。そしてもうひとつの方法はボランティアということになります。

これはある意味では自発的にするという意味ですね。ボランティアというのは基本的には与えるばかりであって、見返りは期待しない。それが基本的な意味でのボランティアです。ボランティア論にはいろいろな議論があって、自分の生きがいをそこで見つけるとか、ボランティアをする人自身の益になるとか、あるいは有償ボランティアにすることが必要だとか、いろいろな議論があるのですが、基本的にはボランティアは、与えて見返りは期待しない、これが基本であろうと思います。普遍宗教が必要とされるところです。そしてこれはたぶん「新しい公共」にはどうしても必要な概念ではないかと私は思っています。文字通り真のgiver、与える人に徹する、相手からお返しを期待しないことです。それでも満足だ。でも自分はうれしい、喜びがあるという、そういう訓練を私たちがしていくということは、「新しい公共」をつくっていくことの

中におそらく同時並行的に含まれていると思うのです。しかし、これはなかなか現代人にとっては、別の面で慣らされてしまっているので、難しいというか、自己利益を追求しないというのはちょっと苦しい。最近、倫理学では利己主義に対する利他主義がさまざまに議論されていますけれども、その背景はたぶんこうしたことにあるのではないかと思います。

哲学の分野では最近、「互酬」という概念に対して「贈与」という概念が注目されてきたように思います。そうすると、スピリチュアルケアの場合はとくにですが、普遍宗教との接点が出てきて不思議はありません。ですから、宗教を排除する、という発想からは自由になったほうがよいと思います。ただ宗教というのはなかなか厄介な面もあります。既成宗教はだいたい教団をつくっているわけですが、従来型の既成宗教では内部の親密圏だけに通じる独り善がりの論理を振り回すことが多くあります。それを親密圏ではなく公共圏に通じる独り善がりでない言葉に哲学的に翻訳するという作業は絶対に必要だと思います。人が納得してくれないと困る。他者と対話し、他者性を考慮して互いに納得するというプロセスが必要なのだろうと思うのです。宗教者が安易に宗教を持ち出して他者配慮を欠いて「善意の押し付け」をしていくことは慎まなければならないでしょう。

また「贈与」が「国家」に取り込まれるという議論もよくあるわけですね[01]。リベラリズムの極限で、ボランティアなんて結局は国家に取り込まれてしまうという言い方で、結局は「交換」、カネというようなものに還元されてしまう、などいろいろな批判があると思います。しかし私自身は近代的なそういう概念に対して、もっと長いスパンで人類史をみて、人類史がこれまでとは違った価値のフェーズに入っているという視点が必要だと思っています。

01｜仁平典宏『「ボランティア」の誕生と終焉―〈贈与のパラドックス〉の知識社会学』名古屋大学出版会、2011年

このプロジェクトで広井良典先生たちと開いている「市民ボランティア・地域ガバナンス・公共政策」研究会では、資本主義についての議論もしていますが、やはり資本主義は、近代のここ300年くらいに、やや極端なかたちで発達した経済形態なのです。最近は「資本主義の終焉」といった本も出ていて、それらも面白いのですが、資本主義が終焉はしないとしてもかなり後期には入っているように思います。それに替わる別のやり方は何かというのはなかなか難しいのですが、いずれにしても、資本主義という200−300年発展してきたあり方は今の時代に曲がり角に差しかかっている。そういう人類史的なフェーズと「新しい公共」のような概念とはひじょうに密着していると考えているのです。

ですから、この資本主義と同じ近代化のなかで学問のスタイルも価値中立的であるべきだと言われてきたのですが、果たしてそのようなことがあり得るのかという問題があります。学問のなかにどういうかたちで価値というものが入ってくるのかという議論が最近は少しずつ増えていると思います。とくにここでは倫理学・哲学の議論をしていますから、それはもう当然、価値中立ではないと言いたいと思っています。

物質、精神、愛の「無限の隔たり」

次に、やや具体的・実践的な問題で、河正子先生が共編されている『看護に活かすスピリチュアルケアの手引き』[02]からお話したいと思います。これはかなり初期の頃のスピリチュアルケアのガイダンスとなる貴重な文献であったと思います。この中で村田理論というものがあって、私もひじょうに興味をもったのですが、ただ、どうしても最初から気になっていたのが、村田久行先生が基盤とされているハイデガーの哲学です。

02｜田村恵子・河正子・森田達也『看護に活かすスピリチュアルケアの手引き』青海社、2012年

この研究会の第1回でもそれについての私の意見をお話ししましたが、ハイデガーは『存在と時間』のなかでひじょうにユニークな時間論を展開しています。現在・過去・将来とあ

るなかで、将来がクリティカルになってそこに可能性を見出せない、それが死であるとハイデガーは語りました。村田先生はそれをもとに理論を組み立てられていて、その死に対する痛みの対処として跳ね返ってきて現在を見る。その現在の、とくに関係性を再構築していく。自立的なことが難しくなって人に頼るとか、関係性をそこでは強くしていくとか、そういう議論をなさっています。その点はとてもよくわかるのですが、スピリチュアルケアというのは、それに尽きるのかな?という疑問が私には最初からありました。ここで指摘しておきたいのは、ハイデガー哲学は、最初に私がお話しした四世界論は必要としていない哲学だということです。どういうことかというと、ハイデガー哲学はスピリチュアルなリアリティということをむしろ最初から排除して、近代哲学を使って「死」の問題を乗り越えようとしています。しかし私に言わせると、これは三世界論の内部の議論で閉じてしまっているのです。

ただ、この『看護に活かすスピリチュアルケアの手引き』の全体がハイデガー理論で一貫しているわけではなく、例えば第5章の109-110頁、ここは河正子先生の文章でしょうか、「(患者が) 明確な宗教をもたずとも、超越的存在とのつながりのニーズがあることを示す内容」とか、「患者が他者や超越者との関係性における“つながり”“和解”をすすめていくことを支援すること」とあって、これは明らかにハイデガー哲学を飛び越えている。つまりスピリチュアルな意味の次元ということなくしてこういう発想にはならないと思います。

ハイデガー『存在と時間』のこの存在の捉え方ですけども、実はハイデガー哲学はフッサールという前の世代の人の現象学という方法を使ったことで有名です。現象学とは何かということについては、私自身、1990年代に『知と信の構造』[03]という本を書いたときにフッサールの現象学についてかなり細かく分析したので、それをあとで少しご紹介して、どうしてハイデガーの存在論が不十分かということをご説明したいと思います。

03｜稲垣久和『知と信の構造―科学と宗教のコスモロジー』ヨルダン社、1993年

その前に、ハイデガー自身は近代哲学を批判しているのですが、振り返ってみて、近代哲学というのは何だったのかということをみると、これは哲学の教科書によく出てくるように、デカルトの物質－精神の二元論がそのスタートにあります。しかしながら17世紀フランスのデカルトとほとんど同時代人のパスカルが有名なエッセイ集『パンセ』の「三つの秩序」という中で、物質・精神・愛、という言い方をしています。パスカルは数学者で、物理学の仕事もしている著名な科学者ですが、同時にエッセイストとしてこの『パンセ』のように、今まで読み継がれるようなひじょうに興味深い本も書いていて、実は今でも私の愛読書のひとつです。ここで彼は、物質に対して精神の優位をすでに主張していました。さらにそこに「愛」ということを付け加えて、各々の秩序には「無限の隔たり」があるということを示しています。これは卓見で、17世紀にこうした考え方をしているのはすごいと私は思っているのですが、デカルト哲学とひじょうに強固な対比を示す部分だと思います。

『パンセ』からひとつ引用します。引用は新しく出た岩波文庫版からで、昔の翻訳よりもずっと読みやすい訳文であるだけではなくて、ひじょうに細かくテキストプルーフをして編集し直しています。その「パンセ・三〇八」でこのように言っています。

物体すべてを合わせても、そこからひとかけらの思考を生み出すこともできないだろう。それは不可能だ。別の次元に属しているのだから。物体と精神のすべてを合わせても、そこから真の愛の働きを引き出すことはできないだろう。それは不可能だ。別の次元、超自然に属しているのだから。[04]

04｜パスカル『パンセ(上)』塩川徹也訳、岩波文庫、2015年、三〇八

ここでパスカルは、「愛」を「アガペー」という意味で言っています。それは人間の愛という

こととも引っ掛けているのですが、それにしても愛ということを精神とは別次元と表現するところに、私はパスカルという科学者の極めて現代的な意味、すなわち「複雑系における創発」の発想を見いだすのです。パスカルが物体的（自然的）、精神的（心理的）次元と超自然的（スピリチュアル）な次元との区別、すなわち世界1・2・4のリアリティを明確に区別していることに驚くのです。

従来「三秩序」と訳されていたtrois ordresを「次元」と訳したことについて、新しい翻訳をしたフランス文学者の塩川徹也さんは次のように書いています。「本断章で問題になる三つのordresは、それぞれ、人間の身体を基礎とする物質界、人間知性の領域である精神界、愛の領域である超自然界である。この三者は互いに『無限の隔たり』で隔てられており、比較を絶しているが、それは各々が所属する存在領域が、類あるいは次元を異にしているからである。ここでは、以上の事情を踏まえて、ordreを『次元』と訳すことにする」[05]。ordreは英語ではorderですから、何の変哲もない用語のように思えるのですが、塩川訳はここでパスカルの言っている意味を実にうまく表現しています。

05｜パスカル、前掲書、376頁

その「無限の隔たり」は、じつは複雑系という、それ自体は数学的な理論なのですが、その発想のなかにみられるものなのです。複雑系のなかにカオスという現象がありますが、そこでは隔たりとして無限にあるのだけども、マクロにみるとスムーズに繋がってしまう、そういうおもしろい現象があるのです。もちろんパスカルがいくら天才的数学者だったとはいえ、今でいう複雑系を表現しているわけではないのですが、明らかに無限の隔たりがあるが、しかも連続だという概念がここに含まれているとつくづく思っているわけです。それは四世界論の中に含まれている概念で、世界1・2・3・4という各階層はそれぞれ創発して出てきている世界で相互に還元することはできない、ということと深く関係しています。私のスピリチュアルケアへのアプローチは、このパスカルの発想を現代哲学との対話のなかでさらに推し進めることです。

存在も時間も「贈与」であり「愛」

ハイデガー哲学が現象学的に不徹底な理由は主として二つあると思います。まず「存在（ウーシア）」を根本と考える。これはヨーロッパ形而上学の伝統ですね。それこそアリストテレスから始まる哲学の基本といふうにふつうは言われているのですが、この『存在と時間』というハイデガーの本は、いわゆる現存在（Dasein）の分析は緻密にしているのですが、それで終わってしまって、存在一般を下巻で書くと言っていたのですが、結局ハイデガーは下巻を完成することができませんでした。ハイデガー哲学を研究していた木田元さんは、なぜハイデガーが下巻を書くことができなかったかというと、この企てそのものに言わば自己撞着が潜んでいたからだと書いています。「つまり、この企ては、現存在がおのれ自身を本来性に立ちかえらせることによって果されるものであり、その転回の主導権をにぎっているのはあくまで現存在である。だが人間中心主義的文化の転覆を人間が主導権をとっておこなうというのは、明らかに自己撞着であろう」[06]。さきほどのパスカル的な意味での秩序、orderで、結局、人間というのが主導権を握ったときに、人間中心主義的文化というものをどうやって転覆していったらいいのかという自己撞着に陥るということのゆえに、存在一般を彼自身は人間を中心においてきたために扱うことができなかったという言い方を木田元さんはしているわけです。

06｜木田元『ハイデガー「存在と時間」の構築』岩波現代文庫、2000年、141－142頁

現象学的な分析ではどうなるかというと、現存在の分析が主である「世界内存在」の個人主義では、個体の「死」ということが究極と考える時間論にならざるを得ません[07]。これが第一点のハイデガーの問題点で、次に現象学の本来の発想から言えば、西洋形而上学

07｜木田、前掲書、134頁

の問いをも現象学的還元に付して形而上学批判をすべきであったのにそれをしなかった。つまり、存在をも「カッコに入れて」という、これはフッサール的な言い方で、現象学的還元というのは、括弧に入れるというと日常用語で使うのでわかりやすいと思いますが、もう一段階、現象学的還元をする必要があった。いわば「存在」の脱構築です。そうすると「存在」も「与えられているもの」であるということに気づくのだと思います。

私は（私自身ですが）かつてフッサールの「純粋意識」（超越論的自我）の分析の中で、「心」の占める位置の二重性を指摘したことがあります。フッサールは、「心」は生活世界において 、あらかじめ超越論的に“与えられているもの”であるというふうに言っています。私は1993年に書いた『知と信の構造』の中でこのことを問題にしています。より正確にフッサールを引用すると、次のように書いています。「その（心理学が役に立つ）ためには、明らかに、われわれがカントを話の糸口にした以前の講義で遂行したのと似たような、あらかじめ与えられてある世界についての考察や分析が必要であった。その講義において、われわれの視線はまずもって、生活世界のうちに物体があらかじめ与えられてあるその仕方によってみちびかれたのであるが、ここで要求されている分析においては、生活世界において心というものがあらかじめ与えられてあるその仕方に出発点が求められることになろう」[08]。まどろっこしい文章なのですが、ここで「あらかじめ与えられてある」という表現を3回も使っていますね。要するに現象学というアプローチの根源には、いわゆる「贈与」という概念が孕まれているというのは看て取れるかと思います。ここにわれわれがハイデガーの不徹底を批判すべき理由の一つがあるように思います。

08｜エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫・木田元訳 、中公文庫、1995年、381頁

先ほど、宗教を排除するという発想からは自由になったほうがよい、とお話ししたのは、「存在」の現象学的還元、つまりデリダなどの言葉では脱構築することによって、さらにギリシャ哲学のスタートであった始源（アルケー）に至ったはずだからです。存在（ウーシア）というのはじつはプラトン以前のパルメニデスからスタートするとギリシャ哲学史の教科書には書いてあるのですが、その少し前、アナクシマンドロスという哲学者は万物のアルケーというものを問題にしたことも教科書には出ています。ウーシア（存在）ではなくて、アルケー（始原）への衝動は、まさに哲学のスタートであると同時に宗教のスタートであると思います。ここに他の動物と異なる人間（ホモ・サピエンス）の特徴としてのスピリチュアリティを考えざるをえない理由があると思っているわけです。

この研究会でお話をしてくださった小西達也先生がcaregiverの教育を語るプロセスのなかで「共通の素の自分／真の自己」に到達するのは一種の現象学的還元の実践であろうと私自身は思うのです。同時に小西氏は「始源なるもの（アルケー）」、そしてスピリチュアルケアとを関連づける試みをしていると私には思えました[09]。

09｜小西達也「『一』→『多』的人間観・世界観に基づいたスピリチュアルケア序論」（『The Basis：武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』第7号、2013年、138－140頁）

このアルケーという概念が私自身は哲学の根源であり、同時に宗教の根源だというふうに考えるのです。人間が人間である思考のスタート、つまりアルケーで、予め与えられているものです。これなくしては何事も始まらない。まさに始まりということなのですが、それがすなわち「贈与」が出てくる根拠なのです。われわれの思考のスタートは「存在」ではなく「贈与」であるというふうに現象学的な考察は導いていくのではないかと思います。存在が「贈与」であれば、当然、時間も「贈与」になります。

ここで最近の現象学などの発展のなかで、ジャン＝リュック・マリオンがデリダ以降の現象学を大きく進めていますが、興味深いことに彼は全き「贈与」はまさに「愛」であると明言しています。全き「贈与」は神の愛ゆえということですが、その神は「存在なき神」であるとしています。つまり彼は神学の議論ではなくて哲学の議論をしていて、脱構築された神は愛のみ

を贈与している神であると言っています[10]。哲学者は当然、現代の現象学などの領域に入っていくし、いろいろな哲学的議論でもう実体概念はとりませんので、昔流の素朴実在論でいう「神」という概念を言わず、「存在なき神」というおもしろい表現で言うのですね。

翻ってみれば、神学の領域で、例えば中世最大の神学者トマス・アクィナスはいわゆる存在論としての神ということを言い、それ以降ずっとカトリック神学などでも、神とは何か、神とはあってあるものだという言い方を絶えずしてきました。プロテスタントの神学者はむしろ歴史の中に定義される神というような言い方をするのですが、カトリック神学者はこの存在概念としての神というのが強い。しかし現代ではこれが完璧に脱構築されています。「存在なき神」は脱構築された神であり、これは愛のみを贈与している神です。したがって、マリオンの「存在なき神」は仏教の「慈悲」という概念ともひじょうに深く通底しますし、近年の八木誠一さんの「はたらく神」という概念もひじょうにこれに近いと思います[11]。

また日本文化に特有のものとして、祖先崇拝というものへの親しみがあります。「祖先への敬慕」(生命の贈与)というのは日本宗教の根源ですけれども、これはどのようなものなのでしょう。スピリチュアルケアの領域では、皆さんご存知の岡部健(たけし)先生を取り上げた『看取り先生の遺書』[12]があります。ひじょうにおもしろい内容なのですが、岡部先生は「お迎え現象」というのをひじょうに強調するのですね。これは何なのだろう?と考えるのですが、お迎えに来るのは、ご先祖様、おじいちゃん、おばあちゃん、親など、やはり生命の贈与者なのです。生命が与えられているのは何だろうというときに、日本人のひじょうに基本的な宗教の根源はやはり親から生命が贈与されるということではないかと思います。ですから、お迎えはスピリチュアルな現象なのですが、近親者が出てくる。そして、幻視とか幻聴といった概念ではなくて、私に言わせるとこれは世界4の意味の世界に突入している現象であって、極めてリアリスティックだと思っているのです。これが、まさに世界4がリアルであるということの哲学的意味であり、日本の哲学・宗教の風土でも十分に納得できるのではないかと思います。

もっともケア対象者が、この神の愛、仏の慈悲、神の働きを拒む自由というのはあると思います。ただ、それは自らの生が「与えられてあった出来事=贈与」ということを拒むことになりますから、これはなかなか大変な事態になるわけです。この場合に考えなければいけないのは、それでは人とは何か?ということです。素朴に考えても、これは小学生でもわかることなのですが、人は「他の動物を食して生きている(他の命を犠牲にして生きている)動物」であり、これを拒むことはどうしてもできない。もちろん拒む自由はあるでしょうけど、それはちょっと考えにくいように思います。そういうことで、自らの生はやはり贈与だと結論していいのではないでしょうか。

10 | ジャン=リュック・マリオン『存在なき神』(叢書・ウニベルシタス)永井晋・中島盛夫訳、法政大学出版局、2010年

11 | 八木誠一『〈はたらく神〉の神学』岩波書店、2012年

12 | 奥野修司『看取り先生の遺言—2000人以上を看取った、がん専門医の「往生伝」』文春文庫、2016年

志向性の脱構築

最後に、医学(科学)との関係で、「志向性」の脱構築という問題があります。

ハイデガーやフッサールの現象学の用語では「志向性」という言葉の意味が重要になります。ハイデガーやフッサールの「志向性」は「意識の明証性」を要求しているのですが、私たちは意識をも脱構築し、「意識」に固執しないで「無意識」をも考慮すべきですし、さらに意識、無意識を超えた人間自我のあり方そのものを考慮すべきだと考えます。

このようにして「志向性」とは「与えられた心の何かの目的に向けた丸ごとの応答」と考えられるのです。そして、実は、このような「志向性」のあり方が近年の脳神経科学によって、大脳皮質から脳幹に至るまで、理性から情動に至るまでの研究課題とされています。問題はまさに人間の「現存在(Dasein)」から生命一般の存在、生命を生み出した長い宇宙

の歴史へと移行します。そこでは宇宙における物質から生命への創発の意味を問わねばならないのです。

心は脳と連動していることは言うまでもありませんが、いかにして脳という生理的物質から非物質としての心が創発するのでしょうか。この難問に一つの答えを出しているのが、近年のウォルター・J・フリーマンの脳神経科学理論です。浅野孝雄先生は『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』の中で、フリーマンのカオス・アトラクター理論やヤーク・パンクセップらの情動理論に従って「それ（志向性）は意識に上る前、換言すれば意識下において既に発現されている脳の働きである」と記しています[13]。そしてフリーマン自身は生命一般の創発を広く「志向性」（統一、全体、意図）と関係づけています[14]。宇宙における人間の「心」の創発は「志向性」において際立った出来事であり、それは賀川豊彦が晩年に『宇宙の目的』[15]を著したゆえんでもあると私は考えているのです[16]。そこで私としては、スピリチュアルケアを「宇宙目的への応答」と定義したいと思っているのです。人間は他の動物と違ってその応答が自覚的にできることに「人間の尊厳」の根拠を見出したいということです。

キリスト教のみならず仏教でも深い人間理解が展開されてきました。キリスト教の愛に対応するのは仏教では「慈悲の心」ですが、中村元先生によれば、龍樹は慈悲の心を「衆生縁」（衆生を縁とするもの）、「法縁」（法を縁とするもの）、「無縁」の三つに分け、最後の「無縁の慈悲」に最上の意義を認めました[17]。この仏教と現代脳科学との関係を「脳神経科学とポジティブ心理学」研究会で浅野孝雄先生とだいぶ議論をしてきていろいろとおもしろかったのですが、浅野先生は、衆生縁は血縁的利他心、法縁は互恵的利他心に対応するとしたうえで、「『衆生縁』や『法縁』である進化的利他心は、ホモ・サピエンスが社会生活を営むようになって以来の数百万年の間に徐々に発達し、生得的機能として脳の構造に定着するに至った」[18]と書かれています。要するにホモ・サピエンスが社会生活を営むようになって以来の数百万年の間に徐々に発達して、生得的機能として脳の構造に定着するに至った。ですから衆生縁や法縁については、ある意味で生得機能として構造化されているというのが浅野説で、生物学をきちんと考慮したうえでそのように考えられるというのです。

一方「無縁の慈悲」は、このような脳科学の方法論的自然主義ではどうしても捉えられません。そこでこのような利他心について以下のように結論しています。「（この心理的）利他心は、脳の言語機能と、それを用いた抽象的思考能力が現生人類のレベルにまで発達した枢軸時代において、ようやくブッダの慈悲やキリストの愛として創発したものである。それは進化的利他心よりも高い次元の、全人類的な普遍性を有するメタ大域的アトラクターであるが、それを生み出した脳のモジュールは、未だすべての人間の脳に遺伝的に定着するには至っていない。つまりそれは、人類の心と社会の将来あるべき姿を先取りするものとして、我々に示されているのである」[19]。

確かに現代脳科学を尊重する立場の浅野先生も、「ブッダの慈悲やキリストの愛」が枢軸時代に特別に「与えられた」ものであり、将来に「人間の脳に遺伝的に定着する」可能性を認めています。遺伝的に定着するという予測については私はやや懐疑的なのですが、ここで重要なのは、浅野氏が「ブッダの慈悲やキリストの愛」を科学言語の中で理解しつつも、道徳的にそこから飛びだして崇高であることを直観されていることです。これが、私がスピリチュアルな意味の次元と呼んでいる理由なのですが、世界3では閉じずに世界4になっている。こうしたことからも科学と宗教は包括的に捉えられると考えているのです。

そこで私自身としては、スピリチュアルケアをより広く捉えたいと考えています。今日、枢軸時代と似た「定常状態」に人類史が入ったという視点から、社会生活のなかで「ブッダの

13｜浅野孝雄『古代インド仏教と現代脳科学における心の発見』産業図書、2014年、14－15頁

14｜ウォルター・J・フリーマン『脳はいかにして心を創るのか』浅野孝雄訳、産業図書、2011年、23頁

15｜賀川豊彦『宇宙の目的』伴武澄序文、国際平和協会、2015年

16｜稲垣久和「宇宙の目的再考（1）（2）」（『明治学院大学キリスト教研究所紀要』第47・48号所収、2015・2016年）。また、本発題のもつ公共哲学的な意味の詳細については、稲垣久和『「働くこと」の哲学―ディーセント・ワークとは何か』（明石書店、2019年）を参照。

17｜中村元『慈悲』講談社学術文庫、2010年、145頁

18｜浅野、前掲書、340頁

19｜浅野、同上

慈悲やキリストの愛」が定着する努力をしていくことが必要です。具体的には、「異質な他者」との対話を重視しつつ、次世代教育の中で平和、寛容、喜び、親切心、誠実、柔和、節制を実践的に教えていくことではないかと考えています。

　これが広い意味でスピリチュアルケアであると、こういうふうに定義をしたいというふうに思っています。

Session 14　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 5

Discussion 1

社会・自然・宇宙における人間

小西達也

小西達也　利他性というものはキリスト教の中心的な概念でもありましょうし、最近その重要性が社会的にも注目されていると思うのですが、しかしその一方で、「利他性」という言葉でそれを表現してしまうのは果たして最善なのだろうか、ということも考えたりします。とくに現代社会は、資本主義システムのもとで、利己性、自己中心性への強い重力がはたらいているので、そのアンチテーゼとして「利他性」ということが言われているのではないかと思うのですが、しかしその「利他性」という絶対善的な言葉を使ってしまうと、それが一体具体的にどのような状態をめざすものなのか、というところが漠然としてしまうように思うわけです。単に利他的でありさえすればいいのか。逆に利己性は一方的に悪なのか。例えば昨今の移民問題にしても、もし一国が、利他性、利他性といってその国のキャパを超えたレベルまで移民を受け入れてしまったら、それは当然破綻してしまうわけで、そうなると逆に、その反動として自国に帰ってもらおうとか、移民排斥運動とかになっていってしまうわけです。それぞれの国の人たちにも、当然自分たちの生活があるわけですから、一方的に受け入れていったら破綻することは目に見えているわけで、際限のない利他性というのは現実的には難しい。もちろん利他性の定義次第ですけれども。むしろ、目指すべきは利己性と利他性の適切なバランスではないか。

もう少し正確な表現を試みますと、少々システム論的な言い方になりますが、私はこの「利他性」という言葉で表現しようとしていることは、「全体最適化」という概念で捉えられるのではないかと考えています。つまり特定の個体や、限られた範囲、集団内だけで物事を最適化しようとすることがいわば「利己性」で、しかしそれは全体最適化の観点からするならば、必ずしも最善ではないということも当然出てくる。むしろ全体最適化のためには、特定の個体が、自らを利することを抑えた、他者や集団、全体のための行為が必要となる局面もあり得るわけで、そうした時にみられる「全体最適化のための、個的最適化に反するダイナミクス」が「利他性」ということなのではないか、と考えるわけです。

これと関連して、先ほどの岡部健先生ですが、鳥の群れであるとか、イワシの群れであるとか、集団自体がひとつの生命を持っているかのような現象というのは、自然界によく見られるわけで、そうしたダイナミクスに関わる行為が宗教なのではないか、というようなことをおっしゃっていられました。この辺りについては、今は複雑系の研究がひじょうに進んでいるので、その観点からするとこの岡部先生の考えは正確でないのかもしれませんが。しかしもしこの岡部先生の考え方の線で考えるならば、多数の個体が集団として生命体のようにふるまっている時に、そのなかの特定の個と個の関係性だけに注目した場合、そこに特定の個体が他の個体を助けるような行為が見られる可能性も十分ありえるわけで、それが「利他性」ということではないか。「全体最適化」という言葉が最善かどうかはよく考えてみる必要があるかと思いますが、しかし「利他性」よりももう少し具体的なダイナミクスがイメージできるような概念で据えたほうがいいのではないかと。

稲垣　全体の最適化とかいうと、ここの部分での最適化とか、もう少し大きな部分で最適化と

いうふうにどんどん広げていって、では全体とは何ですか?と言ったとき、最終的にはやはり宇宙なのですよ。賀川の『宇宙の目的』を読むと、今言われた全体の最適化というのは、結局、宇宙以上に広げるというのはなかなか難しい。宇宙とは何かとか、自己の中に宇宙があるとか、いろいろな言い方はできるのですが、いずれにせよ、自己の深み、人と人との関係、さらに自然との関係、宇宙との関係ということの中にやはり人間がいる。ですから、小西先生は最適化と言われたのですが、やはり私は志向性や目的というものが重要だと思っているのです。宇宙の目的というのは何か? 私のスピリチュアルケアということの最終的な定義は、やはり宇宙の目的への応答で、それで定義するしかないなと思っているのです。

稲垣久和

小西　おっしゃられた「宇宙の目的への応答」ということについてですが、それはもちろん、基本的にキリスト教的にはまず個的な自己というものがあって、その自由意志から、神からの働きかけに対してどう応答するか見出していく、というのが基本的な形になるかと思うのですが、しかし同時に、キリスト教の中にも「自らの内にキリストが働いている」というような表現もありますし、それこそ「聖霊」であるとか、あるいは仏教的表現を用いるならば「仏性」という概念もあるわけで、その宇宙の目的からの働きかけが、「外から」だけでなく、自らの「内から」はたらくということもあるように思うのですが、その辺りのことについて稲垣先生はどのように思われますか。

稲垣　だからそれはもう贈与としか言いようがない。

小西　それを応答とおっしゃったのですが、その応答自体、純粋に自由意志のみからのものなのか、それとも応答する側の応答自体にも、そうした宇宙の目的からのはたらきが内側から働いているということもあるのではないか。

稲垣　そうかもしれません。そのへんはひじょうにある種のループというか、循環関係があるんだとは思いますね。

人間不在の市場論を超えるもの

河幹夫　今のような議論は現実的なコミュニティの議論のなかに入ってくると思うのですが、そのコミュニティというものに“面積”はあるのでしょうか。宇宙の目的への応答であっても、そこには、間違いなく日本や中国のような区切り――国家でなくても別によいのですが――面積がある。もう少し言うと、コミュニティと呼ぶかどうかは別にして、区切られているという概念のなかに、顔を合わせる面積のような概念があると思います。稲垣先生の今の説明のなかで、それはどこに入ってくるのでしょうか。それともないのでしょうか。

河幹夫

稲垣　基本的に地球を離れられないと私は思っているというのがひとつあります。また貨幣経済が行く着くところまで行き着いたところでおもしろい現象も起こっていて、経済学者などの議論に、今度はローカリズムに反転してくると言っている人もけっこういて、そのなかでグローバルにどこでも通用するカネでモノを交換するのではなくて、そこでしか通用しないカネ、地域通貨のような試みがいろいろなところで出てきて、そこで人びとがわりと活き活きとしている事例もあります。ですから最終的にはおっしゃるように、人間の生活規模はやはり人間だということがあって、コミュニティもそうであろうと思います。

河（幹）　グローバリズムでも科学を通じた宇宙でもよいのですが、言葉は不適切かもしれませんが、私からみるとそれはフィクションなのですね。

稲垣　そう思います。

河（幹）　フィクションの中で愛というものをどう考えるかという議論があってもいいと思うのですが、

現実にはグローバリズムのなかに愛があるかどうか議論しても全然わからないです。あるのかもしれませんけども。

稲垣　フィクションということをどのような意味でおっしゃっているかわかりませんが、フィクションであってもものすごくわれわれに影響力を及ぼすし、場合によってはわれわれ自身もそのフィクションに殺されてしまうわけです。先ほど“リアルである”という話をしましたが、フィクションといっても、やはりリアルなのですよ。それは認めないと有効な議論ができない。

河（幹）　私はそれには率直にいうとあまり関心はないのです。それよりも、こういうテーマを語るなら、やはり“地べた”のあるところから議論があるのではないかと思います。つまり、見たこともない人との相互扶助をどう考えるか議論するのも大事だと思うけれども、それよりも相互扶助は見たことがある人のあいだでしているのではないかと私は思うわけです。それを地べたがあると表現したのです。

稲垣　地べたのある議論と地べたを外した議論と両方あると思うのです。人が目の前で倒れていてどうするという議論がまずわれわれの目の前にあり、学生がボランティアで震災の熊本に飛んでいくという議論もあるのです。

河（幹）　もっと素朴な言い方をすると、顔を見たことのない人間との信頼関係がそもそも何で発生するのだろうかと。私の仕事に引きつけていえば、顔も見たことのない人のあいだでの社会連帯など生まれるわけがないではないかと思っているわけです。

稲垣　そこが難しいところですね。

河（幹）　そこが難しいところで、人間だから社会連帯が生まれるはずだというのは、それはひとつの仮説でいいのですが、現実は顔を見たことのない人間のあいだの社会連帯というのは生まれていないのではないか。

稲垣　貨幣経済とは何か考えると、恐ろしいことにまったく顔がないのですよ。そして現代人はもはやそこをクリアできないのです。そこをどう論理的に突き破るかということが問題なのです。

河（幹）　貨幣経済や市場では、そもそも人間は出て来ないのではないですか。

稲垣　出て来ない。まったく人間なんか出て来ません。

河（幹）　出て来ないのだから人間社会の現象ではないと思っていいのではないですか。

稲垣　そこがまた難しいところで、そう言いたいのだけれども、それが人間を殺すのですよ。怖いです。

河（幹）　おっしゃるとおりです。私は共同体というような意味で地べたと言ったのです。反語的にいうと、福祉とか社会保障の関係で共同体といった議論が出てくるわけですが、今日の議論で共同体などの概念はどこで出てくるのか。つまり共同体というのは人間がいる共同体のわけで、市場というものもそのなかに存在していると思います。例えば経営者の人と話していると、共同体みたいなものがポンとあって、それが原型だという議論をし始めるとひじょうにわかりやすいのに、市場には共同体というものが出てこないから共同体を捨ててしまって議論をしているのだと思います。共同体というのがあってそこに市場があるという議論をすれば極めて人間の理性に適合するのではないかと思うのですが。

稲垣　そうですね。村社会というか、直感的に言うと向こう三軒両隣というのが共同体の基本でしょう。それを外してわれわれは生活できませんね。

河（幹）　岡部先生が言われているのもそれでしょう。共同体から出発して実践・思索したのが岡部先生ですから、そこでなぜ共同体という概念を外して議論しなければいけないのかがわからない。

稲垣　そこが今の大問題で、共同体そのものをなぎ倒すパワーが、いわゆるグローバル企業

とか、カネの力といったもので。そこに対決をしないとわれわれは生きていけない。

河（幹）　全然違う話のようですが、私は竹中平蔵さんや小泉純一郎さんという人間を見ていて、この人たちが市場論者だというのはすごくわかる。なぜかというと彼らの議論には人間というものが存在していないと私は感じました。つまり市場だけが自分の目の前に映っていて、そこには人間が登場しないというのが市場論者の大前提だと思うんです。人間は登場したらいけないし、そこでは人間が死ぬということもありえないのです。

稲垣　まったくそのとおりではないですか。市場論者は貨幣経済のリアリティが機能すればそれがすべてで、人間はどうでもいい。竹中さんや小泉がそうかはともかくとして、市場論というのはそういうことだと思います。

河（幹）　小泉総理や竹中さんの下に仕えていて思ったのは、一言で言えば人を信じていないのです。つまり共同体も社会も信じていないで、自分の理性しか信じていない。自分しか信じていない人を市場論者と呼ぶとして、たぶん市場論者と自分しか信じていない人は机の上で並べると全然違うのだけれども、実は市場論というのは人を信じない人たちがつくった言説なのです。だとすればそれに対峙するのはコミュニティとか共同体とかであって、そういうところが先に来ないといけないと思ったのですが、違うでしょうか。

稲垣　市場主義者でもやはりケアは受けるし、受けてきたわけでしょう。それは彼らも認めると思う。

河（幹）　私は官僚として彼らをきちんと支えてケアをしているつもりでしたけど、彼らはされているつもりはないと思いました。

稲垣　そういうことですね。ですから今一番言いたいのはその議論なのです。でもそこを本当に転換するというのはわれわれ自身の大問題だと思っています。

河（幹）　その議論に限って言えば、経済学にも法律学にも集団は出てこないのです。法律学には個人しか出て来なくて、集団とか共同体は主語に出てこない。法律学で共同体というのは分析できないのです。

河正子　稲垣先生も最後に「社会生活のなかで」と言われていましたので、そこから共同体が始まっていくのではないかと思います。その前段階で人間に何が必要かということで、それがケアであって、ケアというのは愛であるというところが今日の前段階だったのではないでしょうか。

稲垣　ですから、河幹夫先生の言われた点が一面ではまさに私の攻撃の相手なのです。われわれが社会生活のなかでの努力も教育も、まさにそこをクリアしないと木を見て森を見ない論理になってしまうので、なかなかハードな作業なのです。

河正子

お迎え、 譫忘のもつ意味

森清　脱構築というのは現象学のひとつのキーワードだと思いますが、私自身、訪問診療を始めて最初に教えていただいたのは現象学を一生懸命勉強している仙台の川島先生という方で、そこでこれがやはり在宅医療の基本なのかなと思っていろいろと私も勉強を重ねてきましたが、診療のなかで患者さんの物語や生活やコミュニティを見ながら何ができるかということをやっていたら、在宅医療というのは哲学なんですか?と言われたことがあって、自分ではそうは思ってはいませんが、いずれにしても今日はケアとか与えるということが明確にわかってきたように思います。

森清

ここ2、3年の私自身の関心は地域包括ケアシステムで、東京都東大和市で行政と医

師会やボランティアなどを集めてどのようなまちづくりをしていくかを考えているなかで、何百人もの市民を集めた講演会で親密圏における公共性について稲垣先生の文献を披露させていただいたところ、思った以上に盛り上がりました。やはりいいまちづくりをしたいというキーワードでやると、それこそ顔は見えていないけれども、同じ市民だというところもあって、同じ公共に、パブリックインタレストに向かっていこうと。

そこにコンビニの人たちまで現れて、うちに認知症の人が来たときには警察には突き出さないと言われていました。稲垣先生は資本主義が変わりつつあるとおっしゃいましたけれども、今お話ししたようなことからもそのような変化を私自身も肌で感じています。志向性の脱構築というのは本当に大事なことだと思いますので、いろいろと稲垣先生から学ばせていただいたことをさまざまな人に伝えていければ、それなりにおもしろいことが出来ていくのではないかと思っています。また河先生がよく言われる、市場論者は自分しか信じていないということの意味が今日はよくわかりました。

今までの西田幾多郎とか日本的な文化のなかで、とくに私自身がときどき感じるのは、亡くなった人への先祖崇拝ができないことに対するクリスチャンの人たちの悩みなどについてですが、こういったことも含めて石野先生は鋭いことを言われてきましたので、石野先生のご意見を伺えればと思うのですが。

石野徳子

石野徳子　私はスピリチュアルケアというは何なのかということを、小西先生の講義などを聴いていて自分なりに学ばせていただいていますが、価値観が変容していくなかで、その方が死を迎えていく準備段階の教育をしていくことなんだということは自分なりに理解していたのですが、今日の講義のなかではそこにいく過程のなかで、もっとグローバルな考え方というか、もっと大きな視点から物を考えていかなければいけなかったんだというふうに捉えさせていただきました。では具体的に社会生活のなかでどういうふうにしていくことが実際にスピリチュアルケアを活かした関わりなのかということを今後もっと考えていかなければならないと思いました。

森　ターミナルケアを専門にしているのですが、亡くなる人というのはなぜか不思議と墓参りに行きたがるのですよね。死んでからいくらでも行けるじゃないかというふうに周りは言うのですが、そういうふうには本人は思わないのですね。自分の母親はまだ生きているのだけれども、自分はガンの末期でもうすぐ死ぬということを母親にはまだ言えていないことをずっと悩んでいた方がいらして、実は今日ちょっと背中を押させていただいたのです。後になってお母さんに連絡するとかなりショックを受けるから今のうちに連絡しましょう、お会いする前の日に私が症状をコントロールしますのでと言ったら、「そうですね」ということで、飛行機の手配をしてお母さんと会うことになったわけです。そういう親密圏とか血縁というのは、その順序どおりではなくて、逆さまにいって最後にそこに行き着くのかなということも現場では感じるのですが、理論的に皆さんから教えていただいたことをどんどん活かさせてもらって助かっています。

小西　今おっしゃった、それこそお迎え現象とかもそうですし、墓参りもそうですけれど、やはり先祖というのは、ある種、先生の言葉でいうとアルケー、私は「一（いつ）」という表現をよく使っていますが、そういうものの象徴としての側面もあるのではないか、という気がしています。つまり、死というのはアルケーに還っていくプロセスとしても捉えられるのではないかと。もしそうであるならば、人が死を前にした時に、まだそのアルケーと分離している状態の自分と、そのアルケーとのあいだのダイナミクスというものもあるのではないか。お迎え現象というものは、じつは日本だけではなく世界各地で見られるものだそうですが、しかしそこでお迎えに来られる主体が異なるのだそうです。例えばキリスト教文化圏ではマリア様やイエス様が迎えにくるし、祖先崇拝の伝統がある文化では祖先が迎えにくる。ということは、お迎え現象というのは、終末期に

おいてそうしたアルケー的なるものに還っていく際のダイナミクスを、本人がそれぞれの文化のテンプレートに当てはめて感じ取っている現象なのではないか。そう考えるとわかりやすいのではないかと思っています。

森　譫妄（せんもう）というのは2人に1人が起きて、必ず誰かに会うといっても過言ではないのかなと思うのですね。その対応の仕方にもマニュアルができているのですが、事前に家族に言っておいて、お母さんがここにいただろうと言ったときに、「バカ言ってんじゃないわよ」と言わないように、どんな話をしたらいいのかということを指導していけばけっこう楽しく話ができるんですね。だから宗教者とか哲学者にもそういうときの対応マニュアルをつくっていただけるといいのですけど。

稲垣　マニュアルというのは、どういう意味で言われているのですか。

森　認知症はだいたい同じで、否定しない、傾聴するなどのほか、もちろんずっと以前から話を聴くということは言われています。そのようにすると、そのうちほとんどの人は自分で気づいて、ちょっと勘違いだったというようなことを言うのですが、そうならなくても楽しい話に持っていくことは十分可能なのです。そうした対応は緩和ケアの世界ではかなり一般的に広がっているかと思います。

小西　認知症の方も、例えば施設を自宅と思ってしまったり、その世界のフレームワーク自体が一般的なものとはだいぶ異なっているが、実際にはその方の視点から見た場合には、その方が見ている独自の世界のなかでは首尾一貫した判断・行動を取っているとも言える面があるわけです。なのに周囲の人からはおかしいと言われてしまう。ですからそうした状況では、スピリチュアルケアというのは、その認知症の方のフレームワークを理解し、それを尊重してその方に寄り添い、どのようなことを感じ考えているか、その自己表現のサポートを提供する、ということになってくるのだと思うんですね。

森　60歳以上になると入院するだけでも半分の人が譫妄を起こして暴れたりするんですけど、そこはけっこう病院のほうもマニュアルが不十分で、認知症になると縛りつけたりしてしまったりということも多いのですが、そこまではまだ対応が進んでいない。もうちょっと哲学的に裏付けをしていただければ私もかっこよくしゃべれていいかなと。

石野　うちの母も正常だったのですが、入院した日の夜に譫妄状態になりまして、自宅と病院が完全に混乱してしまって、かなり興奮して、それで「殺してくれ」とか、これまで言語化したことがないような感じでひじょうに興奮していましたが、たぶんそれは自宅と病院を間違えているのだなという認識のなかで静かに会話をしているとようやく正常の状態を取り戻すという状態なのですね。医療従事者はそれを頭ごなしに否定したり、強制的に注射などを打ってしまったら本当にまずいので、そのときにどういう状況が起こったかということを、高齢者だけではなくふつうの術後でも起こることであるということを理解して対話をしなければいけないですよね。

森　ここはどこだ！とか叫びそうな人はじっと抑えてからという場合もありますが、やはり40、50過ぎたらみんなきっとなるんですね。

石野　なるんですよね。そういうことが起こってしまうので、そういう知識をもっていないと間違った対応をしてしまう。

森　そうですね。だから哲学的に何かあるんじゃないですかね。予め備えられたものとしてそういったものがきっとあるんですよ。

石野　岡部先生はお迎え現象を譫妄とは捉えていないですよね。

小西　ええ。岡部先生は、それを譫妄と決めつけるのではなく、もっと事実を追究してみようではないかということをおっしゃられ、そうした問題意識から彼のお迎え現象の研究が始まった

ように思います。彼は、医療者がお迎え現象に対して安易に譫妄とラベリングしてしまう態度を、むしろ「非科学的だ」と言っておられました。実際、科学の世界で新たな理論を創ってきた、発見してきた人たちというのは、むしろ「もしかしたら真実は別のところにあるかもしれない」と既存理論の世界観から自由な新たな眼で見るところから理論を創り出しているわけですから、お迎え現象を譫妄と決めつけてしまうことのほうがむしろ科学的でない、というのはそのとおりだと思います。ですから、お迎え現象を譫妄と決めつけない。しかしだからといって、逆に「あの世がある」というところにも短絡しない。そして「お迎え現象を見た」とおっしゃる方が、そのような体験をされたということ自体は厳然たる事実であるわけですから、通常のケア対象者に対するのと同様、ケアではその体験の事実にしっかりと寄り添う。

石野　うちの母は99歳の高齢者ですが、今言ったことと同じことを繰り返すんですね。でも「お母さん、また同じことを言って、それはダメです」と否定的になるともっと怒るんですよ。自分が傷つけられたと。「ああ、そうなんですか」と聴いていくうちに、「ああ、さっき言ったね」ということを思うことがあるので、やはりそういう対話術というのをこちらがもっていないととても不快な思いをさせるんだなということは日常的にあることですよね。だから認知症の方もそうでしょうし、統合失調症の方もそうで、そういう疾患をもった方というのはその人の世界のなかでは事実起こっていることなので、絶対にそれを否定してはいけないというのが一応基本的な教育に今はなっているのですね。

小西　アメリカの病院でチャプレンの研修を始めたばかりの頃、いきなり精神科の閉鎖病棟を割り当てられ、そのときに、統合失調症の重度の方がたくさんいらして、彼らの世界観に寄り添っていたら、それを聞いていた精神科医から「あまり彼らの世界を肯定しないでほしい、でないと病気が治癒する方向に向かっていかない可能性があるので」と言われたことがありました。それに対して私は悩んでしまい「ではどうしたらよいのだろう」と考え、そして気づいたのは、ご存知の方も多いかと思いますが、北海道の浦河町の「べてるの家」のやり方がひじょうに優れているということです。私もだいぶ前に一度、「べてるの家」を見学させていただいたことがあるのですが、「べてる」では、幻聴現象を「幻聴さんが言った」という言い方で表現するのです。「幻聴さんが言った」と言う時、そこではその幻聴を経験している人の経験自体は否定していないわけです。しかし同時に、それがリアルとは違うんだよと、というところもしっかりと押さえているわけです。そのうえで否定も肯定もしない。この「幻聴さんが言った」という言い方は、本当にすばらしい方法だと思います。

河（正）　否定も肯定もしないで聴きつづけるというのはひじょうに難しい対応なのですよね。明らかに幻聴なのだろうと思いながら聴きつづけるにはある程度の経験が必要です。

社会におけるスピリチュアリティのリアル

河（幹）　話に元に戻すのではないのですが、岡部さんは、そうしたことを共同体にあることとして括弧書きで入れたり、文化として理解されているのだと思うのです。それが日本だけなのか外国にもあるのはよくわかりませんが、少なくとも目の前のことは文化として理解されている。だから不可思議なことではないのだろうと思うのです。岡部さんは、間違ったこととか、常識に外れたこと、あるいは科学的ではないということを言いたいのではなくて、共同体かどうかは別にして、文化として存在するということなのではないかと思います。冒頭の集団の話に関係しますが、そういう部分というのは科学で個別的に存在しているのではなくて、抽象的な言い方をすれば、集団社会とか共同体に存在しているのではないですか。

稲垣　そうでしょうね。

河（幹）　稲垣先生の先ほどのお話のように、愛の社会化というものがもしあるとするならば、社会のなかに愛があって、それを広めるのが愛の社会化ということではないか。つまり愛というものが突然あるところで自然発生的に発生して、それを広めていくのが愛の社会化なのではなく、社会のなかに愛というものが生まれて、それが広がるのが愛の社会化なのではないかと。

稲垣　その場合の社会は、たぶん人と人との関係という意味でしょうね。

河（幹）　それもたんに二人だけではなくて、何十人か何百人かわかりませんけども。

稲垣　二人でもいいのでしょう。

河（幹）　二人でもいいのですが、今の岡部先生の話の延長でいうと、もう少しいっぱいいないとみんな信じないだろうなと。

稲垣　岡部先生はベッカーさんとの対話（註12参照）でテンプレートという言葉を使っていますが、岡部先生が生きているのはやはり日本の共同体なのですよ。それはすごくリアリティがあって、ベッカーさんはたぶんドイツか何かの共同体のイメージで言っているわけでしょう。だけどやはりそういう意味ではまさに共同体なのですよ。

河（幹）　それは共同体文化みたいなものなのではないでしょうか。

稲垣　共同体というか、2人、3人、4人と集まるところには、ある種やはり文化的雰囲気というのはどうしても出てくる。

河（幹）　そのときにご先祖様を迎えるというのが?

稲垣　そう。祖先崇拝ですが、それは縄文時代くらいから日本列島に住み着いて、かなり根づいて深層心理にまで文化的に入り込んでいるというだけでなく、浅野先生的にいうと獲得形質として代々遺伝されてしまう可能性もひじょうに高いのですね。昔の生物学理論では、ダーウィンの自然選択で獲得形質は遺伝しないということでしたが、でも今の生物学の議論では、学習することで脳とDNAの中に入って来る。ある意味で遺伝子のようなのですが、文化というものはそういう意味でなかなか逃れえないものがある。でもそれを否定する必要もたぶんないのでしょう。

森　ユングのいう普遍的無意識というのとは違うのでしょうか。

稲垣　それをユングがどういう意味で言っているのかわかりませんが、仏教の唯識と脳科学の議論などを聞いたり読んだりすると、喉が渇いたから飲むといった両棲類や爬虫類と共通してもっている本能に関わるような脳に入っていると言っています。唯識では脳科学など全くない時代にそれを阿頼耶識（アラヤシキ）などと言っていたわけですが、それをユングなどの心理学者も集合的無意識などと言っているのだと私は思います。

小西　一般的には、それを脳の機能に還元して理解するほうが科学的である、ということになるかと思うのですが、しかしその一方で、本当にそのように言い切ってしまっていいのか。あるいは、脳の物理的な機能の次元を超えた、例えばユング心理学の集合的無意識のような次元を想定し、そのダイナミクスとして理解するのか。

稲垣　浅野先生と論争になりどうしても相容れないのは、脳科学者である浅野先生は例えばポパー／エクルズを引き合いに出すのですが、明らかにポパーは社会哲学者ですから世界3のリアリティ、社会関係、人間関係のリアリティということを言うわけですが、浅野先生はそれをあえてエクルズ的に貯蔵庫という言い方をしてしまうのです。貯蔵庫というと何か一人の個体の中の冷蔵庫みたいになってしまいますが、そうではなくて共同体のなかに貯蔵されているリアルな、それが私の世界3ということの意味なのですが、世界3を世界1に還元してしまうような言説がたびたび出てきてしまうのですね。

小西　もちろん脳の機能に還元されるとの結論になる可能性もありうるわけですが、しかしそこのところはもう少ししっかりと見極めたいところですね。

稲垣　そうですね。ですからそこは基本的な哲学の違いがあって、私のいう存在論的な意味でのエマージェンスというのはやはりものすごい現象で、宇宙のひとつのプリンシプルとしてそういうのを見たいという思いがあるんです。それについては科学的な検証というのはできませんけれども。

スピリチュアルケアがめざすもの

稲垣　話は変わって、河正子先生、この辺りの議論というのは臨床の場としてどのように考えたらいいでしょうか。日本の場合はとくに難しいですよね。宗教的なもののニードが出てきたら対応するということは可能であっても、そんなのは当たり前だという雰囲気には日本の病院ではならないでしょう。

河（正）　身体とか心理とかの世界であれば、その方が自力でいろいろ対応できるかどうかという判断が何とかできる。身体的にこの部分はこの人は修復能力があるとか判断ができていくのですが、スピリチュアルなところは、その人のスピリチュアルな領域がどこに向かうことがいいのか、そういう方向づけを自力でできるか、それを周りから支えられるかということがすごくわかりにくい。どうしたらいいのかわからないところだから、具体的には日常的なケアを丁寧に、結局は愛だと私は最近思っているのですが、愛をもって関わるということで、スピリチュアルな領域の自発力が高まっていくように支える。それが広義のスピリチュアルケアなのではないかと思います。

もっと狭義のスピリチュアルケアとしては、先生がおっしゃったように宇宙的な目的にその人が向かっていけるように何らかの働きかけを宗教なり何なりができるというところにいくと思うのですが。現状においては今この苦しんでいる方を身体面から支えることも、やがてはその人のスピリチュアル領域の自発力が出てくることに繋がるだろうという考えです。とにかく愛をもって関わっていくというのが、私が現在行き着いた臨床におけるスピリチュアルケアだということで、それはかなり広い、たんなるケアといってもいいようなものですが。ただそのケアはスピリチュアルな領域に届いていて、その人のスピリチュアルな力を高めていける力になるだろうという意識をもって関わるという点において、広義のスピリチュアルケアと言えるだろうと思います。狭義のところはもっと違う視点で、先生がおっしゃるような宇宙が出てくるような部分も必要なのだというところに行き着いてはいるのですけど、今は臨床で何をとりあえず為せるか、稲垣先生の理論もお借りしていろいろ考えているところです。

小西　おっしゃられたところで言うと、患者さんがそもそも何を望んでいるのか、どこへ向かうのか全く見えていない状態で患者さんと向き合っていくわけです。そして「価値判断なしにあるがままに聴く」という言い方で私が申し上げている方法を通じて、そこから「患者さんの力」、先生の言い方でいうと、患者さんの心の創発的なはたらきを引き出していき、そしてそこから患者さんが生き方を見出していったりするわけです。しかし、とはいえそこから何が出てくるか、どこに向かって行くのかも最初はわからない。わかっていればそれを目標として進んでいけば良いわけですが、それがわからないなかで進んでいかなければならない。逆にケア提供者側で目標を設定してしまうと、それは創発作用を妨げることにもなってしまう。そこが難しいわけです。

石野　今の時代ですと、とくにガンについては病名を告知するという方向性ですが、逆に私

が臨床をやっていたときは、告知はしないでくださいと家族の方は言われました。でも本人は病院に来たら快復するだろうと思っているのに快復しない。もっと悪くなる。それでわけのわからない色のついている点滴をやると、それは副作用が起こってきますのでけっしてよくない。そうすると、なぜそうなっているかということを誰も真実を語ってくれないので、患者さんの心は本当に想像を絶するほど大変なのだと思うのですが、個室の中でずっとその状況に患者さんたちはおかれるわけですから、どうしたらいいのだろうと。ドクターに顔を出してくださいと言っても、ドクターも「頼むよ」という感じで、私も本当に何もできないので、そのような時は、ただ寄り添っていく。そうするとそのなかで、もしかしたら私と患者さんは信頼関係が今生まれているんだなということが、何回かやっているうちにわかるのですね。病名は告げられないけれども、本当に私も一緒につらい顔もするし、そういうなかで何となくその人がその人の力なりに何かを受け止めながらやっていく、その状況というのがお互いに見えてくることがあるのです。

だからそのように医療従事者は相手の気持ちを思いやる、今どういう状況かということをわかりながらそういうことを語る、そういうコミュニケーション技術というのはすごく重要なのではないかと。で、実際にやはり死を看取ることになるのですね。ですから私たち医療従事者というのは、告知したからいいのかといえば、告知したら告知したなりのまた辛さがあると思うので、告知したならしたで、どういうふうなプロセスで死に向かっていくのだろうということを、ある程度その人が自分なりに前向きに闘えるように、あるいは死を受容するようにという、そういうふうに持っていかないと穏やかな死というのは迎えられないのではないか。そういうときにやはり私たち自身がスピリチュアルケアの考え方などをしっかりもつことでまた違ってくると思うのですね。だからそういう教育というものがすごく必要ではないかと。かといって死は止めることができないわけですが、例えば宗教をもっている人はあまり死は怖くないとか、あるいは神様がちょうどいいときに迎えに来るというような信仰がある人であれば、もう少し死に対する心構えも違ってくるのかもしれない。だからそういう教育というのもやはり必要なのではないかと。

稲垣　教育は必要ですよね。

法律学を越えて

河（幹）　今の話に関連して、今、ひじょうに気になっているのは、中世から始まっていると言われている法律学という学問は結果からいうと人間個人が主役、主人公なのです。その個人が主人公、個人がどうであるかという議論を、個人と個人とのあいだに起こる現象としてどう解決するかというのが裁判で、つまりいずれにしても登場人物は個人なのです。ですから法律学では、集団とか文化というものを扱うのはすごく苦手なのです。

例えば科学の世界というのはわりと法律学に親和性があるのですが、文化とか、それから今お話のあった告知のときの人間の動揺とか、そういうものは法律学では扱えないわけです。人間というのは時々刻々考えが変わっていく、スピリチュアルな世界でも変化が起こる、そういったことに対して法律学はものすごく弱いわけです。また文化にも法律学は弱い。そういう法学的な議論で医療の世界の議論をやっていいのかというのが私の疑問なのです。例えば臓器移植の法律に関する議論もそうですし、最近でいえば尊厳死の問題もそうです。ですから、そういった議論をするときにはスピリチュアルな部分もある程度考えなければいけないときに、法律学を上回るような体系をつくらないと、すぐ法律学のほうが優先されてしまうというのは、いいことではないと思う。

私はスピリチュアルケアの話のときに、法律学が優先されないようにするためにどう考えてい

くのかということがすごく大事な気がしています。法律学は evidence based が好きですよね。インフォームドコンセントも好きですが、あれらは見るからに法律学のやり方です。インフォームドコンセントというのは医学のやり方ではない。法律学です。それを医学のど真ん中に入れているというのは、私はスピリチュアルケアをするうえではよくないと思っているのです。

さらにお話があったように、ガンの告知というものがメインだとするならば、ガンの告知の議論をインフォームドコンセントの議論で一件落着させるのは、便法としてはいいかもしれませんが、私は法学をやってきた人間として基本的に違っているのではないかと思っています。当分は医学の世界に法律学がわりとずかずかと入ってくるだろうと思いますが、私はもう少しスピリチュアルケアみたいな世界の体系が法律学を乗り越えなければいけないのではないかと思います。それは哲学なのかもしれないし、心理学なのかもしれませんし、あるいはスピリチュアルケア学なのかもしれませんが。

石野　医療従事者のなかには、説明をして同意・署名をとったということで、これを何かアリバイづくりのような認識で捉えているところもあると思うのですね。それはもちろん重要なわけですが、やはり個々の事例によっていろいろで、患者さんの性格によっても、家族構成によっても、それだけでは済まないことがいっぱいあるのですね。

河（幹）　いっぱいあるということは裁判ではまったく役に立たない。承諾のハンコをもらわなければ。そのハンコに代わる学問体系をつくれるかどうかで、例えばインフォームドコンセントで了解してもらったことが事実とは違うということはいくらでも言えるでしょうが、裁判所が事実の判断基準にするのはハンコをもらっているかどうかということくらいしかないのです。法律学に勝てというつもりはありませんが、そこでスピリチュアルな世界がすごく大事なことのような気がして、裁判には堪えられるようなものをつくらないとダメなのではないかと思うのです。

〔発 題 2〕

宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連

苦難への対処に関する実証的研究

松島公望

今日は科研費基盤研究（B）のまとめである研究成果報告書[20]を使って、私以外のメンバーも含めたその研究結果についてコンパクトにお話しします。今日の私の話は、前半の稲垣先生のご発題とは層が違い、先ほど河幹夫先生の言われた地べたの話になるかと思いますが、こういうこともしているグループがあるということでお聞きいただければと思います。私たちの行った3年間の心理学的な調査について、プロジェクトの概要と私がまとめたものをご報告し、最終的にそれに対する総括というかたちでお話をさせていただきます。

20｜松島公望 編『科学研究費補助金 基盤研究（B）「宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連」（2012年度～2014年度 研究課題番号：24330185）研究成果報告書』東京大学駒場学生相談所、2015年

I　プロジェクトの概要

日本の宗教性を実証的に研究するむずかしさ

私たちが取り上げたような、宗教性／スピリチュアリティを実証的に検討した研究は、日本では決して多くはありません。理由としていろいろな意見がありますが、日本人の宗教性／スピリチュアリティに関する心理学的研究の難しさということで、私自身はこのように考えています。

（1）日本の宗教的風土は複雑であって、信仰の表明の仕方も異なっているため、日本人一般の宗教を特定することは困難である。やはりユダヤ・キリスト教文化圏のコンテキストのような比較的一神教的なかたちとは違う、宗教教団も含めてひじょうにさまざまなかたちでの表明の仕方がある。

（2）一般化、普遍化、もしくは平均化へと向かう心理学の基本的な方向性に対して、個人の特性がひじょうに反映される宗教性というものがなかなか馴染まなかった。

実際に心理学でこのテーマを研究する人はほとんどいませんでした。ご存知の方もいるかもしれませんが、日本で著名な先生としては金児曉嗣先生（相愛大学学長）[21]のお名前が挙がるくらいで、継続的、体系的には殆どなされていない。実証的というのは、簡単にいえば調査・実験データに基づいて論じることだと理解していただければと思います。そのなかで私自身は日本人の宗教性／スピリチュアリティを実証的に研究したいと考えましたが、こうした壁にぶつかって博士論文などの研究がなかなか進まないといったこともありました。日本でのクリスチャン人口はずっと100万人と言われて変わらないのと同様、永らく「日本における実証的宗教心理学的研究は沈滞している」と言われ続けてきたのです。

21｜本文中のプロジェクトメンバーの肩書きは報告書刊行時点のもの。

そうしたなか、私としては調査データに基づいて日本人の宗教性／スピリチュアリティを捉えたいと思って、2003年7月にまず土台として宗教心理学研究会を発足し、そのなかで、例えば西脇良先生（南山大学教授）や、先ほどの金児先生のほか、社会心理学の杉山幸子先生（八戸学院大学短期大学部教授）など、同じように心理学的に宗教研究をして

いる仲間たちに声を掛けましたが、当初は個々での試みでした。ある人は崇教真光、別の人は浄土真宗、カトリック、私はホーリネスというプロテスタントといった具合でしたが、集まってネットワークができることによって、やはり連携・協働して「実証的に捉えにくい日本人の宗教性／スピリチュアリティ」に取り組んでいこうという気運が高まっていきました。

そのようななかで、皮肉なことなのですが2011年3月11日の東日本大震災が起こり、日本人がこれまで以上に生きる意味や死にまつわる事柄といった「日本人の精神性、メンタリティ」の問題に直面せざるをえなくなってしまいました。そこで、宗教心理学研究会のネットワークを活用しながら、日本人の宗教性／スピリチュアリティの実態、さらには精神的健康との関連について実証的に検証する総合的なプロジェクトを構築したいと考えて、2011年に今回のテーマにもしてあります「宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連―苦難への対処に関する実証的研究」（科学研究費補助金・基盤研究［B］、課題番号：24330185、研究期間：3年間）を社会心理学の課題として申請して採択されました。過去の科研費でも宗教学などではこうしたテーマはあったのですが、社会心理学で、しかも基盤研究（B）という大きめな共同研究で採択されたのはひじょうに珍しく、「松島さん、よく採択されたね」と多くの人から言われました。おそらく先ほどお話ししたようなニーズが合致したということであろうと思います。

プロジェクトの構成

実際の科研費プロジェクトで私たちは、日本における宗教性／スピリチュアリティと精神的健康との関連について実証的に（調査データに基づいて）検討するという目的を達成するために、研究活動を以下のような構成で実施しました。まず、「質的研究班」「数量的研究班」の2つの班を設置しました。質的研究というのは、アンケート調査などのような質問紙ではなく、フィールドワークやインタビュー調査、あるいは今回はあまりしませんでしたが観察法といった方法を用いる調査で、他方、数量的研究というのは、いわゆる質問紙や実験を用いて数量的なデータを集める方法です。

各班の割り振りは各メンバーの専門領域・所属・研究関心などを考慮に入れて行い、そのうえで班ごとに2つのチームを設置して、それぞれチームごとに調査研究を進めていきました。質的研究班の一つめのチームは関西地区チームとして、阪神淡路大震災に関して研究を行いました。もう一つは大村哲夫さん（東北大学大学院文学研究科専門研究員）が東北地区チームとして東日本大震災に関して研究を行いました。また数量的調査班では、一つは先述した浄土真宗の僧侶でもある金児曉嗣先生が中心となって浄土真宗チームをつくり、もう一つは5つの宗教教団と一般日本人チームとして、複数の教団の宗教者や研究者が集まってチームを組みました。

質的研究班のうち、関西地区チームについては、震災による喪失と宗教の関わりを検討することを目的としました。その主な活動は、①阪神淡路大震災における被災地のフィールドワーク、②慰霊法要に集う人びとへのインタビュー調査、さらに③災害による喪失と宗教、精神的健康に関する文献レビュー、でした。とくに②の慰霊法要は、ロウソク慰霊法要というものがあり、それについてのフィールドワークを行うかたちにしました。なぜこういうかたちにしたかというと、阪神淡路大震災は発生からおよそ20年の時を経ていますので、その時間の経過のなかで、個々の被災者の方々とそこにまつわる人々に対する心のケアについても検討を行った面もあります。

他方、東日本大震災のほうは発生から1年とまだ時間が経っていない状況のなか、調査ですべてを掬い上げることはできませんので、大村さんが行っていた東日本大震災で死亡した子どもへの卒業証書授与の調査を通して、授与の実態を把握することを目的としました。具体的には、東日本大震災の際に宮城県内で死亡または行方不明となった幼児・児童・生徒のいる校園の長への質問紙調査と、その地域におけるフィールドワークを行いました。亡くなった子に卒業証書を与えるというのはおかしい話ですよね。しかし実際にそういうことがさまざまなところで行われました。やはりそれは死というものに対する宗教が示しているものとは違うかたちの理解が表れていると考えて、このような調査をお願いしました。

数量的研究班は質問紙調査で、私自身はこの部分に一番関わっています。一つ目の浄土真宗チームでは宗教性を用いた精神的健康予測モデルの有効性検討を行いました。この調査ではとくに浄土真宗本願寺派僧侶を対象に質問紙調査を実施して、そこから宗教性が精神的健康や主観的幸福感、ならびに死生観や死別後の心理にどのように影響するのかを検討しました。興味のある方は報告書に詳細な結果が載っていますのでぜひそちらをご覧ください。

また、今回私たちが主として関わった部分として、5つの宗教教団に関係する日本人（宗教者：宗教指導者・信者）および特定の信仰を有しない日本人（一般日本人）を調査対象として、宗教性、スピリチュアリティについて、その関連を明らかにすることを目的に調査を行いました。5つの宗教教団は、出雲大社教（神道）、立正佼成会、曹洞宗、カトリック、プロテスタントで、できればもっといろいろな教団を調査したかったのですが限界もあり、プロジェクトのメンバーが関わっている教団に調査をさせていただいたということになります。

宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関わりをさぐる

それでは今回私自身がとくにリーダーシップをとった、5つの宗教教団と一般日本人の数量的調査の概要をもう少しご説明したいと思います。

本研究は、先ほどの5つの宗教教団に関係する日本人と、特定の信仰を有しない日本人を対象として、質問紙調査によって宗教性／スピリチュアリティと精神的健康（主観的幸福感、こころの健やかさ）との関連を明らかにすることを目的としています。

調査時期は、予備調査が2013年1-2月、本調査が2013年11月-14年3月で、調査方法は、調査実施場所の制約や事情により、1番目は、郵送法。2番目は、メンバーが赴いて直接実施。3番目に、調査実施場所に質問紙を発送または持参して、調査先の担当者が調査を実施しました。3番目はとくに中学・高校を対象にした調査ですが、中学・高校にわれわれが行って調査をするというのはなかなかハードルが高いので、学校の先生に質問紙を送って調査をしていただきました。1番目と2番目はほとんどの場合宗教教団というかたちになっています。当然と言えば当然なのですが、最近の心理学会ではこうした人を対象とした研究の場合、研究倫理審査を通さない論文は受けつけない時代になっていますので、この研究も私の大学の研究倫理審査委員会の審査を受けて承認を得ています。

本調査で使用した質問紙の構成は以下のようになっています。

［質問紙の構成］

1－宗教観尺度[22]

2－宗教イメージ尺度[23]

3－主観的幸福感尺度[24]

4－キリスト教的宗教意識尺度　＊キリスト教のみ[25]

5－スピリチュアル現象尺度[26]

6－宗教的自然観に関する自由記述項目

7－精神的健康に関する自由記述項目

8－個人の属性を問う項目（属性項目）

［1］調査対象者全員に聴取する「共通属性項目」

［2］宗教教団ごとに聴取する「宗教教団別属性項目」

質問紙の項目にはさまざまなものがあるのですが、1－は、金児先生が日本人の宗教観を調べるためにつくられた「宗教観尺度」です。日本人の宗教観を、浄土真宗をベースに日本人に広げていったものです。これには「向宗教性」「加護観念」「霊魂観念」があり、「加護観念」と「霊魂観念」はわかりやすく言うと「おかげ」「祟り」ということになるかと思います。

2－「宗教イメージ尺度」はわれわれが独自につくったものです。まさにイメージで、宗教、祈り、仏教、坐禅などに、個人がどのようなイメージをもっているかを尋ねています。それらについて、組織的なのか／個人的なのか、軽薄なのか／重厚なのかといったことのほか、問4では、役に立つのか／役に立たないのかといったことも聞いています。3－の「主観的幸福感尺度」は、心理学者が考え、まとめた主観的幸福感について質問していて、この得点が高ければ主観的幸福感を有しているというかたちになっています。5－「スピリチュアル現象尺度」はひじょうにおもしろいもので、メンバーの具志堅伸隆さんが Amazon で人気のある上位約300冊の書籍を購入し、その中から精神世界やスピリチュアルに関する言葉をピックアップして尺度にしたものです。ですからわれわれが日常生活の中で目にしたり耳にしたりしたことがあるスピリチュアリティに関する内容がこのスピリチュアル現象尺度になっています。

そして6－宗教的自然観と7－精神的健康は自由記述なのでまとめるのが難しいのですが、ひとつは宗教的自然観についてです。これは西脇さんがある程度心理学的に研究されているのですが、例えば私たちが山に登ったときにご来光を受けてなんとなく神聖な気持ちになるなど、自然との関わりのなかでひじょうに厳かな気持ちになるといったことを宗教的自然観と表現しています。そうしたことを自由記述のかたちで書いてもらい、それを分類・整理して傾向を求めました。もうひとつは精神的健康に関する自由記述項目で、これはまさに心の健やかさについてお伺いします、という質問になっています。

最後は個人の属性に関するものです。調査対象者全員に聴取する「共通属性項目」に加えて、宗教教団ごとに聴取する「宗教教団別属性項目」では、それぞれの教団ごとの内容をひじょうに細かく聴取するかたちになっていて、教団・教派の違いについてもそれぞれ検討できるような調査を行いました。

今回は科研費のおかげで、本調査では8,977票を配布することができ、回収数は7,879票、そのうち調査に同意するにマルをつけてくれた人が6,769票、同意しないが259票、そして無記入が849票もありました。研究倫理審査委員会の要請で、個人のプライバシーを守るために回答した質問紙は封筒に入れて封印しましたので、マルが付いているかどうかは開けないとわからないわけです。もしこれを封印せずにそのまま回収できれば、回収の際にわれわれから同意のお願いができ、無記入849票も有効回答数になった可能性があるのですが、ここは倫理審査委員会の要請を厳守しました。そういった難しさは感じましたが、

22｜金児暁嗣『日本人の宗教性―オカゲとタタリの社会心理学』新曜社、1997年

23｜小林正樹・酒井克也「宗教／スピリチュアリティの実態把握」（松島編、前掲報告書、2015年、31－36頁）

24｜伊藤裕子・相良順子・池田政子・川浦康至「主観的幸福感尺度の作成と信頼性・妥当性の検討」（『心理学研究』74、2003年、276-281頁）

25｜松島公望『宗教性の発達心理学』ナカニシヤ出版、2011年

26｜具志堅伸隆・松島公望・平子泰弘・徳野崇行・相澤秀生・酒井克也「宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連―スピリチュアリティにみる大学生の諸相（1）」（『日本社会心理学会 第54回大会発表論文集』2013年、210頁）

有効回答として6,620票を得ることができました。

調査対象者の性別は、男性2,390名、女性4,184名、性別不明が46名でした。ランダムサンプリングではないので、宗教教団には女性が多いという現状がどうしても反映されています。平均年齢は27.4歳でしたが、これは中学生・高校生を多く対象にしたことも影響しています。ですから標準偏差は19.6歳と広く、年齢範囲も下は12歳、上は93歳と幅広くなっていました。

fig.01は対象者の詳細をまとめたものです。一般成人・大学生、カトリック系大学生、プロテスタント系大学生、仏教系大学生、出雲大社教信者、出雲大社教宗教指導者、立正佼成会信者、立正佼成会宗教指導者、曹洞宗信者、曹洞宗宗教指導者、そしてカトリックは信者と宗教指導者という構成でした。

プロテスタントについては、私が関わりのあるホーリネス系教会を調査しました。ホーリネス系教会の教団全体としての礼拝出席数が今は約5,000人ですので、信徒数763人ということはホーリネス系教会のおよそ15%なります。また宗教指導者（牧師）については、ホーリネス教団の牧師数が300人弱ですので、だいたい3分の1くらいの方に協力していただきました。

それ以外では公立中学校が対象になっていますが、調査を受け入れてもらうのがとても困難でしたが、知り合いの先生にご協力をいただき、とくに公立高校では全校生徒にアンケートをとってくれました。また、カトリック系男子、カトリック系女子、カトリック系大学も含めて同じ法人のほぼ全部の学校で実施していただき、プロテスタント系の女子中高生のA校では中学1年生－高校2年生まで、B校では中学3年生－高校2年生というように、受験の高校3年生を除くほぼ全校生徒から協力していただきました。

平均年齢は、やはり比較的成人期が多い。因みに曹洞宗の僧侶については、私たちのメンバーに近い人たちに送ったということで比較的若い年齢になってしまっています。このように、ランダムなサンプルではない制限がありますが、例えばプロテスタント信者の平均56.8

［fig.01］
調査フィールドにおける人数・年齢

No.	調査フィールド	人　数				年　齢			
		全体	男性（%）	女性（%）	性別不明（%）	平均値	標準偏差	最小値	最大値
1	一般成人・大学生	316	88（27.8）	224（70.9）	4（1.3）	31.4	13.8	18	77
2	カトリック系大学生	896	313（34.9）	577（64.4）	6（0.7）	19.3	1.4	18	51
3	プロテスタント系大学生	377	217（57.6）	158（41.9）	2（0.5）	20.2	2.1	18	48
4	仏教系大学生	119	87（73.1）	32（26.9）	—	19.7	1.8	18	30
5	出雲大社教信者（信徒）	42	12（28.6）	30（71.4）	—	52.7	15.5	23	75
6	出雲大社教宗教指導者（布教師）	12	8（66.7）	4（33.3）	—	54.5	14.4	29	76
7	立正佼成会信者（会員）	251	13（ 5.2）	232（92.4）	6（2.4）	62.8	9.3	30	84
8	立正佼成会宗教指導者（教会長）	58	40（69.0）	18（31.0）	—	57.4	5.7	43	68
9	曹洞宗信者（檀信徒）	165	98（59.4）	65（39.4）	2（1.2）	60.9	14.6	22	90
10	曹洞宗宗教指導者（僧侶）	50	47（94.0）	3（ 6.0）	—	39.7	10.8	25	73
11	カトリック信者（信徒）	70	28（40.0）	42（60.0）	—	61.0	15.1	27	85
12	カトリック宗教指導者（司祭修道者・修道女）	66	27（40.9）	38（57.6）	1（1.5）	67.0	15.9	32	88
13	プロテスタント信者（信徒）	763	251（32.9）	497（65.1）	15（2.0）	56.8	16.9	18	93
14	プロテスタント宗教指導者（牧師）	107	58（54.2）	48（44.9）	1（0.9）	58.2	11.9	35	82
15	公立中学生	89	47（52.8）	39（43.8）	3（3.4）	14.9	0.3	14	15
16	公立高校生	397	211（53.2）	180（45.3）	6（1.5）	16.8	1.0	15	18
17	カトリック系男子中高生	845	845（100.0）	—	—	15.4	1.5	12	18
18	カトリック系女子中高生	961	—	961（100.0）	—	14.9	1.5	12	18
19	プロテスタント系女子中高生A	573	—	573（100.0）	—	14.5	1.4	12	17
20	プロテスタント系女子中高生B	463	—	463（100.0）	—	15.9	0.9	14	18
	合計（調査対象者全体）	6620	2390（36.1）	4184（63.2）	46（0.7）	27.4	19.6	12	93

歳ということからも、教会や寺院には成人期や老年期の人たちが多い現状が見て取れるのではないかと思います。

II　“救いの体験”の有無による主観的幸福感の違い

以上が調査の概要ですが、ここからは私自身が今回の研究成果報告書にまとめたものを報告させていただきます。とくにここで調査したキリスト教に関わる人々の救いの体験と主観的幸福感というテーマは、A-1研究会「脳神経科学とポジティブ心理学」のテーマにも重なると思いますので、私の経験も含めて少し詳しく報告させていただきたいと思います。

まず「救いの体験」の有無に関する質問項目で「あなたには『救いの体験』がありますか?」と尋ね、「ある」「ない」「わからない」から選択してもらいました。ここの注で「『救いの体験』とは，キリスト教において、自らの罪を悔い改め、イエス・キリストを救い主として信じ、自分の罪が赦されることを指しています」としています。この定義については、博士論文執筆の際に知り合いの牧師に間違いがないか見てもらい、おおよそそうだろうという確認をとっています。

クリスチャンの方たちにとっては言わずもがなのことだとは思いますが、八木谷涼子さんは、「クリスチャンが『救い』というときは、貧しい人がお金持ちになったり，病気が治ったり、悩みが解決することをさすわけではない」と言われていて、いわゆる新宗教でいう貧病争とは違うということですね。「永遠の滅びから永遠のいのちに移されること、すなわち死後は地獄に堕ちず、天国で永遠に生きられる、という確信をもつことをいう。人によっては、イエスを受け入れて、罪を悔い改め、新たな人生を歩み始めたことも「救われた」と表現する」と言われています[27]。もうひとつ、いろいろなところで研究報告をさせていただくときの説明として、「救い」とは「イエス・キリストのもたらした救いということこそキリスト教の信仰の核心であって、このことについては教派のあいだに違いはありません」[28]とも言われています。

他方、教派・教団等によって「救い」の捉え方にさまざまな違いもあります。カトリックの場合、根底では上述のとおりなのですが、それを「教会という組織（教会がその体験を担保する）」から救いを捉えています。他方私が関わった福音派のホーリネス系の教会では、「個人の信仰（個人の自覚的な体験や信仰告白）を強調する」というふうに、それぞれの違いがあります。

そのようななかで今回の質問項目の結果、次のような回答が出てきました[fig.02]。

27｜八木谷涼子『なんでもわかるキリスト教大事典』朝日新聞出版、2012年

28｜百瀬文晃・徳善義和「具体的な違いとその意味」（百瀬文晃・徳善義和編『カトリックとプロテスタント—どこが同じで、どこが違うののか』教文館、1998年、139－189頁）

［fig.02］
救いの体験の有無

	体験あり	体験なし	わからない	合計
カトリック信者	38（57.6）	8（12.1）	20（30.3）	66（100.0）
カトリック宗教指導者	58（95.1）	0（0.0）	3（4.9）	61（100.0）
プロテスタント信者	658（88.8）	26（3.5）	57（7.7）	741（100.0）
プロテスタント宗教指導者	107（100.0）	0（0.0）	0（0.0）	107（100.0）

まず救いの体験があるかという質問で、カトリックで「ある」は、信者38（57.6%）、カトリック宗教指導者58（95.1%）でした。宗教指導者は司祭修道者・修道女の方たちなのですが、「わからない」が3人いました。他方、プロテスタントの信者では、およそ658（88.8%）が救いの体験が「ある」、「ない」が26（3.5%）と少なく、「わからない」が57（7.7%）。プロテスタント宗教指導者は107人すべてが自分には救いの体験があるという結果でした。

今見ましたように、宗教指導者とは異なり信者については救いの体験が「ある」を選択している回答者が多いのですが、ばらつきもありました。信者については、カトリック、プロテス

タント共に「救いの体験」の有無にばらつきがみられたことから、カトリックおよびプロテスタントの信者を対象に「主観的幸福感」――ウェルビーイング、自分がどれだけ幸せであると思っている――を検討したいと考えました。

主観的幸福感は、今回の問5に相当しますが、伊藤らが2003年に主観的幸福感尺度を以下のように5領域（15項目）につくっています。

・人生に対する前向きの気持ち（3項目）
・自信（3項目）
・達成感（3項目）
・至福感（3項目）
・人生に対する失望感（3項目）：反転項目
　＝結果としての健康感（15項目）

各項目の選択肢は4段階評定（1-4点）です。分析では、15項目の合計得点を「主観的幸福感尺度得点」として、得点が高いほど幸福感が高いことを意味しているかたちになっています。

そして主観的幸福感の違いを検討するために、独立変数として下記の6つの群に分けてみました。

①カトリック体験あり群
②カトリック体験なし群
③カトリック体験わからない群
④プロテスタント体験あり群
⑤プロテスタント体験なし群
⑥プロテスタントわからない群

そこでの主観的幸福感尺度得点を従属変数として、その得点の差異を統計的に検討することになりますが、1要因分散分析という方法で、その得点の差異を統計的に検討しました。

その結果をまとめたものがfig.03です。プロテスタント・カトリックのそれぞれを、あり群・なし群・わからない群に分け、その結果、どのような統計的差異が見られ、さらにその中でどういう違いが見られたかというのがこれになります。カトリック体験あり群とプロテスタント体験あり群が、プロテスタント体験なし群、わからない群よりも得点に有意に差異が出ました。この2つに分けられた4つの群に関しては、偶然ではない、おそらく体験の有無・わからないの違いがその差異として見られただろうといったことが言えます。ちなみこのカトリックのなし群・

［fig.03］主観的幸福感尺度（SWBS）得点の平均値（標準偏差），人数，分散分析結果

	カトリック体験あり	カトリック体験なし	カトリック体験わからない	プロテスタント体験あり	プロテスタント体験なし	プロテスタント体験わからない
SWBS	47.18（5.88）	44.63（2.50）	44.70（5.97）	46.45（6.03）	40.68（8.83）	41.09（7.32）
	38	8	20	627	25	57
*F*値（自由度）	多重比較［Tukey法］					
11.90**	カトリック体験あり，プロテスタント体験あり ＞ プロテスタント体験なし，プロテスタント体験わからない **					
（5,769）						

** $p < .01$

わからない群は有意差がなく、いわゆるどちらでもないといったかたちの結果になったということです。私はこちらのほうに着目してみました。本来ならば、あり群のほうに着目するわけですが、私は体験なし群・わからない群に着目して考察したいと考えました。それは自分の経験からも発しています。

カトリックの共同性とプロテスタントの個人性

カトリックとプロテスタントの救いの捉え方には違いがあります。カトリックは教会という組織がその体験を担保する。プロテスタントは個人の信仰、自覚的な体験や信仰告白を強調する。八木谷さんはおもしろいことを言っています。「ローマ・カトリックには、安定と連帯感がある。世界的な組織、緻密な法典、背後にある権力と威信」「プロテスタント信者を、天国に向かって懸命に手こぎのボートをこぐ人にたとえれば、カトリック信者は巨大な客船の乗客とも形容できる」「気にかかることも『ゆるしの秘跡』で告白できる精神安定効果は大きい。…（中略）…教会の教えに従っている限り、真の「絶望」はない」。プロテスタントはカトリックに比べて厳しいところがあるということが言えるのではないでしょうか。

次に、信仰を保証・担保するものとして、カトリックは「教会という組織」が個人の救いを保証する。ゆえにカトリックの信者は「自らの救いを教会が保証する」との教義に対して個々人が同意することが問われるという面があります。それに対して、例えば私自身も経験したホーリネス系の教会では、最終的に求められるのは「個人の信仰に対する主観的な判断」で、自らの信仰を保証するのはあくまでも「自らの主観的な判断」になります。ホーリネスを含む福音派のプロテスタントには聖書信仰という言葉があって、人間の感情は変わりやすいので、聖書の言葉を客観的な神の確証として信じなさいと語られます。しかしその聖書の言葉を信じるということも個人の判断で、結局依拠するところは個人の判断になるという面があります。

そのようななかで教会に通っていると、自分の罪やけがれの問題が意識され、自分には「救われた」という確信をもつことができない、そのような状況は内面的にもひじょうに厳しいものがあるように思います。私の場合は、こうした状況のなかで神学校に入学して寮生活のなかで改めて信仰というものが問われたときに行き詰ってしまい、日々、もがき続けたのですが、それでも答えが出ず、とうとう精も根も尽き果ててしまった。そのような状態の私を見て、院長に「あなたは今すぐ帰りなさい。これ以上ここにいたらあなたは壊れます」と言われて、そこから闘病生活が始まり、紆余曲折のなかで現在の研究へとつながっていくのです。こうしたことがすべての要因ではないと思いますが、このような側面も今回の結果に現れているのではないかと、自分の経験からも感じています。カトリックの体験なし群・わからない群が他のすべての群に対して有意な差異がみられなかったのは、やはり「教会という組織」に依拠する土壌が現れた面があるのではないかと思っています。

人間の営みとしての宗教／スピリチュアリティを実証的に捉える

自分の体験をお話ししたのは、キリスト教やその体験の有無の良し悪しを言うためではなく、それぞれの宗教やその体験の意味するところが個人個人にどのように関わり影響していくのかを考えることに意義があると考えるからです。ですから私たちが刊行した本[29]でも、心理学は神の存在証明や地獄／天国の有無を証明するといったことには踏み込んでいません。私たちはあくまでも“人間の営み”としての宗教、宗教性、スピリチュアリティがどのように影響し

29｜松島公望・川島大輔・西脇良編著『宗教を心理学する―データから見えてくる日本人の宗教性』誠信書房、2016年

ているかを調べていて、人間が神をどのようにイメージするかとか、小さいころからどのように宗教性が萌芽して神という存在をどのように形成していくかといったことを見ていきます。前のディスカッションで河幹夫先生が“地べた”の議論ということを言われましたが、そこでは、地べたでもがいていくような“人間の営み”に、宗教という要因がどう関わっているか、“人間の営み”としての宗教、宗教性、スピリチュアリティを丁寧に掬い上げて、それらを実証的に（調査データを基づいて）捉えていくことをしています。

そうしたなかで日本人の宗教性／スピリチュアリティの諸相を捉えるためには、何が必要なのかということです。今まで、日本人の宗教性／スピリチュアリティを捉えたといっても、それは一種の俗説、ステレオタイプ、レトリックであった可能性もあります。これは知り合いの宗教学者・歴史学者の先生が言われた言葉で、自己反省も含めて宗教学における研究は厚い記述だったけれどもレトリックはなかったのかと。そこで必要になるのは、改めて実証的に調査データに基づいて捉えることの意義ということになります。

そこでは第一に、調査方法論（研究法）の厳密さが必要とされます。数量的研究（数量的データ）であろうと、質的研究（質的データ）であろうと、調査方法（手続き、分析のプロセス）、調査対象者、調査時期、質問紙の構成、データ分析などを厳密に、科学的根拠に基づいて行っていくことが求められます。この部分は、実験心理学や物理学などからみれば、まだ恣意的であったり甘さがあるかもしません。とくに次に触れる統計的な部分については、いろいろな操作ができるという点で、物理学などからするとひじょうに甘いことも踏まえていますが、それでも調査のプロセスを詳細に記述して追試できる水準にする。それによって、データの妥当性、信頼性を担保することが、そのまま「確かな研究結果」につながっていくと考えます。

第二に必要なことは、心理統計法の活用です[30]。最近、統計学は最強、絶対といった本が出ていて、それは言い過ぎであろうと思いますが、心理統計法を活用することにはやはり大きな意義があります。具体的には、（1）大量のデータを認識可能なレベルまで情報圧縮し、データ全体の特徴を効率よくまとめることで、一般性の高い研究結果を得ることができるようになる、ということです。例としては、記述統計（度数分布表、代表値、散布度、相関係数など）です。

もう一つは（2）少量のデータから大量のデータの特徴を推測し、一般性の高い研究結果を得ることができる、推測統計を用いた方法（統計的仮説検定、x^2 検定、t 検定、分散分析など）で、これは私たちが主に行っているものです。なぜかというと、日本人全体についての全数調査は国勢調査しかありませんので、全体がどうであるかについて私たちは推測するしかありません。そのため少量のデータから大量のデータの特徴を推測して、一般性の高い研究結果を導き出す必要があるためです。

30｜川端一光・荘島宏二郎『心理学のための統計学入門―ココロのデータ分析（心理学のための統計学1）』誠信書房、2014年

新たな連携・協同へ――概念・実証・現場をむすぶ

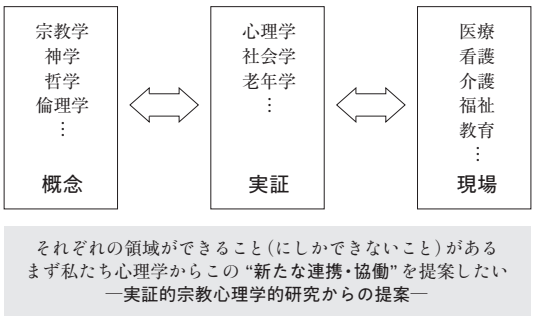
実証的宗教心理学的研究の実証的アプローチが一般性の高い研究結果を提供できるというお話をしてきましたが、ここから実証的宗教心理学的研究からの提案――お願いでもあるのですが――が可能ではないかと思っています。

今の社会では、宗教性／スピリチュアリティにまつわるさまざまな現象や課題があります。東日本大震災の被災地では、幽霊なども含むさまざまな現象やエピソードが伝えられていて、宗教学などではそうした現象に肯定的な研究も増えています。またカルトの問題もずっとあり、

私も大学で学生相談を担当していますが、ひじょうに難しい問題です。さらに宗教教育にまつわる種々の問題や、スピリチュアルブームを含むさまざまな問題が“人間の営み”の中に横たわっています。そうした課題に対して、実証的宗教心理学的研究を行うことにより一般性の高い研究結果を提供することができ、取り組むべき課題に対して有効な手段となりうるのではないかと考えています。日本で実証的宗教心理学的研究は「沈滞している」と言われてきました。沈滞にはいろいろな要因があるのですが、今回の科研費研究グループのほかに、宗教教団でも私たちのしていることを理解してくれる方たちが出てきたり、人文社会科学系の人たちで実証的なアプローチに関心をもつ人が増えてきたりしています。こうした実証的心理学的研究の浮上・活性化こそが“日本における宗教性／スピリチュアリティ研究のさらなる発展、底上げ”につながっていくのではないかと思っています。

fig.04は、実証的宗教心理学的研究からの新たな連携・協働の提案です。宗教というテーマはとても深遠であると思います。その深い部分を考察して整理していかないとひじょうに浅いものになってしまいますが、実証的アプローチだけでは深い部分まで掘り下げることができません。なぜかというと、常に調査を行うという前提で動いているので、調査でできるレベルの構成概念の検討しかできないからです。その部分では、哲学・思想分野で深く掘り下げてきたものを援用していくことが必要になります。それぞれの領域には、そこにしかできないことがあります。概念で掘り下げてきたものや実証で明らかにされたものをどのように現場に活かしていくか。その現場に活かしたものをフィードバックしてもらい、そこで使えないものがあったとしたら、それをどうするかをまた検討していく。心理学で宗教という深遠なテーマについて明らかにできることは高が知れている。でもどこまでできるか追求したい。だからこそ現場の声を聴きたい。そして深く学んでいる人たちから、私たちがどのようなかたちでエビデンスベーストでできるかについて耳を傾けていきたいと考えています。

［fig.04］新たな連携・協働の模索



以上のように皆さんとはまったく違うフィールドなのですが、私のほうでは今こうしたことに取り組んでいて、これからも広げていきたいと思っています。最近は、宗教性とアイデンティティと主観的幸福感をテーマに、エリクソンのアイデンティティ概念をもとに実証的な研究をしている方と一緒に共同研究も始めていて、先述の連携・協働が広がっているということも併せて報告させていただければと思います。

Discussion 2

現場・制度と学問の乖離

稲垣久和　冒頭に私の発題とは階層が違うということで「地べた」という言い方をされて、fig.04の「実証」の部分をされているわけですが、右側の「現場」と左側の「概念」の連携・協働の模索をされているという意味では、まさに分野横断的なこの研究会にふさわしい内容で、大変おもしろくお聴きしました。しかし本当に根気の要る、またお金のかかる調査研究ですね。

松島　はい。科研費が採択されると思いませんでしたが、いろいろなタイミングが噛み合って実現したと思っています。逆にこれだけの調査ができたことで、心理学や今まで宗教心理学に距離をとっていた他の分野の人たちも目を向けられるようになって、例えば心理学のなかでも主流のアイデンティティ研究の人たちからも声を掛けられるなど、連携・協働が生まれてきています。

松島公望

河幹夫　2、3年前に松島先生と聖学院大学で議論したとき[31]にも思ったことですが、実証ということで私の関わってきた福祉などの世界のことを言うと、私が在任していた厚生省が国会に提案して制度をつくる場合、そこに関わってきた人間として分かっているのは、概念の世界からの応援はまったく受けていない、ということなのです。また現場や実践の場からのデータももらっていない（データがない）のです。そのなかで厚生省は制度を先見的につくっている。それについていろいろな議論があるわけですが、実践の世界はどうしていきたいのかとか、概念や理念の世界から言うとどうあるべきなのか、そうしたことが社会保障の世界では、議論されているようで実は議論されてこなかった。

河幹夫

ご本人の前ですけれど、私にとっては、その概念みたいな世界を、しかも介護などの領域について語ってくださった人に出会ったのは稲垣先生が本当に初めてでした。私は介護保険制度をつくるなかでいろいろなことをしてきましたけれども、介護とはなにかということを、宗教学・哲学・倫理学から語った人はいませんでしたし、実践の場からも誰も語っていなかった。介護は看護となにが違うのか、さらに看護と医療とは?といった議論のなかで、介護保険制度をつくるというのはどういうことなのか、制度屋としてはとても悩みが大きかったのです。

制度をつくる際、よく憲法に基づいてと言われます。しかし、憲法には内閣や裁判所といったことはけっこう細かく書いてあるのですが、憲法9条でさえ少ししか書いていなくて議論が混乱しています。社会保障は憲法25条に書いてあるというのですが、読んでいただければわかると思いますけど、あの条文をじっと読んでも、憲法から制度なんてできるわけはない。とすると、日本の社会保障制度、社会福祉制度というのはいったいどういう学問体系や理念、思想から生まれているのかと考えると、実は空白なのです。経験学としてなにかはあるのでしょうが。そういうことから言うと、松島先生のおっしゃった実践学の世界に関わる問題を、宗教学も心理学もそうですが、日本の社会は議論をしてこなかったのではないかと思うのです。

松島　そう思います。最初の稲垣先生の話を聞いていて感じたのは、法律は個人の部分が多いのですが、逆に共同・協働の部分をつくりやすいのが宗教性やスピリチュアルで、先ほ

31 ｜窪寺俊之編著『スピリチュアルケアの実現に向けて―「第18回日本臨床死生学会大会」の取り組み』（スピリチュアルケアを学ぶ 4）聖学院大学出版会、2013年

どの概念―実証―現場を一本の線で連携できるかというと、他の概念ではいろいろと難しい事柄が多いと思うのですが、スピリチュアルケアの場合、必然的に哲学・思想などの概念にもケアの現場にも関わっていて、両者を繋ぐのが実証なわけです。河先生が言い得て妙だったように私たち心理学の領域においてはデータという資源を有している面があるのですが、スピリチュアルケアという概念を使うことによってもっと大きな全体を見ることができると思います。この分野では、今日ケアに行ってきましたという人たちと関わることができ、その人たちの声から始まりますが、そのことはこの分野の応援団を増やすことにもつながると思っています。

また、ここでの宗教、哲学に関わる深遠な学問の世界の言葉も、経済・法律・社会科学にいきなり繋ぐのはむずかしい。人文科学と社会科学の間で議論をする叩き台がなければいけないのですが、そこにスピリチュアルや宗教性というものが通じていると思うのです。その際、ではスピリチュアルや宗教性とはなにかということを実証的なレベルで定義していく必要があるのですが、その点では自己卑下して言うわけではありませんが、やはり調査レベルでは浅いのですね。河先生と3年前にシンポジウムで交わした議論でも、エビデンスがあって、その先に法律があって制度ができるというふうに組み立てていかないと結局絵に描いた餅でしかないと、妙に同意しながら終わったのですが、そのところに繋がっていくと思います。河先生からすると稲垣先生の議論は絵に描いた餅にしか聞こえないとしても、稲垣先生のされている議論も、この構造を踏まえるなかで先生の積み上げてきたことが見えてくると、実はここに繋がっていく。先生のされていることをどうデータまで落とすことができるのか。それが河先生と稲垣先生のひとつの接着剤になるのでは、とお聞きしていて感じました。そういう意味で、スピリチュアルや宗教性が、われわれ日本人や人間の生き方を考えるとても大切な概念になっていて、連携・協働のためのとても大切な魔法の言葉になるかもしれないと感じています。

稲垣久和

稲垣　まったくそのとおりで、結局、スピリチュアルケアに限らず、ケアというのは、赤ん坊がオギャアと生まれた時から始まってしまう、われわれのものすごく身近にあるもので、誰もが体験している。そういうみんなの体験のうえにケアというものはあるし、制度も、現代では国の福祉政策などがないと生きていけない。概念のことを言えば、日本には概念というものはほとんどなにもなく、マイノリティもいいところで無視されています。ですから今日のお話のように評価してくれるのはすごく嬉しいのです。ですからまさに連携が必要で、一人では絶対にできませんので共同作業がものすごく大事になってきますね。それはまさに社会性というか、コミュニティの大きな部分ではないかと思います。

松島　河正子先生から、まず愛というものがあって、そこでいうケアはスピリチュアルケアというよりももう一般のケアである、という現場からのお話をお聞きしましたが、でもそこにあえてスピリチュアルという言葉を付けるということ、これは私たちの心理学の領域からは見えてこないわけです（23頁参照）。やはりそうしたことは現場でケアを必要とする人を目の前にしているからこそ出てくることであって、役割分担ということでいえば、それはわれわれの仕事ではないと思うのです。そうした現場において先生方が積み上げられたものの中からいろいろ具体的に示唆していただけば、われわれはそこからデータをつくることができるし、それらの分析結果を現場にフィードバックしていくといった構造をつくることができると思うのです。

日本における概念・理念

河（幹）　稲垣先生のお話に関連して、日本人は憲法というものを、実証とか制度に関することと思っているのか、概念・理念に関することと思っているのか?――私は所詮、制度とか

実証に関することだと思っているのですが。最近は立憲主義という言葉をよく聞きます。私も大学は法学部ですが、大学時代には立憲主義という言葉を一回も聞いたことがなかったのに、皆が言い出したのです。そのとき思ったのは、日本社会で概念というのは“ご託宣”なのだということです。皆がいろいろと考えるものではなく、憲法づくりに強く関与したGHQなのかもしれませんが、そのご託宣が日本の社会に概念になって、そこで思考停止するものになっているのです。松島先生がおっしゃるような実証や現場の世界との繋がりがなくて、「総理が言ったじゃないか」みたいなことだけで動いていく変なかたちになっている気がします。それと同じように、稲垣先生のおられる哲学の世界では、アリストテレスやアウグスティヌスがこう言ったというご託宣カードが概念というものであるかのように見えてしまうのです。

稲垣　近代化のなかで西洋からいろいろな熟語を導入し、本来知を愛するという意味のフィロソフィーを哲学と訳したことについていろいろな議論がありますが、まさに輸入なのです。それに対して例えばフッサールという数学者出身の哲学者は、ひじょうに厳密な数理計算によって議論をした人ですが、その結果至り着いたのが「生活世界（Lebenswelt）」という概念なわけです。子供でも年寄りでもどの地域の人にもみんな生活があるわけで、そこから哲学が始まるというのは私にとってショックでした。概念を輸入して、アリストテレスやカントなどが哲学だとみんな思っているわけですが、そうではなく、やはり現場から始まっていて、私の場合の哲学はそのようなものだと思っています。そういう意味ではおっしゃるように、まさにすべてスピリチュアルケアに繋がる概念ではないでしょうか。

河（幹）　先ほどの立憲主義の議論にしても、私は本当に日本社会の議論の仕方はひどいなと思っています。憲法学がというよりも憲法についての一般の議論ですが。

稲垣　それは現政権があまりにも一強体制で、安保法制などを多数決で無理矢理に通してしまったので、憲法学者が立憲主義というものはこれではいけないと言い出し、そこから多くの人もいろいろと言い出すようになったのですね。

森清　それらの法律が現場や生活者を守ってくれないと思ったときに、憲法を使わざるをえなかったわけです。

森清

河（幹）　憲法25条で生活者を守るというのは具体的にどんな場合ですか?

森　例えばマンションのトイレが壊れて、大家さんはおまえが壊したのだから借り主が直せと、借り主は自然に壊れたのだから大家さんが直せといったまま、何年ものあいだトイレが使えないので近所の喫茶店で用を足している人がいたという場合、これは健康で文化的な最低限度の生活を営む権利という点ではさすがに憲法違反ですから、われわれが憲法25条を持ちだしてこれを指摘すれば市役所も動かざるをえない。法律では何も守ってくれないですよ。だから憲法を出すというのは最後の手段なのですね。

河（幹）　でもそういう裁判例はゼロですよ。憲法違反だと言う人は昔から何万人といますが、憲法違反だと言うのは、「俺は好きじゃない」と言っているのと実は変わりがなくて、憲法学はマンションのトイレの件とは関係がないのではないですか。

森　市役所は動いてくれますけどね。

河（幹）　それはまさに「市役所はなにをやっているんだ!」と言ったのと同じだからですよ。

森　でも憲法を出す前までは市役所は動いてくれなかった。

稲垣　話を戻すと、政権側が今の9条の平和主義を壊すようなことをして、安保法制で例の集団的自衛権についても強引に決めてしまった。だから仕方がないから、「それは権力者の横暴だ」と言っているわけです。じつは権力者を縛るのが憲法であり、それが立憲主義なのだ、という主張のなかで立憲主義という言葉が出てきたわけです。要するに、問題は権

力者の横暴にあるわけです。

河（幹） ただ先ほどのトイレの話に限って言えば、憲法ではなく法律で争えば済むのです。もっと言えば、法律で争うのであれば憲法を使っても争えないのです。なにを言おうとしているかというと、民主主義は制度の議論としてするのはよくわかるのです。しかし日本で憲法と言うとき、制度の議論ではなく、概念や理念、もっと言えば“ご託宣”――誰か偉い人が言ったのだからおまえ聞けよ――という話になってしまうのです。そこで憲法を使うのはひどいのではないですか、ということです。

稲垣 日本の憲法の概念は、もともと日本にはなく西洋から入ってきた概念ですから、ご託宣なのです。

河（幹） むしろ明治憲法のほうが、自分たちでつくったので、ご託宣ではないのです。

制度化・イデオロギー化の弊害

稲垣 先ほどの松島さんの調査は、普遍的に人間は宗教性をもっているといったことではなく、あえて日本人の宗教性ということにこだわったわけですね。

松島 こだわったわけではなく、人間の宗教性ということでもよかったのですが、調査する対象があくまでも日本人でしたので、日本人の宗教性ということになっています。それは、学会などで、とくにマイノリティの分野では研究対象とする範囲を明確にすることが求められるためです。大学院で最初に博士論文の構想を発表したとき、「日本人の宗教性と言っても、おまえが対象にしているのはクリスチャンだけじゃないか」と言われたように、ある程度対象を限定したかたちで理論や調査の計画を組み立てていかなければいけないと言われますので、それで日本を強調しているように聞こえてしまうかもしれません。

稲垣 日本人の宗教性を表す概念として、自然宗教はポピュラーな概念ですが、そこには先ほどの憲法の議論のように理念や規範性といったものがほとんどないのです。四季もあり温暖で自然豊かな地域性からきたものかもしれませんが、キリスト教は規範性があるのに対して、日本の特殊性がありますね。

河（幹） そういう言い方ですと、宗教性というものはそもそも排他性をもっていなければいけないと言っているように聞こえるのです。日本人の宗教性は排他性をもっていないから自然宗教だけれども、ヨーロッパではきちんと排他性をもっているから宗教性がクリアであると、稲垣先生はおっしゃっているのですか?

稲垣 私はキリスト者なのでバイアスがかかっている可能性はありますが、やはり日本人は規範性がなさ過ぎるのではないかと思うのです。憲法の理念にしてもそれは言えていて、そのときの勢いである方向に行くことに歯止めがかからないのを防ぐ意味でも、立憲主義ということを言って歯止めをかけようということだと思うのです。

松島 先ほどの稲垣先生のお話のなかで、与える（gift）という部分で、常に対象がいることが前提になっていることは少し気になりました。対象がいることが前提となっていない前提もあるのではないかといったことを考えたとき、イエスだったり仏陀だったりということもあるけれども、常に対象が前提となっているところは、キリスト教的な規範性のようなことが議論の前提になっているのかなと思いました。

稲垣 それはまったくそうではなくて、現象学のいう生活世界を考えると、オギャアといって生まれたときには対象もなにもなくて、お母さんにおっぱいをもらわなければ死んでしまう。だから与えられている。これはどうしようもないのです。

松島　わかります。でもそうなってくると必ず与える対象がいるわけですよね。

稲垣　対象とか言う以前の問題で、生きていく基本の基として、与えられなければ生きられない。それが生活の実感ではないかと思いますが、どうでしょうか。

河（幹）　簡単に言うと、クリスチャンたちは、日本で福祉をするならばクリスチャン以外にはする能力がないと考えてきたわけです。キリスト教福祉関係者はそう言ってきたわけですが、でもそれは違うでしょうというのが私などの当然の議論で、稲垣先生もそのように問題提起をしてくださった。そこにはクリスチャンの福祉に対する考え方に、ある面で排他性があった。あるいは自分たちの正統性を主張してきたわけです。それはおかしいのですが、そのことについての議論が今までほとんどなかったので、稲垣先生が登場してくれたことが私はすごくよかったと思うのです。つまり、クリスチャンで福祉をしている人たちはみんな自分たちが正しくて、他の民衆はいい加減な信仰をもってろくなアクションもしていないと思っているとしたら、それは違うということです。

稲垣　ご存知のように、歴史的に言えば、日本にキリスト教のキの字もないときに、すでに仏教のお坊さんたちが慈悲の心で慈善活動的なことをしていたといった歴史的事実はたくさんあるわけですから。

河（幹）　スピリチュアルの話で言うと、スピリチュアルケアというのはクリスチャン以外はできないとかですね。

稲垣　とはいえ、さっきのスピリチュアリティ、日本人の宗教性というのはやはりスピリチュアルな現象でしょう。

松島　ですからその辺りのところが、キリスト教がどうしてもキリスト教の教義みたいなところにある程度拘束されてしまうのですが、先ほどの宗教的自然観というところでは、そこには対象はないのですね。

稲垣　先ほどの岡部健先生のお迎え現象は、すごく日本人的ですね。

松島　研究グループのメンバーでもある大村哲夫さんなども岡部先生のところにいらして、お迎え現象について心理学的な調査もされていますが、確かにそこはそういう側面はあるとは思います。ただ自分も含めて、聴く側が当たり前のようにユダヤ・キリスト教的な文脈に引き寄せてしまうバイアスがあるように思うときもあります。

稲垣　それは近代的な学問をしている人の独特な発想で、日本の歴史をみれば、大昔から霊とかお化けといったものはものすごくたくさんいるわけで、そこはキリスト教云々というレベルの問題ではないような気がします。

河（幹）　スピリチュアルケアを仮にターミナルケアと置き換えて、ターミナルケアの実践家たちは当然のごとくお迎え現象のような話に直面したときにどうするかは考えている。ですから実践家はこうしたことにとても関心をもっているし、非文明的なことだから無視したり聞き流したりすることは絶対にできない。他方、スピリチュアルケアを学問的・理念的に論じるときは、そんなことはいかがわしい話だとしてあまり扱わない。こうしたギャップが横たわるなかで、岡部先生たちは、これら非科学的なものを無視することなく研究されたわけです。それがないとたぶんスピリチュアルケアというのは説得力をもたないでしょうし、そこできちんと自分なりの経験則を見いださなければいけない。

稲垣先生には以前にお話ししましたが、第二次世界大戦のあと日本のキリスト教会はクリスチャンと確認された人以外は弔わなかった。今回の東日本大震災でも津波で亡くなった人に対して、何教かわからないからそんな人は弔えないと教会は言ったのです。それに対して岡部先生は、教会というのはそういうものですか、と批判されたわけです。神道とか仏教

の人は誰でも弔うと言っているのに、キリスト教会は弔わないのですか、とひじょうにきつくおっしゃった。私はその岡部先生の話は立派だと思うのです。実際にそれから東北地方の教会は弔いに参加するようになった。司祭が神主と僧侶と並んで弔いに参加するようになったのは、これは岡部先生の功績です。その弔いがスピリチュアルケアと関係があるのかどうかよく分かりませんが、その時にさきほどの松島先生の話ではないですけれども、どこまで排他性を主張するのか。なにもかもゴチャ混ぜでいいとは私も思いませんが、その人が何教かわからないと弔わないというのは基本的に間違っていると思います。

稲垣　マザー・テレサはどの宗教でも隔てなく弔うわけですが、そのようなキリスト教の隣人愛のイメージは、素朴に日本の人たちも分かっています。

河（幹）　一般の日本人は分かっていても、牧師さんが分かっているかどうか。

稲垣　カトリックとプロテスタントの違いが話に出ましたが、日本の場合はプロテスタントがおかしい点があって、そこには制度化から来る問題があると私は思います。制度とはなにかという問題はありますが、制度化され過ぎてしまっていることでおかしくなる。

松島　制度のベースになるのは教義で、聖書ではなく教義の部分が制度に影響していると思います。

稲垣　それは教義というよりイデオロギーだと思うのですね。

松島　まさにそうですね。結局人間の営みなのですが、人間の営みがバイアスをつくってしまうことの自覚がないということも含めて人間の営みなのです。

稲垣　教義と言われましたが、フッサールは哲学者ですから、理論化するという行為の危険性があって、それを脱構築する必要があると言いました。理論化するという行為をまず括弧に入れる。そうするとなにが見えてくるのか。

松島　日本のキリスト教、少なくとも日本のプロテスタント（福音派）の人たちはその辺りの自覚がないことの問題は大きいと感じていて、稲垣先生のように理論化したものを括弧に入れられる人がどれくらいいるでしょうか。

稲垣　ご存じのようにキリスト教も、イエス・キリストの教えをギリシャ哲学を借りて、2-3世紀かかって教理をつくって（理論化して）いきました。しかしイエス・キリストの行為は理論ではなく、現実にそういうことをしましたという物語です。理論化を脱構築しない限り、それはイデオロギーになってしまうのです。

松島　その理論化、イデオロギーが、先ほどの排他性の問題に繋がっていると思うのです。

稲垣　イデオロギーの代表のように言われる共産主義でも、イデオロギー化によって粛清などの恐ろしいことも起こりました。キリスト教は、紀元1世紀のイエスの活動から300年くらいしてようやくローマ・カトリック教会が立ち上がってくるわけですが、その前の段階の教会というのはけっこうアバウトで、先ずイエスをキリストとして、そして主（キュリオス）として礼拝したことが中心です。洗礼というのも、教会が制度化・組織化されたときのひとつの儀式として導入されたものです。本来の信仰は、先ず神の霊の力を「与え」られて信じるところからスタートするのではないですか。

現場と実践を言語化する

石野徳子　スピリチュアルケアということが言われる以前でも、看護教育を受けている学生は、患者さんあるいは家族に対しての、愛とか、思いやりとか、そういうことは教育されているのですね。ですから、どんな場面にあったとしても、精一杯一人ひとりは思いやりを多くの人たち

はもっているのですよ。今、あらためてスピリチュアルケアということについての概念を学習していくなかで、実際にはやっているのですが、そのスピリチュアルケアということの概念化にも医療に携わる者がもっと関わっていくと、そのやるべきことが明確になると思うのですが、医師も含めて、スピリチュアルケアの概念化を教育する側も実践の側もやっていくと、さらにこの考え方が浸透していくのではないかと思います。

稲垣　小学校・中学校・高校、いろいろなレベルで教育が大事ですね。

松島　その教育をするためにも、その真ん中にある人の営みの姿を客観的に伝えるための素材をつくっていく必要があるのですが、教育も制度も含めて今は少し弱いかなとは思います。

石野　教育を受ける人たちも、家族の中のコミュニケーション不足であったり、絆をつくるとか、あるいは注意されて育つという、そういうものの基本が残念ながら今はかなり薄れていると思うのですよ。ですから、後になって教育を受けたとしても、親にも注意されないことになんで注意されなければいけないのかということで、本当に挫折経験のない人たちが今は多くなっていますので、そういうものを、家庭教育なのか、あるいは地域の中で困った人がいたら助け合うとか、そういうところがどうも欠落しているように思います。ですからかたちができたとしても、根底の価値観ということに対してもっと大きな問題があるような気がします。だから経済的な豊かさは確かにあるのかもしれませんが、心の貧しさというのは本当に私が子どもだった頃よりもずっと今のほうが貧しいと思います。自分だけよければいい、自分の試験の点数だけがよければいいとか、自分、自分で、自分がいい成績をとっていたとしても、本当に困っている人に対してどうするのかという、なにかそういう根底の部分にどうも問題があるのではないかと。

河（幹）　その根底の部分に、実は昔は宗教というものがあったのではないかという議論もあるわけです。

森　創価学会にしても立正佼成会にしても信徒団体なのですよね。キリスト教は信徒団体というのはあまりない。だからヒエラルキーがそこにできてしまったりして、コミュニティとしてちょっと歪んでいる。松島先生の調査も、ホーリネスではなく改革派でしたらああいう有意差は出なかったのではないかと思うのですね。

松島　その点は、一つひとつの教団・教派の違いを考慮したうえでそこから積み上げていく方法でないと、十把一からげに見てしまう部分がありますし、そこをきちんとすることで、ルーテルにはルーテルのといったような教派による違いや特徴が出てくると思います。

森　今、リハビリテーションのほうはICFといって、参加をゴールにするという、これはもう国家試験にも出るくらいなのですが、参加というのはなにかというと、コミュニティへの参加であったり、さまざまな社会活動への参加だったりします。うちの母親が大腿骨・頸部の骨折で寝たきりになったところ、うちの病院に連れてきて、死んでもいいから手術してくれといって手術をしたのですが、認知症があるので、手術をしたことを忘れて、歩いたらいけないと言っているのに、日曜日になるとタクシーを呼びだして教会に行って、帰りにファミリーマートに寄って4万円の買い物をして帰ろうとするわけです。そこでファミリーマートの店長から私が呼びだされて、4万円の買い物をしていいですかと言うので、ダメですよと。でも1時間経ったので、冷蔵庫から出して30分経ったものは買ってくださいというので、しょうがないから2万円払って帰って来ました。でも彼女としては教会に行ったり、ファミリーマートで買い物をするということが生きることの意味になってくるわけですね。だからコミュニティというものをもっと柔軟に、今はコンビニもコミュニティだと私は思うので、地域のコンビニと連携しながらうまく解決して、いつも週に1回来るおじいちゃんが来なくなったからケアマネに連絡してくださいとかいう話をすると、けっこうコンビニも動いてくれるのです。これは地域包括ケアと言うのですが、広い意味

でそういったことをやっていくのも現場としておもしろいのですけど、それにふさわしい理論や概念をぜひ稲垣先生に頑張ってつくっていただきたいと。

稲垣　これはおっしゃるとおりで理論ではない、生活世界の出来事ですよ。

森　現象学の言葉というのは、私は年を取ってから学びましたけれども、本当は医学生・看護学生のときにちゃんと勉強させたほうがよかったのかなと思ったりするのですね。

松島　生活世界というものを説明する人が必要だと思うのです。

稲垣　説明する必要がないからひじょうにインパクトがあるのですよ。みんな生活をしているではないですか。

松島　でもその現状がこうなっているわけですから、そのひとつの示唆として生活世界というものもその姿を言葉にする。私ども研究者というのはある意味で言葉をつくる仕事だと思うのです。説明する言葉をつくるということもひとつの役割だと思いますので、その部分で稲垣先生のように発言力のある方に教会に対してもどんどん発言していただきたいですし、それがもっと届いてほしいですね。

稲垣　いわゆる神学というジャンルと哲学というジャンルが日本では完全に離れてしまっています。ヨーロッパだと喧嘩もしているけれども、絶えず対話もしています。というのは、教理にしろなんにしろ体系化するときには哲学を借りるからです。またあるときには哲学もものすごくドグマ化してしまうわけですが、そういうときに「もっと愛をもちなさい」というように、相互にやり取りをしているわけです。しかし日本は、哲学も弱いし神学も弱いので、まさにタコツボ化してほとんど交流がないのです。

森　やはり新しい現象が起きていますので、新しい言葉を先生方につくっていただけるとありがたいですね。公共哲学の考え方もとても助かっています。つくってほしい言葉として、チェンジ・エージェンシーという言葉があります。これは、さまざまな状況が変わって変化しますよね。そういうところで訪問診療・訪問看護が入ります。例えば ADL（日常生活動作）が落ちる、認知症が進む、ガンが発見されるといったさまざまな変化が伴うところで医療者が関わっていく。そうした変化が伴うところで関わる人をチェンジエージェントと言って、もともと経済用語だったように思いますが、最近は慢性疾患のとくに看護の分野でこれを使っています。いい日本語がなくてチェンジ・エージェンシーと言っていて、説明するとみんなそこで眠ってしまう。そういうさまざまな状況でいろいろな言葉や概念を紹介するのはいいのですが、適切な日本語がないのです。変化請負人ではおかしいし、変化屋さんというのもおかしいし。

河（幹）　適切な日本語にするというのは、たぶんいい加減に訳すということをしない限りダメですよね。正確に訳そうとすると日本語にはならないと思います。

森　そうですね。認知症というのもひどい訳語だと思いますが、痴呆よりはいいだろうということで定着しましたからね。

河（幹）　認知症の症は、昔から使われてきた症と同じ意味なのでしょうか。違うのではないかと思うのですけど。ボケではいけなかったのでしょうか。私はボケるほうが好きなのですが。

森　健忘という言葉がけっこう広く使われていた時期もありましたが、1990年代は痴呆という言葉はまったく使いませんでした。それで逆に認知症はこの世からないかのような扱いをされて病気が進んでしまいました。言葉がないと問題を明確にすることもできないですから、やはり必要だったのですよね。

傍聴参加者 A　ホーリネスでは牧師の４分の１から回答をとったと言われましたが、その数字はすごいと思いました。そんなにデータをとったのは初めてなのではないでしょうか。日本の教

会はそういう調査を依頼してもなかなか応じてくれないのではと思うのですが、今回対象とした宗教教団以外でも試みられているのでしょうか。

松島　宗教とアイデンティティの研究では、まだ分析中なのですが、他にも出雲大社教、浄土真宗、曹洞宗、ホーリネス、聖公会といった5つの教団で行っています。調査は私の個人的な伝手から始めていまして、今回の調査でも、松島が苦労しながら頑張っているということで、いろいろな牧師・先生方にご協力いただいています。

ホーリネスに関しては、私の神学校の同級生や先輩・後輩が要職に就く世代になっているので、その人たちが松島が頑張っているからと言って多くの方たちが協力してくださって今回のかたちができました。今もいろいろなところで徐々にフィールドが広がっていて、何十もの教団で調査できるような土台をつくろうとしているところですので、皆さんにもご協力いたければと思います。実際に生きている人たちの声を吸い上げていくのがわれわれ心理学の役目だと思っていますので、またかたちになりましたらご報告させていただきたいと思っています。

Session 15

A-1 研究会

脳神経科学とポジティブ心理学 | 6

2015年11月21日　アイビー・ホール ホーリー館

出席者

浅野孝雄
石戸光
稲垣久和
冲永宜司
郡司ペギオ幸夫
小西達也
小林正弥

〔発 題〕

ポジティブ心理学と公共哲学

小林正弥

前回の研究会[01]に出席された方は、ポジティブ心理学の内容についておわりいただけた部分がかなりあるかと思います。その後、ポジティブ心理学の学会（第４回世界大会）に行き、いろいろな方からコメントをいただいたので、今日はその紹介をしながら、「ポジティブ心理学と公共哲学」というテーマで、今後どのようなことを考えていくかというアウトラインを話します。後半部はまだ着想に近い話です。

01｜本誌14巻02号 Session 03 参照。

ポジティブ心理学の３領域

前回お話したように、ポジティブ心理学は2000年くらいからスタートしていますが、当初から代表者のマーティン・セリグマン（Martin E. P. Seligman）たちは、ポジティブ心理学には3つの領域があると言っていました。１番目は「主観的な感情」です。これが最も知られているポジティビティの話で、楽観主義や感謝といった感情が人間の幸福にどう影響を与えているかという研究です。２番目は「個人の特性や性格」で、前回紹介した美徳や個人的な強みの研究です。世界各地に存在する美徳の理論のようなものを総合的に考察して、６つの中心的な美徳を抽出し、それらや強みについて個別的な研究が行われています。３番目が「制度」で、ポジティブな制度とはどういうものかという研究や、企業や労働、政治などに関する研究です。

言うまでもなく、この3つの領域はみなとても重要です。しかし実際には、これまでに最も発展している領域は１番目で、続いて２番目なのですが、この両者の関係にはさらに研究が必要ですし、３番目の制度の研究は、企業や教育について始まっているものの、本格的な発展がさらに望まれるところです。とくに、２番目の個人の特性や性格という領域は、私が最も関心をもっている美徳の議論ですが、これに関しては、セリグマンや亡くなったピーターソン（Christopher Peterson 1950-2012）たちの重要な大著『人格的強みと美徳』（2004年）をもとに、実際に経験的に計測する研究が進展していて、同書で抽出された6つの美徳や強みのリストに対して、少し違うリストを提案したり、その相関を調べたりする研究は進んでいます。しかしながら、１番と2･3番の関係を並列的に並べている部分が多く、理論的にも経験的にも研究がまだ進む必要があると推測していたのですが、今回の世界大会で専門家の方々の報告を聞いたり議論したりして、ますますその印象を強めました。

３番目の制度に関しては、ビジネス方面での展開が活発に行われていて、実際の現場でも応用されています。また、教育現場でも実験的に導入して進展しますが、いずれも個別の制度についての研究で、必ずしも社会全体の制度の研究にはあまりなっていないと思います。

第４回世界大会は過去３回よりも規模が大きく、1200人集まりました。参加者は、研究

者と大学院生、それからプラクティショナーという実際のカウンセリングやコーチングをやっている人たちという三者三様の立場の面々です。最終日にポジティブ心理学の創始者の1人と言われるチクセントミハイが基調講演をし、最後に学会の中心人物の1人であるパウェルスキ（James O. Pawelski）が壇上に上がりました。チクセントミハイは、これまでの15年のポジティブ心理学の成果は大きな意味があるが、まだスタートラインに過ぎず、次の大きな課題として社会や公正の問題を指摘していました。パウェルスキはポジティブ・サイコロジー・センター[02]の運営の中心にいますが、私がいちばん親しくしている人で、もともと哲学者なので、哲学（など人文学）とポジティブ心理学の関係を大きなプロジェクトとしてスタートさせたいと言っていました。

02 | Positive Psychology Center https://ppc.sas.upenn.edu/

このように、社会や公正などのマクロな問題との関係は、ポジティブ心理学でも次の新たなフロンティアだと認識されていますし、今、それに着手しようとしている段階だと言えます。社会や公正の問題は、公共哲学、あるいは政治学や経済学がこれまで議論していた領域であり、そもそも私はこの観点からポジティブ心理学に関心を持ったので、ある意味、ポジティブ心理学内部からの動向と私の関心とが一致してきている部分があると思い勇気づけられました。千葉大学でも、公正についてのプロジェクトを政治、経済、法律の先生方で立ち上げ、私や石戸光先生はその1つのセクションで、幸福と公正についてこれから研究しようと考えているところです。

福利型＝功利主義が主流のポジティブ心理学

それでは、ポジティブ心理学と公共哲学の関係について考えていきます。

公共哲学は政治哲学とほとんど同じ意味で使われていることも多い言葉ですが、私はマイケル・サンデル（Michael J. Sandel）に倣って、政治哲学や公共哲学を、福利型・自由型・美徳型という3つに大きく分類しています。福利型は、利益や欲望、快楽などを中心に見ていくような流れで、功利主義がその典型です。それに対して自由型は、人間個人の自由や権利を中心にする考え方で、それが福祉の権利を主張するリベラリズムと、所有権を重視するリバタリアニズムの2つに分類されます。そして美徳型は、美徳や善き生を強調するコミュニタリアニズムです。

ポジティブ心理学の専門誌などをリサーチしてみると、ポジティブ心理学は幸福を実現するための心理学という理解が強く、基本的には功利主義との関係を議論してきたことが多いようです。功利主義をごく簡単に言うと、1人ひとりの幸福を数量化して全員の幸福を合計できるという話です。功利主義が強い西洋では、幸福研究でもその傾向が強く、ポジティブ心理学と功利主義の関係がひじょうに近いと理解されている面があります。自由型の権利の話が出てくることはあっても、さほど深くは議論されていません。自由型では、今日では価値観や世界観が多元的になっているのでそれは脇に置いて、正義の問題を「権利」で考えていこうと考えるので、人間の生き方の問題、つまり感情や心理の問題にはあまり触れない。ですから幸福研究やポジティブ心理学では、その議論があまり出てこないことになります。私はポジティブ心理学の最近の動向について、福利型の功利主義の流れで理解するよりも、むしろ美徳型のコミュニタリアニズムの議論で理解していくべきではないかという考えなので、自由型の話は最後に少し触れる程度にとどめます。

ヘドニア―エウダイモニア論争

ポジティブ心理学の内部で功利主義をどのように理解しているかというと、これは前回紹介したSWB（subjective well-being：主観的良好状態）の指標を使って幸福度を調べるという方法によります。

SWBの代表的な調査は、「人生への満足感がどれくらいあるか」、その時の感情が「幸福か／幸福でないか」をアンケートで訊ね、その両方を併せて判断するというものです。この調査方法を開発したエド・ディーナー（Edward F. Diener）は幸福研究の第1人者で、今日の幸福研究や初期のポジティブ心理学の研究は、基本的にこのSWBの指標を使って行われています。

例えば、感謝をすることや楽観的な気持ちを持つことなどが幸福感を高めるといった研究、あるいはその人の感情の状態と幸福感が仕事や収入にどう影響するかをロングレンジで調べるというものです。日本でもポジティブサイコロジー医学会があるように、幸福感が健康や長寿にどう影響するかといった調査が世界的になされ、データがかなり蓄積されていますが、多くの場合SBWの指標で調査が行われています。

SBWの創始者エド・ディーナーやノーベル経済学賞を受賞したダニエル・カーネマン（Daniel Kahneman）らは、自らの考え方を「ヘドニックサイコロジー（快楽的心理学）」と呼びました。快楽を基礎にする哲学は功利主義ですから、快楽的心理学は功利主義的な潮流に属する、あるいはそれに近いということになります。

しかし、ポジティブ心理学の内部では、こういうヘドニア（快楽、享楽）派に対して批判的な人たちが最近、「エウダイモニア的良好状態」という概念を提起しています。

これも前回話しましたが、PWB（psychological well-being：心理的良好状態）という概念を提起したキャロル・リフ（Carol D. Ryff）、SDT（self-determination theory：自己―決定理論）を提起したライアン（Richard M. Ryan）とデシ（Edward L. Deci）などの先行研究があり、その影響のもとで、アリストテレス的なエウダイモニア（善き幸福＝善福）として心理学的な成長、自己実現、関与、意味などが注目され、これらを幸福の重要な要素と考えるべきだという議論がなされました。

その代表的な論客がウォーターマン（Alan S. Waterman）で、エウダイモニア的な考え方でEWB（eudaimonic well-being：エウダイモニア的良好状態）という指標を開発して測定することを提唱しています。彼は、アリストテレスは、自己実現の結果、その人にふさわしい快さが生じると言っているとして、SWBと矛盾するわけではないが、エウダイモニア的なウェルビーイングをより重視すべきだという議論を展開しています。

そこで専門誌上では、SWBのほうを重視する論客のトッド・カシュダン（Todd B. Kashdan）、エド・ディーナーの子息ロバート・ディーナー（Robert Biswas-Diener）らが、エウダイモニア派とのあいだで活発な論争を繰り広げています。ロバート・ディーナーとはお会いしましたが、近年来日してNHKの「幸福学白熱教室」に登場しました。

ヘドニア派とエウダイモニア派の議論について私の考えを総括すると、ヘドニア派のSWBのほうは、人生への満足と感情の両方を計測するかたちになっていますが、このうち感情のほうは、快楽の自己評価、つまり「今どのくらい気持ちがいいですか?」という問いなのでたしかに快楽的ですが、人生への満足のほうは、「今までの人生全体にどれくらい満足していますか?」「やり直すとしたら同じ人生を歩みたいですか?」という問いなので、人生全体を自分の価値観から見るという部分も加わります。だから、このSWBの指標そのものは完

全に快楽的とは言えないのではないか。実際、この論争のなかでエド・ディーナーたちは、純粋にヘドニックな、つまり享楽的なサイコロジーではないと答えています。

そして、多くのデータやさまざまな問題を検証した結果、SWBとエウダイモニア的なEWBの指標は独立していますが、それぞれが有効だと考えられています。 相関関係を調べてみると、一時的な感情についてはSWBのほうが相関が大きいが、自己実現に関わるものについてはEWBのほうが相関が大きいことがわかります。

実際、SWB派は、EWBを全面否定しているのではなく、議論が混乱するから基本的にはSWBでいいという主張をしています。それに対してEWB派は、SWBだけでは十分に幸福の測定ができないから、別の指標も併せて見るべきという議論を展開している。要するに、どちらを重視するかが双方の論点になっています。先の世界大会ではEWB派のセッションがあり、私も参加して考え方をより深めてきました。

実践的経験的科学としてのポジティブ心理学

私の議論は、前回話したように、アリストテレス的な観点からポジティブ心理学を考察するということなので、EWB派に近いことになります。この観点から見ると、EWBの議論は、もともと哲学的な議論であるアリストテレス的エウダイモニアを、科学的に進展させた研究であると理解することができると思います。もっとも古典的な議論と現代の議論は違うので、EWB派も完全にアリストテレス的なわけではなく、若干解釈を変えたりしていますが。これも前回言いましたが、ポジティブ心理学の創始者にして代表者であるセリグマンの最近の議論の展開も、むしろアリストテレス的ではないかと私は考えています。

私は、ポジティブ心理学の哲学的な基礎としてアリストテレス的哲学を捉えるべきではないかと考えていますが、思想的なアリストテレス研究者は、ポジティブ心理学においてはアリストテレス哲学の理解が浅いと批判しています。そこで、ポジティブ心理学とアリストテレス的哲学との関係をどう理解すべきかについて考えてみます。

方法論的に見ると、ポジティブ心理学はデータによって検証されるもので、そのようなエビデンス・ベースドの科学的心理学であると強調されています。しかしその一方で、ポジティブ心理学が多くの人々に関心が持たれているのは、人々を幸福にするという処方的な側面もあるのではないか。だが主流の人たちはあくまでも純粋な経験的科学だと主張しているので、規範的な探究とは言えないことになります。

このような考えは近代科学的な発想に基づいています。社会科学の方法論においてマックス・ウェーバーは価値自由論を提唱していて、近代の倫理学でも記述と処方、あるいは事実と規範を分離するという考え方になっているので、ポジティブ心理学は科学的で記述的だと主張していることになります。これに対して古典的なアリストテレスの哲学は、もちろん当時のレベルではありますが、生物学、あるいは自然学一般についての経験的な研究と、思弁（contemplation）とを併せて、彼なりの哲学をつくった。その点で、それまでの哲学に比べるとひじょうに科学的な哲学になったと言えます。

そこで私は、ポジティブ心理学の1つの解釈として、これはアリストテレス的な科学として見たほうがいいのではという問題提起をしました。というのは、マックス・ウェーバーの価値自由論などは、近代におけるさまざまな価値の対立のなかでどれが正しいかは学問的には言えず、どの価値に立てばどういう因果関係がわかり、そこからどういう可能性が生まれるかということが言えるだけだという議論です。この前提は、政治哲学や公共哲学においては、自由

と平等のどちらを重視するかといった決定困難な状況が頭にあるからです。一方、個人レベルのポジティブ心理学に関しては、基本的に幸福／不幸で考えていて、不幸のほうがいいという人はあまりいないので、幸福の価値についての論争はほとんどない。だからあえて近代科学的な発想に立つ必要はなく、むしろ規範的な方向性があるアリストテレス的な科学とも解釈できると考えたわけです。

このような考えを、先の世界大会で10分という短い時間でしたが発表しました。基本的に心理学の人たちは哲学の議論は知らず、基本用語もよくわからない人が多い。外部である哲学のほうから問いかけをすることで、言われてなるほどと思ったとか、その解釈は面白いといった感想を得ました。

また、アリストテレスの学問は、実践学・理論学・制作学の3つに分類されますが、自然学・哲学・形而上学などを含む理論学は、ひじょうに厳密な正確さを期します。これに対して実践学の中心は倫理学・政治学ですが、これらは多様性に満ちた人間の現実世界を対象とする学問なので、大まかな輪郭、アウトラインがわかって、それに基づいた実践ができればいいとします。

こういう観点からポジティブ心理学を考えると、もちろん人間の世界なので、法則やモデル、理念などがあっても例外があり、多様性や文化的差異も見られます。エド・ディーナーらの研究は基本的にアメリカや西欧で発達したので、同じことが他の地域でも言えるかを調べたところ、西洋とアジアの国とでは同じアンケート調査をしても違いが出ることがわかってきています。根本的にまったく違うのではなく、かなり共通性が見られる場合が多いが、やはり文化的な差異はある。また法則や理論、モデルと言われるものも、大まかな傾向性として見たほうがよいと考えます。

こういう特色を考え合わせると、ポジティブ心理学は、経験的な科学であり、統計的調査をしてデータ分析をするという点では科学的であるものの、厳密な理論的科学とは言えない。これはアリストテレス的な実践的・経験的科学（practical empirical science）として理解すべきではないかとも考えています。

ロサダ比をめぐる議論

ポジティブ心理学が実践的・経験的科学だという議論は、郡司先生の議論[03]とも関わります。つまり一般的には理論やモデルを法則のように言っていることがあるが、これは大きな傾向としか言えないのではないか。その一例として、前回の話と重複する部分もありますが、ロサダ比をめぐる議論を取り上げたいと思います。

03 | 本誌14巻02号 Session 05参照。

ポジティブ心理学の著名な研究者であるバーバラ・フレドリクソン（Barbara L. Fredrickson）は、「拡大−構築理論（broaden-and-build theory）」を提唱しました。これは簡単に言うと、感謝、楽観主義、明るさなど、いわゆる良い感情、ポジティブな気持ちを持っているほうが、人間の知覚が拡大し、たとえば創造性が出てくるというような意味で人間の心の能力が長期的には構築される、という議論です。彼女らは、さまざまな実験を通じてこの理論を明確にしていき、今やポジティブ心理学では有名な理論になっています。

そのフレドリクソンは、マーシャル・ロサダ（Marcial F. Losada）という数学者と、ポジティブな感情とネガティブな感情の比率が人の成功にどう関係したかを調べる共同研究を行いました。ロサダは労働についての心理研究を行っていましたが、もともと数学者なので非線形動学的なモデルに基づいて数学的に計算するわけです。その結果を2.9以上、11.6

以下というように発表しました。この数理的な研究結果が、フレドリクソンらの実証研究データとほぼ一致したというのです。すなわち、ポジティブ感情／ネガティブ感情の比率がおおむね3対1（正確には2.9対1）以上の時に、人間はフローリッシュ（flourish）する、つまり開花する=繁栄したり成功したりすると考えられたわけです。この比率をロサダ比と言い、この研究結果は、ポジティブ心理学といえば必ず出てくるような代表的な理論、モデルの1つになっていました。

ところが、フレドリクソンとロサダの共著論文を読んだ数理の専門家たちが、ロサダの理論やその数字には間違いがあると指摘したのです。それに対してフレドリクソンは、*American Psychologist* 誌上で応答したのですが、ロサダは何も答えませんでした。

フレドリクソンの応答では、ロサダのミスに関しては、専門家の批判を認めました。そして彼女は、自分たちの議論には、「①自分が拡大−構築理論で行ってきたような心理学的な理論、②ロサダの数学的モデル、③量的データという3つの要素があると述べ、そのうち数学的モデルが今や疑われているわけだが、他の2つは健在である」と反論します。共著論文が出た後も、この問題に関するさまざまな検証が行われており、自分たちの理論を補強するデータが出ているから、基本的な方向性は正しいという返答を彼女はしています。

もともとロサダやフレドリクソンらが数学モデルを使って提起した論文では、2.9以上、11.6以下という数値は、ロサダがやっている労働の心理の研究や、ポジティブ心理学のさまざまなテーマにも当てはまるという論旨でした。ところが数理モデルが批判されたので、フレドリクソンの応答では、2.9以上、11.6以下という数字を捨てて、ある一定以上でポジティブ比は増加し、フローリッシュを招くが、増え過ぎるとそうはならないという表現にとどめています。

私はこの論争を見ていて、アリストテレスの考えていた理論学であれば、数字がはっきりして、しかも普遍的に当てはまる法則が出てくるという議論になるかもしれないが、実際の人間の世界ではさまざまなバリエーションがあるので、このように厳密な数字で確定できるという考え方にそもそも無理があると感じました。フレドリクソンが最終的に答えたような漠然とした方向性・傾向性であれば、データで推定できると思いますので、私としては、それがアリストテレスの言う実践学、ないしは実践的科学という考え方に適合的ではないかと考えたのです。（*リュボミアスキーも、2019年に幸福チャートについて数字を撤回しました。本号68-69頁参照）

セリグマンの理論から、総合的良好状態（well-being）理論へ

次は、セリグマンの「真正の幸福（authentic happiness）」理論についてです。前回話したように、彼はもともと「幸福」を、快い生（pleasant life）・善き生（good life）・意義ある生（meaningful life）に分類し、これら3つが満たされている人生を「十全な生（full life）」と呼びました。3つのうち、快い生は快楽的ですが、善き生、意義ある生はアリストテレス的なエウダイモニアに近いので、セリグマンの理論はもともとアリストテレス的な部分が相当あったと私は思うのですが、彼は後にアリストテレス的幸福一元論を否定しました。

そして、彼の最新の「良好状態（well-being）」理論は、一般にPERMA（パーマ）モデルと呼ばれます。PERMAのPはポジティブな感情（Positive Emotion）。EはEngagementで、要は没入・没頭するということです。そしてRは人間関係（Relationships）、Mは意義（Meaning）、Aは達成（Achievement）です。

このうち、P・E・Mは、人間の内的な問題に関わるので、アリストテレス的に言えば内的

善ということになります。これに対して、R・A は、アリストテレスの考えで言えば友、富にあたりますから、外的善に関するものと言えます。

セリグマンは、そもそも P や E といったところからスタートしたのですが、外的な問題も入れて展開しているので、むしろアリストテレス的な方向に発展していると言えるだろうと私は考えています。しかも最新の理論では、その基礎に美徳や個人的な強みがあるという議論をしているので、ますますアリストテレスに近くなっているのです。

結局、ポジティブ心理学の流れを追うと、セリグマンの「真正の幸福」理論から「良好状態」理論への展開、またヘドニア―エウダイモニア論争をみると、ますますアリストテレス的実践的・経験的科学になっているのではないか。私は世界大会の発表でこのように結論づけました。

そして私は、内的な幸福と外的な幸福の両方があって初めて総合的な幸福とみることができるのではないかと考え、総合的幸福という考え方を提起しています。つまり内的な well-being と外的な well-being の双方を考えることによって、総合的な well-being を考えるというように整理したらよいのではないかと思うのです。

一方、現在のポジティブ心理学において、指標のとり方や調べ方についてはさまざまな方法が提起され議論が続いています。これまで心理学は、主観的なセルフリポート、つまり自己評価によるアンケートの回答を大量に集めて統計分析するという調査方法が中心でしたが、外的な well-being を考えることになると、客観的な指標が必要になります。

これまで政治学や経済学では、外的なものを中心に具体的な指標を考えてきたわけで、このような客観的な指標を取り入れることで、総合的な幸福や well-being を測る。そのようなかたちの指標化が今後の課題だと思います。私自身のプロジェクトでも具体的に行ってみたいと考えています。ちなみに、哲学的な意味合いの場合は「幸福」という言葉を使い、経験的な計測の場合は「良好状態（well-being）」という言葉を使うようにしています。

ポジティブ心理学の美徳型解釈とポジティブ公共哲学

このように、ポジティブ心理学はアリストテレス的解釈ができるので、今まで言われてきたような功利主義的な理論ではなく、美徳型の理論であると言えます。そして最近展開しているエウダイモニア的良好状態（well-being）の議論は、アリストテレスの総合的な幸福論を経験的に展開したものと言うことができると思います。

冒頭部で述べたように、ポジティブ心理学の3つの領域において、①「感情」と②「美徳・強み（＝個人の特性や性格）」、③「制度」との関係は、従来は並列的に並んでいて関係が漠然としていました。しかしアリストテレス的な観点、すなわち美徳型で考えれば、②「美徳」により①「感情」が支えられ、③「制度」が改善するというように、ミクロとマクロの関係を明確に説明できるようになる。次は、その相関関係がどうなるかを調べていく必要があり、とくにマクロな制度との関係は、今後も研究を行わなければならないフロンティアだと思います。

公共哲学はもともとマクロな観点から考えているので、ここで接点が出てくる。私はサンデルと同じようにコミュニタリアニズムの立場ですが、サンデル自身もこの考え方はネオ・アリストテレス的だと言っています。それは善き生（good life）の問題を、個人ではなく「共に」考えるというところにポイントがあります。

これをポジティブ心理学のなかで考えれば、まず美徳や個人的強みという議論が good life であると考えられます。実際、ポジティブ心理学では一般的に good life という言葉を

よく使います。それに、「共に」というところもひじょうに重要視されます。つまり人間関係です。人間関係がうまくいっている人のほうが、例えば病気に罹った時に治りやすいとか、寿命も長いとか、そのようなデータがひじょうに多く出ています。それゆえ、good lifeと「共に」というこの2つが大事だという点はコミュニタリアニズムと一致しています。

それから、制度をめぐる研究において、今はビジネス関係の研究が進展しつつありますが、コミュニティの連帯の意義も検証され始めています。コミュニタリアニズム的な公共哲学は、マクロなポジティブ心理学とひじょうに近い関係にあると私は考えているので、そのような観点から公共哲学を補強・再展開することができるのではないかと思うのです。

歴史的に振り返ると、自由主義というのは国家の抑圧に対して人権を守るところから出発していて、人間観においてはきわめて性悪説的です。マキャヴェリやホッブズ、ロックの思想が基本にある。その意味ではネガティブな問題が起こるのをどう避けるかがいちばんの課題になるので、鬱や精神疾患のようなネガティブな状態をどう治すかが中心的な考え方だった従来の心理学と共通性がある。

これに対して美徳型のコミュニタリアニズムは、アリストテレスやルソーのように、むしろ共通善というポジティブなものを実現することを目指していると言えます。ですから、個人において善き生を実現しようというのが個人のポジティブ心理学の目標になりますが、これをマクロに考えてみれば、共通善の実現という方向を目指すことになるでしょう。

つまり、従来型の公共哲学はネガティブな問題をどう解消するかという点で「通常の心理学」に似ているのに対し、美徳型のコミュニタリアニズムはポジティブ公共哲学だと解釈できると思うのです。

J・ハイトの道徳心理学

前回、ポジティブ心理学の中堅にいて著名なジョナサン・ハイト（Jonathan Haidt）が話題に上り、今日は彼の邦訳本『しあわせ仮説』[04]を稲垣先生が持参されました。私は、その次のハイトの著作[05]に大いに着目しているのですが、彼はその本の中で、道徳心理学についての基本的な見方を自分なりに提起しています。

ハイトは、これまで人間は理性によってものごとを決定するとされていたが、じつはかなり感情によると書いています。彼は、理性より感情という点でヒューム的だと主張したり、人間が集団をつくる傾向をミツバチの比喩で語ったりしています。宗教などをつくる傾向も集団をつくる傾向とかなり通底しているというデュルケム的な理論が大事なのだと言い、道徳的マトリックスというものを考えます。すなわち、「①ケアと害、②自由と抑圧、③公正と騙し、④忠誠と反逆、⑤権威と反抗、⑥聖性と堕落」という6つの要素を挙げ、人によってどの要素を強調するかは、心理的な傾向によって違うと述べています。

例えば、これはアメリカのデータですが、リバタリアニズム、リベラリズム、社会的保守主義の各支持者の心理的特性を統計的に大量に調べてみると、リバタリアニズムの支持者が重視するのは、①自由が最も多く、次いで③公正。リベラリズムは、①ケア、②自由、③公正の順に強い。しかしいずれの支持者も、④忠誠、⑤権威、⑥聖性はひじょうに弱い。これに対して社会的保守主義の人たちは、①②③と同じくらい④⑤⑥も強い。だからきわめて激しい対立があるというのです。そしてこの対立は、政治的には民主党と共和党の対立に近いわけで、今日のアメリカではこういう党派的な対立がひじょうに強まっていますが、じつはこのような道徳的マトリックスを反映している部分がある。ですから、そう解釈すれば相

04 | ジョナサン・ハイト『しあわせ仮説—古代の知恵と現代科学の知恵』（藤澤隆史・藤澤玲子訳、新曜社、2011年）原著：Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York: Basic Books, 2006.

05 | Jonathan Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York: Pantheon Books, 2012. 邦訳：ジョナサン・ハイト『社会はなぜ左と右にわかれるのか—対立を超えるための道徳心理学』高橋洋訳、紀伊國屋書店、2014年

互に理解することが可能だとハイトは述べています。彼自身、大学時代は典型的なリベラルで、自分と違うマトリックスの人を初めはまったく理解できない敵と思ったが、インド滞在の経験やその後の研究によって理解できるようになったと言っています。

私は、このハイトの議論は、コミュニタリアン的な議論と整合正が高いと思います。例えば集団をつくる傾向というところや、価値観の影響を直視している点です。忠誠や権威、聖性を、コミュニタリアンはリベラルよりも重視しているという点。社会的保守主義者と、リベラル・リバタリアンの中間にあるのがコミュニタリアンと思われるので、ハイトになぜコミュニタリアニズムを取りあげなかったのかと聞きました。すると彼は、アメリカではコミュニタリアンは圧倒的少数派で、今回は一般の人に対する調査だから研究しなかったと返答しました。それは理解できます。思想の世界ではコミュニタリアニズムはとても意味があると思いますが、共和党と民主党との対立のなかではあまり知らない人が多いのです。

ポジティブな社会の研究

これに関連するポジティブな方向の研究として考えられるものに、有名なパットナム（Robert D. Putnam）の議論があります。例えばボランタリー・アソシエーション（自発的結社）が活発に働くと、民主主義的に社会が安定するというもので、その際の大きなファクターとして、彼がソーシャル・キャピタル（社会的関係資本）と呼ぶ「信頼」が大事だということを経験的に検証しています。パットナムは、イタリアの北部と南部の違いの研究から出発しますが、「信頼」を重視する彼の議論もコミュニタリアニズムに近いだろうと私は思っていて、直接聞いてみたところ、自分もそう思っているという答えでした。ちなみに最近のパットナムはアメリカの宗教面に着目していて、信仰を持っている人のほうがいろいろな意味で高いデータを出しているという研究もしています。

また、ポジティブ心理学を創始したセリグマン自身は、オーストラリアのアデレード州における、幸福指標を導入して公共政策を形成するというプロジェクトに関わりました。これはアデレード州側のほうで企画して、州政府がセリグマンを招聘して行ったものです。進行中のプロジェクトなのでその結果は聞いていませんが、おおいに期待していますし、これに相当するプロジェクトが日本でもできたらいいと思います。

このように見てみると、ポジティブ心理学をマクロに展開するという流れのなかで、ポジティブな人文社会科学を考えることが可能だというのが私の展望です。テイラー（Charles M. Taylor）やサンデルたちのコミュニタリアニズム、またアマルティア・セン（Amartya Sen）やヌスバウム（Martha C. Nussbaum）たちのケイパビリティ（capability：潜在能力）の理論は、アリストテレス的な面がかなり強いと思われるし、最近そのような議論が社会科学ないしは公共哲学で復権してきています。

従来の社会科学では人間性の問題が無視され、性悪説が中心だったが、むしろ人間の問題にもう一度焦点を当てて社会科学を考えるというパラダイム転換が現われてくると私は考えています。それがポジティブ人文社会科学と言えるのではないかと思います。

政治学も、基本的に独裁の抑止が中心テーマでした。民主主義を考えると、戦後はファシズムに対する自由民主主義が広まりましたが、それは衆愚政治の危険性を伴います。民主主義は人々の意識に基づくので、その質的向上を考えて、公共的美徳による共和主義をめざすべきだと思うのです。すなわち質的民主主義＝美徳型民主主義であり、それはポジティブな民主主義と言えると思います。

組織研究でも、仕事におけるポジティブ心理学が注目されています。例えば「仕事の多様性、内的動機、自信、創造性、強みを生かす仕事、チーム形成、メタ視角、フロー、参加的仕事、開放的雰囲気」といった要素を持っている仕事、あるいはチームのほうが力を発揮すると言われています。そこからポジティブ・リーダーシップ論が出てきていて、ポジティブな雰囲気や関係、コミュニケーション、意味などがビジネスに関して注目されています。先の世界大会でも話されていましたが、AI（Appreciative Inquiry）というアプローチがあります。これは組織の持つ潜在力を認識・評価することで、ビジョンを明確にして、対話を行うことにより潜在力を発揮させるというものです。そこでは、ビジネスにおける意味や美徳、人間関係、チームなどが重視されています。ですから、個人の潜在的な能力・美徳を発揮することによって幸福になるというのが個人のポジティブ心理学ですが、同じようなことが組織レベルでもできるという議論を展開しています。

このようなポジティブ組織研究をマクロに展開すれば、ポジティブな経営学や経済学になりうる。現代の主流派経済学は、自己利益の追求や最大化を公理にする結果、貧富の拡大や不公正、投機による不安定などの問題を招いていると思います。そこで、私たちがこれまで考えてきたように、前近代の道徳経済を再生させ、公共善とか賀川豊彦のいう友愛の経済学を実現するといった方向を、ポジティブ心理学は科学的側面から補強することになるのではないかと思います。

私は今度の日本ポジティブサイコロジー医学会の学術集会で、医療や福祉の問題に少し触れようと思いますが、同じことは経済や社会についても言えるのではないかと思います。

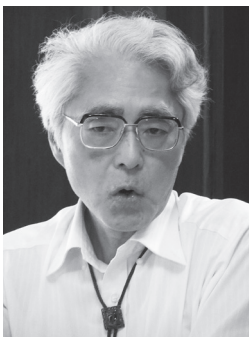
統合的心理学・統合的公共哲学の展望

最後に一言。ポジティブ心理学は、ポジティブな美徳や強みを引き出し発揮させることを強調しています。アリストテレス的な美徳倫理学から見ると、失敗した時の原因として悪徳があり、それを反省し是正することによって美徳を得ることが必要ということになるのですが、ポジティブ心理学においてその部分はたしかに弱い。伝統的に心理学ではネガティブへの関心が強かったので、ポジティブなほうにも注目しようというのがそもそもポジティブ心理学ですが、やはり挫折や失敗を通じての成長や、悪徳の是正による美徳の会得など、ネガティブな体験や見方の意義を考える必要があると思います。ポジティブ心理学における次の課題は、ポジティブな方向とネガティブな方向とのバランスをとることではないかと言われますので、それはバランスある心理学、あるいは統合的心理学と呼ぶことができると思います。

そこで公共哲学としても、統合的公共哲学を考えてみたいと思います。コミュニタリアニズムはどちらかというとポジティブ公共哲学に相当すると思いますが、リベラリズム・リバタリアニズムなど主流派の公共哲学は、ネガティブなものをどう避けるかにポイントがあった。そのため両方のバランスをとって、ポジティブとネガティブの統合的な公共哲学と言えば、目指すべき方向を明確に定式化できるのではないか。今後はそのようなことを書いて議論していきたいと思います。

Session 15　脳神経科学とポジティブ心理学 6

Discussion


稲垣久和

小林正弥

稲垣久和　前回のポジティブ心理学の議論を踏まえて、それを公共哲学領域まで繋げ、最終的にはポジティブな公共哲学というかたちに展開されました。最後にコミュニタリアニズムと、リベラリズム、リバタリアニズムという言葉が出てきましたが、そのバランスをとるのは、単なるコミュニタリアニズムではなく、リベラル・コミュニタリアニズムをめざすということですか。

小林正弥　コミュニタリアニズムという言葉は、日本では一般の人に理解はできても、どうも言いにくいようで、コミュニティ主義と言い換えたらどうかとかいろいろ考えました。でも、コミュニティだけにこだわるような表現もよくないという気持ちもあって、むしろポジティブ公共哲学と言ったほうがいいとも思いました。コミュニタリアニズムはもともとリベラリズムを無視しているものではなく、リベラリズムを前提としてコミュニタリアニズムが主張されている点で、テイラーやサンデルはリベラル・コミュニタリアニズムだとも言われています。だからこれは統合的な公共哲学とか、バランスある公共哲学と言えばよりわかりやすい。統合的な公共哲学という言い方は、ポジティブ心理学者たちに対する議論、および日本での一般向けのわかりやすい表現という両面を考えてのことです。その中身は今のところリベラル・コミュニタリアニズムとあまり変わりませんが、リベラル・コミュニタリアンの議論をデータで検証するという意味を持つと思います。

稲垣　もう1つ、私たちがずっと議論してきた私・公・公共という三元論に関して。国家のガチッとした権力構造のなかでの自由の獲得がリベラリズムの大きな要素で、マキャヴェリ、ホッブズ、ロック、ルソーなどの個人主義に基づいた社会契約論の思想がその基本にあると言われてきました。国家そのものの成り立ちの要因を考えると、例えばホッブズなどは、自然状態では1人ひとりが他者を襲う、万人の万人に対する闘争という性悪説があって、そのようなものを抑止するために国家権力の樹立があるというのです。そうすると、悪を抑制するという意味での国家の機能がまず前提になっています。それを美徳型のコミュニタリアニズムによって公共善の実現をめざすと言ってしまうと、悪の面が無視されて、道徳的にひじょうにレベルの高い人たちばかりが世界をつくるというような、きわめてオプティミスティックな議論になるように思います。私は、国家レベルの権力構造とは区別して、むしろシビルソサエティ、市民社会が道徳的な規範によってできる世界ではないかと考えています。私には、公に対する公共、国家に対する市民社会、さらにはそれを国際社会に拡げるという私なりのカテゴリーがあるのですが、三元論について先生のお考えではどう発展しているのかと。

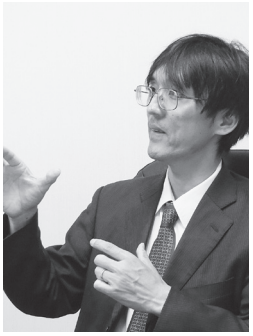
小林　これは海外向けに考えた議論で、そこまで立ち入れなかったのですが、日本の公共哲学のなかでは先生が言われたように、従来のネガティブなものの抑止を考える自由型の議論が公に対する私の擁護ということになります。現在のポジティブ心理学の経験的研究は国家の議論はほとんどなく、コミュニティの議論が中心です。基本的にはシビルソサエティと企業までの議論なので、ここで言うポジティブな美徳型は、会社内のコミュニティであれ、地域のコミュニティであれ、それが民主主義の担い手や企業の成長を招くという話です。ですから、シビルソサエティのなかに企業を入れるかどうかという論戦はあるにせよ、基本的にはシビルソサエティ論の系譜に属すると思います。もちろんそのなかで公共善に基づく国家をどう構成するかという議論も出てくるとは思いますが、これも基本的に三元論と整合的に理解で

きるかと。逆に言うと、ポジティブ／ネガティブの両方を踏まえたバランスのあるもの、私はむしろ統合的、総合的と言いたいのですが、それは立体感が出てくるので三元論的構成にフィットできるかなと思います。

幸福の指標化と美徳をめぐって

稲垣　今までの議論とおおむね整合的ということはわかりました。皆さんからご意見があれば議論しましょう。

石戸光　ふだん私は、先生の分類でいう福利型（功利主義）、これは古典的モデルということになりますが、経済学をそのように客観的な統計として捉えたうえで、今であればTPPであるとか、どういう社会をつくっていくか、どういう政策を打つかといった議論に終始していますので、そこを少し揺さぶるような議論はとてもいい勉強になります。


石戸光

お話のなかで、コミュニタリアニズム的な美徳型を重視しながらポジティブな幸福感を高めるということですが、幸福感の指標的なものは、どの程度、時間や場所を通じて不動だと見なせるのか?

脳というプラットフォーム的なものは具象であり、何らかの変化はあるにしてもそんなに大きく変化しないが、私の専門分野も含む人文社会科学はきわめて大自由度系といいますか、ポテンシャルが定義できない。ひじょうに多岐にわたるものを言葉で単純化して表現してしまうのは、良さでもあり、なかなか難しいところでもあると理解しています。

そこで私自身、幸福感の要素は不動のものと見なせるのかということを考えているのですが、それはおそらく因子分析的なものというよりは、総合指標としての主成分分析的ではないかと思うのです。それは光の三元素のように赤青緑の不動のものの組み合せではなく、どんな主成分であるかは時間や場所によって変化していくものだと。また、たとえば私がポジティブ心理学の議論でひじょうにポジティブに話したとします。そこで誰かに文句を言われて怒鳴られたら、それがトラウマになって、ポジティブ心理学と聞いただけでネガティブな気持ちになってしまう。そのようなことが後天的に形成されるとすれば、それは時間や場所を通じて変化しうるものになってしまう。主成分分析的、つまり指標というのは、あくまでその場その時における総合であって暫定的なものに過ぎないと。

だが相変わらず社会は、脳を持った人間が社会を脳化していくというイメージも一方ではあるので、その指標に何らか不動的なものもありますが、概念的なものは大自由度パラメータを単純に表現しているだけに、捉えどころがないようにも思える。そのへんはどのように具体化していかれるのかについて、お聞きしたいと思います。

小林　千葉大の公正についてのプロジェクトは、基本的には石戸先生と、ソーシャルクオリティの研究をしている小川哲生先生と私の3人で組んで行っていますので、そのへんの議論をしっかりしたいと思います。今の私の理解では、哲学的に内的なものと外的なものの両方を入れるべきだと先ほど述べましたが、これは哲学のほうから議論を出したものです。

それからセリグマン自身のPERMAという5つの指標化ですが、これは理論的な方から提起されていて、探索的な因子分析ではなく、確証的因子分析の方法で検証されています。例えば飛行機が高度やいろいろなことを計測して飛ぶように、セリグマンはその5つの指標によってダッシュボードで計測すると言っている。そのダッシュボードをいろいろな地域に導入すれば、公共政策は良くなるはずだと議論しています。

それに対して、例えば慶応義塾大学の前野隆司先生の研究は、探索的因子分析の方

法で幸福の4因子を明らかにしました。前野先生に言わせれば、セリグマンは5つの指標をはじめから決めて調べているのに対し、自分たちは何が大事かを今の日本のデータで調べて4つの幸せ因子を出しているのだから、自分たちのほうが経験的により優れた研究だということになります。実際に彼の明らかにしている4つの要素と、セリグマンの5つの指標は相当重なっているので、日本とアメリカとで別の手法で調べた結果が、かなり一致しているという点では共通性があると言えます。

因子分析でも時期や場所を変えて研究すると全然違った結果になることは大いにありうる。先述したように文化的な差異の問題があるので、むしろそのような研究手法でやった後で結果を比較してみる必要があると思います。哲学的な議論からみれば、どうやってもその両方が何らかのかたちで利いてくるとは思いますが、ポジティブ心理学のなかではセリグマンの理論の影響力が今はとても大きいのですが、それでも前野先生のようなアプローチを展開していくことも将来の発展に繋がるのではないかと思います。

ですから、セリグマンの5つの指標が絶対だというわけではありません。PERMAは論理的に導き出された上で統計的に検証されたものだからです。例えばそのなかの「ポジティブな感情」は、簡単に言えばフレドリクソンの研究や、あるいはセリグマン自身が行っているような楽観主義の研究から来ているし、「エンゲージメント」の議論は、チクセントミハイのフロー研究から来ている。また、「人間関係」や「意味」についての研究も他にあり、セリグマンはさらに「達成」も大事だと言い出して5つになったという流れです。そのような意味では、このモデルを絶対化するのは理論的な進展からみればよくないと思うのですが、これだけ影響力が強くなっているので、現状において世界的にかなり共通性のある指標をとっていくためには、とりあえず私もこのモデルを使っていきたいと、そのような気持ちでいます。

さらに、客観的な指標とかソーシャルクオリティの指標がいろいろあるのです。そのへんの議論はまだポジティブ心理学でも進展中なので、この辺りをどうすればいいかを指標化の問題では考えたいと思います。

浅野　小林先生の今日のご講義はまさにその通りだとは思います。人間の個人的な心理学として見た場合に、幸福感を中心にして組み立てた理論というのは、先生自身も言われたように人格改善効果はあるだろうが、そのような意味で、私はジョナサン・ハイトの本に少し不満があります。

浅野孝雄

ハイトは、ブッダは歴史的に世界最高の心理学者として認めながらも、ブッダが人間の悪の部分、陰の部分にだけ注目しているのは納得がいかない、というか不満だから、ポジティブなほうを考えなければいけないと。これがハイトの仏教に対する態度ですが、それは私の認識とは違います。ブッダは人間の悪の部分だけを言ったのではない。ただ悪の部分に関する分析がひじょうに鋭く、それが後の唯識に至って、五位百法というかたちで人間の悪の心理といったものを克明に分析していく。それは現在でも人間一般の理解としての基礎を十分に提供するものではないかと私は思うのです。

ではブッダが言った幸福論とはどういうものかというと、それは悟りに関係しています。じつは悟りは幸福とは関係がないのです。彼は悟りによって得た幸福状態を、軽安（きょうあん）、つまり心身共に軽くて安定した状態だと言っているのです。たとえばセリグマンが「真正の幸福（authentic happiness）」理論で言っている十全たる生とは、快い生、善き生、意味ある生だとありますが、快い生はブッダも否定しているのではないが、快楽原理として十分述べているところです。それから善き生とは教えに従って生きる生、そして意味ある生とはおそらく人生の究極的な意味を見出した者に対するものなのでしょう。しかしそれだけで社会を構成

しうるかというと、おそらくできない。というのは、いつまで経っても悪は必ず起こるからです。イスラミック・ステートのような途轍もない悪すら出てくるので、IS の戦士にこの十全たる生の意味を問えば、彼らも皆、快い生、善き生、意味ある生だと答えるでしょう。これは倫理基準としてはナンセンスだと思うのですが、そこはどうお考えですか。

小林　ハイトの議論はポジティブ心理学から始まってはいますが、視野を広げています。ポジティブ心理学の議論だと基本的にポジティブなほうに目を向けますから、仏教のような「苦しみから逃れる」とか悪の分析は少し弱いのです。それから、もともとの幸福研究がどちらかというと外面的なところから始まっているので、仏教のように内的なものを見ることが大事だと彼は言いたくて、著書ではそのようなことを強調していますが、最終的には人間の内面だけではなく、in between、つまり両方の関係を見ることが大事という議論をしています。彼自身、インドで世界観が変わったと言っているので、インドの思想や仏教の思想に触れて、ポジティブ心理学の地平を広げようという問題意識があると思います。ただ、彼はそれ以上に深く掘り下げることはなく、その後は研究の方向を転じて、社会心理学の資本主義と幸福の関係のほうに関心を移しているので、先生が指摘されたような倫理的な問題は今後の課題で、やはりフロンティアだと言えるのではないでしょうか。

浅野　移民であっても、ある程度のヨーロッパ的な初期教育を受けているはずのヨーロッパの若者が、なぜ IS などに身を投じるのか。それは彼らが本当の幸福を求めているからです。殺人は彼らにとって快楽であるだろうし、善き生はアラーの教えに従って生きることだし、意味ある生も同じです。 IS の理論は、おそらく彼らにとっては、本当の幸福理論を満たしている。だからこれはやはり片手落ちの理論ではないかと思います。

小林　ポジティブ心理学のなかでもミクロな心理学だけでは不十分でマクロな観点が必要だという認識が増えてきて、ハイトも資本主義と幸福の関係が大事だと言いはじめたので、ミクロなところだけではなくマクロとの関係を考えようという問題意識はあります。そうすると、例えば意味とか価値の中身をめぐる議論になってきて、先生の言われるような問題を考察することが必要になりますが、これはもともと公共哲学のいちばん重要なポイントであるわけです。

浅野　善き生、意味ある生の、「善き」と「意味ある」に、他者という存在を組み入れれば、ある程度問題は解決する。これを主観的感情だと捉えると問題が出てきますが。

小林　流れからいうと、もともと主観的感情だけで幸福を捉える議論もかなり強くあって、そこから進展して善や意味の議論になり、さらに次の進展がもっとマクロな展開なのではないかと思います。そこで他者性の問題が強く出てきます。

郡司ペギオ幸夫

郡司　美徳の位置付けをどのように考えるかという問題が重要な問題だと思います。思弁的なものと経験的なものとのに分けて考えるとき、まず演繹的なものと帰納的なものという軸で考えることにします。例えば科学では、理論と実験があるわけですが、ミクロなものの、部分の寄せ集めというかたちで経験的に展開するのが実験です。全体に整合性を求めることはあっても、予め規範的であるわけではない。これは帰納的でありながら、経験的であると言えます。規範性が予め認められないほど、経験的であると考えられます。対して、マクロな統一性を求めるのが理論であって、これは演繹的です。演繹的操作が、その適用において偶然性を関与させないほど思弁的と言えると思います。逆に偶然性の関与が大きいほど、経験的です。理論は、いかなる実験をするかに関してプランを立て、実験はこれに従い結果を出す。ここで、理論と実験の間に少しでも不具合があれば、理論は修正される。こうして実験と理論とは、うまく循環するというかたちになります。この循環が円滑に進むというためには、理論家と実験がコンセンサスを持ち、その間が整合的か整合的でないか、そのいずれかに決定

できることが条件となります。それは、帰納と演繹が極めて思弁的で、経験を排除できるときに限定されます。

つまり帰納と演繹という軸に対し、経験と思弁を端成分とする軸は直交している。帰納と演繹の軸は、経験・思弁の軸上を平行移動し、その最も思弁寄りの地点で、帰納と演繹の論理的循環が駆動されることになります。帰納と演繹の間に少しでも経験が関与すると、論理的循環はうまく回りません。実は科学における理論と実験もそうですね。理論家が予測を立て、こういう実験をやれと言っても、実験家は意外とそれ以外の、理論家にとって瑣末な実験を立ち上げる。ところが、だからこそ、ここから予想外の結果が得られ、理論を根底から覆すような事態が現れる。理論と実験の間に意思疎通が取れず、逸脱が継起することこそ、経験の寄与だと思われます。

経験が関与するとき、演繹・機能の軸がずれていく。このとき初めて、自分が帰属し不変だと思っていた演繹・機能の軸の背後に無数の、経験の寄与が異なることで出現する、演繹・帰納の軸が潜在していることを思い知らされる。ここに多様性が認められるわけです。

帰納・演繹に関与する経験、これこそ、理念的なもの、思弁的なものの背後に徹底した外部が関与することを意味します。その間に設定されるインターフェイス、それが美徳だと思います。したがって美徳自体は、外部からの想定外の事態を和らげる障壁であり、緩衝材であり、逆に外部の想定されていなかった恩恵を受け止めるクッションでもあるのだと思います。外部との関係である以上、帰納・演繹の関係を閉じさせる規約ではない。経験から偶然性を排除するためのコンクリートのような防波堤ではない、という点が重要だと思います。

浅野　セリグマンの出発点は、その美徳についての文献的分析から始まっています。先ほどいろいろとご説明されたパターンが、少なくとも記録に残された人類の文献にひじょうに幅広く見られ、しかも共通性があるとセリグマンは言うのです。ですからこれは人類がおそらく動物の時代から積み重ねた、しかも社会生活を営むなかで獲得した経験則として、あるいは獲得形質として脳の中に蓄えられている能力であって、感覚能力です。それは経験的なもの、自然発生的なものであって、決して規範的なものではない。規範的と考えているのは、その時代の人間が規範だと思い込んでいるだけの話です。それをどのように考えるか。つまり規範として、立場が変われば違う見方をするとか、時代が違うという言い方が、そのようなモラル、virtue（美徳）に対して言えるのかどうか、あるいは言うべきなのか、言うべきではないのか、そのへんが現代の問題点ではないかと思います。

小林　それがまさに先ほど私が言ったポイントです。セリグマンが初めに美徳の研究を行った時の議論は浅野先生が言われた通りで、各地でかなり普遍的に人類の美徳が規範的に認められてきた。他方、経験的には、例えば勇気の徳についての研究が重ねられていることを詳しく書いているのですが、私が読んだ限りでは、各地の美徳観念を批判的に検証することはしていないと思います。ポジティブ心理学の議論のなかでは、あくまでもそのような考え方が世界的になされてきたという記述的な、ディスクリプティブな議論です。

それでも規範的な要素が入ってくるところがやはりあります。美徳や人格的な強み（personal strengths）は、実際それを活用することにより、幸福感が高まるとか、学業や企業の成績が良くなるとか、そのような実証がなされています。でもその部分の経験的な実証はまだ進めていく必要があります。先述のように、今の段階ではポジティブ心理学の３領域、すなわち感情・美徳・制度の結びつきがまだ完全ではなく、厳密な理論的科学ではないが、実践的な科学として認められるというところまでは来ている。だからその関係を検証していくことが今後のフロンティアだと問題提起したかったのです。

郡司先生に少しお聞きします。今の心理学の議論などで、私は理論学だけで考えるよりも、実践的科学という別のカテゴリーをつくったほうがいいと提案していますが、先生の数理的モデルを使ったダイナミックなモデルも実践学に近い要素を持っていると思うのです。そう理解していいですか。

人間社会における外部性の問題

郡司　そうです。実践と考えていいと思います。それこそウィトゲンシュタインではないですが、言語は一見強力な、規範的なものに思えますが、じつは徹底した不定性、徹底した外部に開かれている。その外部性を、全て言語を運用する場に委ねた議論こそ、言語ゲームというアイデアだと思います。こういった実践という存在様式を、どう現代的に展開するか、それこそが、私が考えているモデルです。ベイズ推定は、既存の理論の枠組みに留まりますが、逆ベイズということを言い出すと、確率空間を規定する事象さえ経験に脅かされる。それは、もはやモデルや理論とは言えないものです。だからこそ、実践なのです。

小林　例えば古典的なニュートン力学などは、理論学的で厳密な科学だというイメージが自然科学の世界では今でも相当強いと思いますが、先生たちの最先端の議論は、アリストテレス的に言えば、理論学ではなく実践学だというような理解でいいのか。先生の発題（本誌14巻02号 session05参照）から、いろいろなファクターがあって、もともとのフレームを決めただけでは難しいという話をされました。さまざまな要素が出てきて、実際は答えが変わってくる。そのバリエーションの部分を理論学のように厳密にやるところまでは至っていないので、その時の問題に則して研究されているところだということでした。

稲垣　アリストテレス的な理論学、実践学の区別については、少しややこしい議論があります。小林先生が言われるように、アリストテレスが言う実践学というのは倫理学や政治学で、理論学として彼が考えていたのは、形而上学以外では、例えば今でいう天文学の天動説みたいなものです（これも形而上学に近い）。ニュートンの話も出ましたが、近代科学が出てきた17世紀に至って、ベーコン主義といいますか、理念的に押していく理論学・数学的なモデルではなく、実験や観察によってデータを集めながら研究するかたちが、すなわち自然科学が果たしてアリストテレスが言う実践学と言えるのかという疑問があります。というのは、アリストテレスに反発するようなかたちでガリレオやニュートンの近代科学が出てきているので、アリストテレス的な理論と実践との関係で単純に論じていいのか、これは問題をはらみます。

もう1つ疑問があります。今までの心理学は病理現象のようなものを扱ってきたのに対して、ポジティブ心理学はもっと前向きに幸福について考えるということは、問題意識としてはとてもよくわかります。しかし、ポジティブ心理学のなかで公共哲学や政治哲学を結びつける場合には、やはりネガティブな要素を考慮する必要があるのではないかと。

浅野先生が言われたISのような問題で、なぜあのようなテロリズムが起こるのか。そこには、かつてのイスラムと西洋世界との価値観の違いとか、イスラムとキリスト教の関係とか、いろいろな歴史的分析はある。その一方で、例えば移民の子としてフランスで生まれた若者が、アラブ人だとかイスラムだとかいうことで蔑まれて、それがトラウマになってネガティブな感情を抱くようになる。職を選ぶ時にも、イスラムだからダメだと言われる。こういった人権差別的なことが積み重なって、鬱積した感情がISのような過激な思想に触れて云々……という議論があります。それが正しい見方かどうかはともかく。それではポジティブなかたちで公共哲学や政治哲学を考えるのとは逆に、ネガティブな人間が、自己－他者関係のなかで増幅して、

凄まじいテロリズムに発展するというようなこともあるわけで、戦争もたぶんそのようなものに近いと思う。リベラリズムの議論で出てきたホッブズなども、人間が人間に対して絶えず抑圧する、オオカミのように絶えず襲うような資質を秘めているという、そのような性悪的なものを認めたうえで、国家樹立、権力樹立を考えたのですから、ポジティブ心理学のなかで公共哲学と結びつける時、やはりそのへんはひじょうに複雑な問題だと私は思っています。

小林　2つとも重要な点だと思います。1つ目の問題の論点は、例えばアリストテレス的な科学からニュートン的科学に移ったり、それからまた量子力学に移ったりというパラダイムチェンジの時に、郡司先生が言われたように今までの理論では説明できないデータが出てくる。それが認識されて、理論を変化させる必要があるという議論ですが、それは理論学として解釈していいと思います。私は、今日の（自然）科学の中にアリストテレス的観点からみれば、理論学と実践学の双方が含まれていると思うのです。

2つ目の問題は公共哲学ではひじょうに大事ですが、先述のようにポジティブ心理学のなかではマクロのほうがさほど開拓されていません。基本的にポジティブ心理学で研究する制度の問題はメゾレベルの議論が多く、マクロに関する議論はこれからしなければいけないと思います。例えばイスラム系と西洋のあいだのコンフリクトがない時にも、それぞれのコミュニティの中ではポジティブな感情でまとまることは可能ですが、同時に他のコミュニティに対しては、「あいつらは敵だ！」みたいな感じでひじょうにネガティブな感情が現れて結束が強まることもありえます。これは、マクロのレベルで考えるとネガティブ状況です。ですからコミュニティ間の対立を考えた場合、グローバルなコミュニティが弱い今の状況だと、小さなコミュニティの中でポジティブな感情があるからこそ、集団間のネガティブ感情が余計に増大するというパラドックスが存在しうる。おそらくそのような議論が必要になると思います。

じつはセリグマンが最初にポジティブ心理学の問題提起をしたなかに、エスニックなコンフリクトの研究という問題提起も一緒にしています。ハーバード大学で千人以上もの学生が集まる人気の講義で知られるタル・ベン・シャハーの初期の研究テーマがイスラームの原理主義と西洋との価値の衝突についてですが、その後研究がさほど展開しているようには見えないので、リサーチしてみます。ともあれ問題意識はそのようなことです。

郡司　先ほどの、外部からやってくるものについて、多少補足しておきます。例えばパラダイムチェンジについて考えてみても、不都合が生じて結果的にパラダイムが変わった場合、後付けの説明は理論のなかで可能です。でも訳のわからないものに対して、予め対処する用意があるわけではない。そこにこそ本当の外部という問題がある。外部はやってきたと思われた時には認識されるわけですから、外部ではない。ただし、外部からやってきたものは、それを解釈する文脈がないという意味で、断片という在り方しかない。そこにはやってきた対象それ自体の孤立した意味はあり、そこに潜在する意味も受け止めることができる。しかし、潜在する意味を見出し、こちら側の文脈となんらかのかたちで貼り合せようとしても貼り合わせられない。その意味で解釈できず、断片として漂ってしまう。これこそが、外部からやってくるものの一つの存在様式で、それを構成していけばいいと思います。

先ほどのトラウマもそうです。通常は理解できて解釈可能なものが記憶のなかにうまく再構成されて、いろいろなものを理解可能にしている。ところが圧倒的な他者というのは何を言っているのかわからないので、わかるところだけを断片として聴き取るしかない。すると全体としては何を言っているのかわからないが、断片的な言葉は入ってくる。それが本来的な他者の在り方であると思います。例えば津波の恐怖とかのトラウマも、まったく想定しなかったもの、解釈不可能なものが断片として現れてきて、それを記憶の中でうまく埋め込めないので、フラッ

シュバックしてトラウマになる。

もっとも私たちはおそらく普段からその外部性と接していて、断片でしかないものを絶えずうまく貼り合わせて、ものとものの意味を解釈するという循環のなかに組み込んでいるのだと思います。だけど断片をうまく拡張して貼り合わせていく操作や表現、理論があまりにも欠如しているがゆえに、うまく回していける理想的な理念的な話と、外部の訳のわからないものとが完全に切れてしまっている。トラウマというのはまさにそこを考えていないからこそ問題になるような話です。だからそのような意味でも理念というのは、こちら側がうまく媒介できるものでありながら、断片としても存在するということを考える必要がある。それが実践の在り方なのではないかと思います。

小林　今言われたポイントは、民主主義論の話でもひじょうに大事です。民主主義のなかでも外部性があって、それを撥ねていると、破綻したり危険なことが生じたりしてくる。だからそれに対して政治がなるべく敏感に応じられるようにするのが、対話や理論ということになるので、たしかにそこはもっとしっかりと組み入れる必要があります。私も少し考えてみます。

石戸　用語に関する質問です。私がイギリスで勉強していた時、ポジティブという言葉は、ノーマティブに対するポジティブという言い方ですと、わりと価値中立で、ありのままを見つめたというようなイメージでした。いわゆるポジティブだ、ネガティブだという感情も含めて、それをポジティブと言うのでしょうか、ありのままに捉えるという意味合いで、書き言葉としてのポジティブ心理学かと最初は思っていたのですが。ポーズというのは、ポーズをとるとか、インポーズするという意味のポーズですが、ありのままの病像を描き出すという意味でのポジティブ心理学ということであれば、このポジティブもネガティブも含めたポジティブな心理学かなと。そのような見方はあるのでしょうか。

小林　それは実証主義的という意味の positivistic のイメージだと思います。先述したバランスのとれた心理学という話になると、そのような解釈と結びつく可能性はありますが、ポジティブ心理学の学会で使われているのは、ネガティブに対してのポジティブなので、あくまでプラス、正という意味です。

利他性の価値、スピリチュアリティの意義

冲永宜司

冲永　この研究会では利他の問題が何度か話題になったことがありますが、ポジティブ心理学のなかではこれが利他的行為者にとっての快になりうるのか。単純に考えたら自己利益に閉じないほうがいい、というか自己利益の外部に開かれる必要があると思うのですが、その際どのようにして利他的行為は自己の快になりうるのか。狭い意味での自分以外の者にとって善となる行為が、その行為者にとって快となるには、行為者がその狭い自分を超えた尺度に立つ必要があると思うのですが、そのためには具体的に何が必要かということです。おそらく利他というのは善ではあると思うのですが、快になりうるか、なりうるとすればポジティブ心理学から見て何が必要なのか。利他の価値について小林先生はどう思われますか。

小林　フレドリクソンなどもそうですが、ポジティブな感情や美徳のいちばん中心にあるのが愛だと言うので、利他的なものは美徳のいちばん重要なものと考えられます。研究でも、愛や利他性を持つ人のほうが健康だったり長寿だったりすることを明らかにしています。また、お金をもらった人がそれをどう使うかという実験で、他人のためにお金を使ったほうが自分のために使った人より幸福感が高まるという結果も出ています。ポジティブな感情や行為などを促すことを「ポジティブ介入」と言うのですが、ボランティア活動をした人のほうが幸福感が

高まるという実験結果もあります。

フレドリクソンは *Love 2.0* という本も書き、邦訳もあります[06]。そこでは愛をどう理解すべきかという議論をしていて、従来のキリスト教的な愛のように完全に自己犠牲的で他者のためだけの愛よりも、相互に呼応関係のある愛に注目し、それがポジティブな効果をもたらすというのが彼女の理論です。そのような共鳴関係をレゾナンスと言うのですが、それが従来のキリスト教的な愛に対しての「Love 2.0」だと。これはフレドリクソン固有の見解ですが、愛や利他性が大事だというのは、ポジティブ心理学で一般的に共有されている考え方です。また、彼女は瞑想などによる効果も調べていて、慈愛の瞑想は良い効果をもたらすとか、そのような研究もしています。

06 | Barbara L. Fredrickson, *Love 2.0: How Our Supreme Emotion Affects Everything We Feel, Think, Do, and Become*, Hudson Street Press, 2013. 邦訳：バーバラ・L・フレドリクソン『LOVE2.0 あたらしい愛の科学』松田和也訳、青土社、2014年

私の観点から言えば、例えばアリストテレスの友愛（フィリア）の概念は、他者との応答関係を前提にする愛ですが、キリスト教はどちらかというとフィリアよりもアガペーのほうがいいという議論をしてきたわけですから、フレドリクソンの Love 2.0の議論は、私からみるとフィリアの議論に近いと思います。

稲垣　互酬性の愛、つまり愛し愛されるというフィリアの概念は、アリストテレス的には強いと思いますが、宗教の段階に入ると、互酬とは言えないところがあります。与える一方で見返りを期待しない。倫理学的なものから、さらにある意味でスピリチュアルなレベルにいくと、仏教の慈悲心とか、キリスト教で言うところのアガペーみたいなものが出てくるのです。

しかしながら、これを政治システムなどに取り込むのはほぼ絶望的です。テロもそうですが、空爆とか、国家レベルではやったらやり返すというかたちで絶えず動いてしまう。でも市民レベルでは、それでいいのかという議論は少しずつ出ています。パリの同時多発テロで奥さんを亡くしたフランス人ジャーナリストが、テロリストに対して、「あなたがたに決して私の憎しみを与えない」とフェイスブックに載せて有名になりました。これは市民社会の議論としてはひじょうに大きなパワーがあると思うのですが、国家としては絶対に採用しない。その辺の難しさをどう考えたらいいのかと。

小林　フレドリクソンは、実験結果をもとにレゾナンスのある愛にはポジティブ効果があると強調していますが、ポジティブ心理学全体では、アガペーも含めた愛を美徳と考えています。セリグマンたちの美徳のリストでは、キリスト教的な愛も含めてヒューマニティという言葉で総括しており、美徳のなかできわめて重要なものと考えられています。

それからスピリチュアリティとの関係では、先の世界大会で、スピリチュアリティとポジティブ心理学との関係について最も積極的に議論している人たちの１人で、ケネス・パガメント（Kenneth I. Pargament）が、スピリチュアリティがポジティブな心理に大事だと主張していました。彼の議論は実際の医療の場面におけるスピリチュアリティの意義とか、あるいはスピリチュアルな経験をしたり、それに接した人が病気が治る傾向が高いということも指摘しています。

また、前回述べましたが、美徳のリストには超越性（transcendence）も入っているので、いわゆるスピリチュアリティは、世界共通の美徳（virtue）ないし人格的強み（personal strengths）の1つだという議論をしています。従来の心理学に比べると、ポジティブ心理学の研究はスピリチュアリティに対してはるかに前向きです。ただ、どちらかというと人間の心理のほうから結果をみる議論なので、存在論的、哲学的に「あるか／ないか」というところまで踏み込んではいませんし、宗教間の対立などの議論まではさほど展開していないという感じがします。むしろ個人レベルでスピリチュアリティに意味があるところを重視しています。

稲垣　私たち公共哲学のグループは2001年の9.11ニューヨーク同時多発テロの後、す

ぐに宗教間対話をしました。そこで宗教間の対立問題をすごく議論した記憶があります。イスラムのなかにも原理主義的なものを断じて否定する人たちもいて、当時のイランのハタミ大統領のように「文明の対話」といった話も出たのですが、それから15年経って、フェーズは違うが、問題意識としてはひじょうに似たものがまた出てきていると思います。

小林　まったく同感です。あの時の我々の議論は、悪いほうに当たってしまったような感じがします。建設的なアプローチもあの時に考えた通りだと思います。

石戸　先日ジョン・ロックの勉強をしたら、彼は宗教多元主義を認めたとありました。それは1つにまとめきれないからということではなく、結局、道徳観なり幸福感というのは一致していくものだから、あえてまとめていく必要がない、だから多元的であっても大丈夫だと。私は、大丈夫だという意味で多元的なことを認めた気がしたのですが、今の議論を聞きますと、一致するのかという疑問も出ます。

ただ、長期的にはvirtueとして、殺してはいけないというのはあるのかと。殺すといっても、自分の信条に則って生きるために自爆して死ぬ、殺すというのは、心を生かすために体を殺しているに過ぎず、生かすという意味ではやはり共通していると思うのです。ですから、そのような意味においては生きるということは、ISも含めてどの宗教も共通していて、ただそれがスピリチュアルな意味で生きるのか、それともフィジカルな物質としても生きるのかという違いだけだと。これは大きな問題ですが、ロックが宗教多元主義と言った時代にはISはいなかったからナイーブな議論ということなのか。あるいは生かすという意味ではどの宗教も一緒だから、別に統一したり強制したりする必要はないという考えはまだ生きている議論なのか。そこはどのようにお考えですか。

小林　ポジティブ心理学のなかの議論というより、公共哲学の一般的な議論で最近私がよく言うのは、やはり稲垣先生が言われるように公共的な霊性、スピリチュアリティを考えることが必要ということです。例えば地球倫理などでは4つのことが多くの宗教に共通した倫理だという問題提起があり、それは第一歩と思いますが、そのような倫理が確立しないと、おそらく先生が言われた問題状況が続くと思います。その意味で、最近出たロバート・ベラー（Robert N. Bellah 1927-2013）の遺著[07]もそうですが、global civil religion、あるいはpublic spirituality の確立が必要だという議論を私はいつも強調しています。私は、宗教を統一する必要はなく、多元的であって然るべきだと思いますが、それらが平和的に共存するためにも、このようなスピリチュアリティの確立を願っています。

07 | Robert N. Bellah, *Evolution Human in Religion*, Cambridge: Harvard University Press, 2011.

進化論・脳科学からみる人間社会の変化

浅野　個人的な感想です。ポジティブ心理学は、今までこういったことを正面から取り上げる人があまりいなかったという意味で、やるべき残された領域はあると思いますが、結局happinessを基準において考える限り、心理学的あるいは哲学的に持続的な自己完結的な学問領域になるのは難しいだろうと思います。そもそも幸福感というのは持続するものではないので。これはやはり進化心理学や道徳心理学、あるいは進化道徳心理学や脳神経科学など、あるいは宗教的なものなどと総合的にやっていくというのも大変な話ですが、そのような観点が本当に必要なのではないかと思います。結局セリグマンもそのようなことを意識しているから、世界中の文献に当たって、まずはvirtueとは何かというところから始めたのだと思います。ただ、始めた以上は、何か論理的な整合性をつけなければいけないから一生懸命やっているのだろうと。どうも傍から見ていると、そんな感じがします。

小林　ご指摘の通りで、セリグマンが authentic happiness（真正の幸福）理論から、途中で well-being（良好状態）理論に変わったのはその問題が大きく、彼は自分の元々の議論が、一時的な感情による happiness を中心に考えていたことを反省したのです。私から見ると、初めから good life とも言っていたので、そこまで自分の元の理論を否定しなくてもいいと思うのですが。リュボミアスキー（Sonja Lyubomirsky）の研究チームによる持続的な幸福の研究で有名なのは、実際に幸福になる要素として、遺伝的要素、環境的要素、それと自分の心次第で変えられるという要素が、それぞれ何パーセントかということを、双子の研究などを中心に議論しているもので、邦訳本[08]も出ています。一時的な happiness ではなく、どのような happiness や well-being が持続するのか、そのための要因は何なのかを調べて議論しているので、こういった研究も踏まえてセリグマンたちも議論をさらに発展させています。

ポジティブ心理学における当初の幸福研究は、一時的な感情の研究がかなり強かったので、次に持続的な幸福とは何なのかを研究しようというのが、個人のポジティブ心理学の目標だった。個人として幸福が持続する要素がわかってきても、経済的・社会的環境などの問題に目を向けないと、現実的には皆幸福が達成できないという話になって、マクロな研究の必要性が強調されるようになったという流れです。

浅野　環境によって人間のものの考え方や見方が相当程度影響を受けるとすれば、そのようなある種の形成された認知能力が獲得されていくとすれば、まず獲得形質の遺伝を認めなければならない。そのようなものが個人的に、あるいは集団的に成立するのか――。今までの進化理論は個人的な突然変異で、集団的にそのような獲得形質が遺伝するという話ではなかったのですが、最近はかなり集団的な変異、つまり群淘汰を認める傾向にあります。もともとダーウィン自身は群淘汰には賛成だったのですが、その後理論的にひっくり返されたりして、ここ10年くらいのあいだで、また群淘汰の議論が力を持ち始めています。邦訳は出ていませんが、そのようなことをしっかり書いている本もあります。

小林　先ほど紹介したハイトの新著で集団の議論があって、彼はそれをデュルケム的議論と言っていますが、その理論的な背景の1つに最近の進化論の話を出しています。まさに今説明されたように、かつての利己的遺伝子の議論を批判して、最近は群淘汰の議論が出ているのだというのです。だから進化論の最近の展開からみても、自分の議論は妥当性があるという論証をしています。私はそのへんはあまり詳しくないのでお聞きしたいのですが、浅野先生が言われたような進化論の動向は正しいのでしょうか。

浅野　私が知る限り、そういえると思います。

小林　それから、先ほどハイトは東洋との関係も意識していると言いましたが、脳科学や進化論関連の学問もかなり意識しています。ハイトは最近の脳科学の研究を前提にして、オキシトシンなどのホルモンが幸福感にかなり影響することがわかってきたので、そのような要素と心理学の要素を組み合わせて議論すべきだという考えも展開しています。

稲垣　リュボミアスキーの「H = S + C + V」という幸福の公式があります。H は Happiness で、S は Set Points で遺伝的要因、C は Circumstances で環境的要因、V は Voluntary で自発的要因ということで、V が40%、S が50%で、C は10%しかないという議論をしている。遺伝的要因は50%になるわけですが、群淘汰などは100年、200年というレベルではなく、もっと長いスパンではないですか。

浅野　それが意外に短くて、3世代くらいで変わってしまいます。それを裏づける議論が DNA の個別性の問題で、獲得形質がどうして DNA に変化を及ぼすのかという基本的な

08 | Sonja Lyubomirsky, *The how of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life You Want*, New York: Penguin Press, 2007. 邦訳：ソニア・リュボミアスキー『幸せがずっと続く12の行動習慣―自分で変えられる40%に集中しよう』渡辺誠監修、金井真弓訳、日本実業出版社、2012年

理論として、DNAのメチレーションという考え方が出てきた。細胞質内の環境のメチル化が進行するとDNAはどんどん変わります。そのDNAのメチル化という議論と、あとダーウィニズムに異を唱えた今西錦司さんの進化論のような問題もあります。

稲垣　3世代くらいで変わるというと、かなり速いペースです。ということは、近代以降の市場主義やお金ですべて解決するという傾向などは、3世代といわず、もう200- 300年以上経っているので、ものすごい勢いで欲望をどんどん膨張させる方向にいった現代人の脳の構造は、16世紀以前の人たちとはまったく違うものだということになるのですか。

浅野　かなり変わってきているとは言えます。近代以前の西洋においてはキリスト教、東洋においては仏教、儒教といった桎梏から解放された今、人間の脳は暴走しつつあると思います。

稲垣　以前、浅野先生がそのことを強く主張されていたのが印象的でしたが、実際にそうなのだと。獲得形質の遺伝が3世代、4世代で起こってしまうという理論はあるのですか。

浅野　この分野の理論的な研究の発展はひじょうに著しいものがあります。当然反証もありますし、人間の行動パターンと遺伝子を結びつけるのは気が遠くなるほど距離のある話です。もちろん獲得形質がすべて遺伝するというわけではないし、それは3世代のなかでも時代に適合した、要するに生存にプラスになるようなものなので。ところが皮肉なことに、お金持ちの数はどんどん少なくなっていて、アメリカでも金持ち階級は5%しかいない。そしてその5%が富の95%を握っているのです。金持ち志向の遺伝子、あるいは権力志向の遺伝子は必ずしも社会全体には広まらないとも言えるし、その辺の分析はまだわかりません。

小林　今の話は先ほどの冲永先生の利他に関する問いとも関係があります。浅野先生が言われたような群淘汰があるということは、これまでの利己的遺伝子の議論だったらエゴイスティックなほうが生き延びるという話でしたが、むしろ集団に寄与するほうが本人も生き延びるし集団も生き延びる可能性があるということになります。だから人間に利他的な感覚があるのだとハイトは言っています。彼は、そのようなほうがむしろ集団としても個人としても発展するのだという議論でvirtueに結びつけているのです。

浅野　その辺は前に書いた唯識の本でも最後に簡単に触れたのでお目通しいただければと思いますが、利他心の発達がすべての道徳感情の根本です。医者にとって、患者さんのためにやっているというのはきわめて限定的な利他心ですが、やはりそのような感情をなくしてはいけない。

郡司　そのグループ・セレクション（群淘汰）の問題について単純な質問ですが。例えばドーキンスが唱えたセルフィッシュ・ジーン（利己的遺伝子）も、個体レベルで利己的というわけではない。飽くまでも遺伝子レベルでの利己ですよね。個体のレベルを単位と考えると利他的行動は謎になるけれど、遺伝子集団を単位と考えると利己的であることが、個体レベルでの利他を説明する。要するに現実に見る単位と思えるものと、進化的に利いてくる単位というのはだいぶ違っていて、その単位を見極めるのが難しいという問題を提示している話です。しかも獲得形質が遺伝するのか、しないのかということに関しても、どこまでが環境なのかとかいうと、細胞のなかの環境で、ひじょうに複雑な構造の中で動いているので、そこでグループ・セレクションが本当にあったということに関しては、定義次第でなんとでもなる議論のような気がするのですが。

浅野　これは数学的説明、実証的説明というよりも、まだ議論の過程にあります。ただ、もともとダーウィンもイギリスの政治的なことや経済的な問題を意識していた。また、1つの限定された集団を考えれば、そのなかの1人がきわめてセルフィッシュな行動をとろうとしても、周りからパージを受けることになり、数学的には一定の比率ができる。たとえばトゲウオという魚の

群れで、他人の巣を奪い取る悪いヤツがいるが、その比率は、利己的な遺伝子が強く発現するのが3で、利他的な遺伝子が発現するのが7だと。その3:7くらいの比率が、社会として人口的に最も安定するという法則があるのです。

もっともこれは閉鎖的な環境のなかでの生物の話で、人間の場合はそんなことは簡単に言えませんが、直感的にみて、1つの群れの中で利己的な人間は、利他的な人間よりも3:7の割合で少ないとなれば、利他的な人間のレベルと質が高ければ高いほど、その社会は集団同士の戦いになった場合に有利と言えるでしょう。だからアリストテレスの言う利他性とは、そのような類いの利他性です。ロイヤルティとか、勇気とか。

ダーウィンもそのような意味で淘汰を考えていましたが、数学理論がいろいろ出てくると、一時は数学的に頻度を証明するような理論は存在しないという話になった。ところが集団同士の関係を新たに分析することによって、やはりそのような利他的遺伝子を多く持っているほうに優位性があるという理論が数学的にも証明されるようになってきた。今はその賛否両論がせめぎ合っているところです。

小林　ハイトもダーウィンに戻っていこうという話をしています。私も最近気がついて、本当かどうかわからなかったので、今のお話でよくわかりました。

稲垣　人間の場合、リュボミアスキーの公式でもS（遺伝的要因）が50%ということですが、結局、voluntary、つまり自発的にやる意欲を持つというのは、人間の目的性に通じる議論ですから、単純にトゲウオのデータが人間にシフトするとは思いません。これはある種の自然主義ではないですか?

浅野　人間がvoluntaryでやっていると思うことが、じつはまったくvoluntaryではないということもあるわけです。ラテン語のvoluntasという言葉は、あくまでも本人が自分の意思であると信じていることという意味ですから。

稲垣　いや、そのような議論をすると循環論法に陥りますので、言い換えると自然主義に全部還元するという構造になってしまいますね?

小林　リュボミアスキーの研究は、稲垣先生が紹介したように、40%の可変性があるから心や思いを変えようということです。認知行動療法からの流れでポジティブ心理学が言っている基本的主張なので、変えられない部分もあるということは一応認識しておいたほうがいいということです。

浅野　統計的にそのパーセンテージは証明されているのですか。

小林　その証明のもともとの出発点は双生児の研究です。一卵性双生児の兄弟・姉妹の環境や状況をそれぞれ変えても、驚くほど両者の幸福感が一致しているという研究で、初めは生まれながらに全部決まっているという運命論に流れていた。それでいろいろ実験や観察のデータを調べて、40%までは可変性があり、環境のファクターが10%利いているという説が出ました。（* その後に遺伝学からの議論の進展や様々な批判があり、2019年にリュボミフスキーは50%・10%・40%という数字は撤回しました）

浅野　その可変性、つまり変えられるというのは、結局、脳と心の関係です。メンタルなできごとがフィジカルな出来事をコントロールできるということを認めなければ話にならないのです。

稲垣　だからトゲウオとは違うでしょう。

浅野　ええ。でも私が言うのは、動物的な本能として発現する行動ということです。たとえば人を殺す人と殺さない人とのどちらかに分かれるというような。

小林　ポジティブ心理学は実践学ですから、今のところの研究でわかった傾向がそうだということであって、このパーセンテージは動く可能性があるのではないかと考えています。この数

字は基本的に西洋での研究の結果で、他の地域でやったら変わるかもしれません。それでもこの3つの要素が何らかのかたちで関わっているだろうということは動かないと思います。（*この通りになりました。前頁で注記したように、リュボミアスキーも数字は撤回しましたが、3要素の存在自体については変わりがありません）

ポジティブ心理学をマクロに展開するために

浅野　こういう議論はひじょうに哲学的、心理学的であり、ここにまた脳科学がどうオーバーラップしてくるのか……。結局、情動の心理学と言いますか、これが科学的だといっても、実験の状況によってとんでもない結論が出てきたりすることもあるので、簡単には組み入れられません。

小林　でも最近のポジティブ心理学には脳科学の影響が強いのです。例えば脳科学的な脳波の研究とか、脳のどこが活性化するかという研究があり、それが幸福感の経験にどう相関するかという議論はしばしばなされています。

浅野　それはまったくインチキな議論です。どういう意味でインチキかというと、この回路が活性化され、この中枢が活性化されると、統計学的にこういう行動と有意な相関がありますという話はあながち間違いではないのですが、実際には他の無数の中枢も同じサイクルでアトラクターの形成に関わっているので、その中枢はたまたまリレー中枢か何かで、そこが活性化したからこういう行動が出るという説明はありえない。これはフリーマンもはっきり言っていることです。

それを言うためには、その中を流れるデジタルな信号にせよ、波にせよ、そのようなものをしっかり摑まなければいけない。というのは、それであるところが活性化されたとしても、それはあくまでも回路のなかの1つの部分に過ぎないわけです。そうなると、回路自体の信号の流れ、脳波の流れ、波の流れをどうやって画像化するかという問題になりますが、今は Magneto-encephalography を使えば技術的に可能です。パルスもダイコードですから、そのダイコードの連絡を脳波として画像化することができる。ただ残念ながら、画像分解能が追いついていない。それからトラクトグラフィー法という、人間の白質線維の流れを解剖的にきれいに出す技術があって、これと Magneto-encephalography と PET、この3つを重ね合わせれば、今よりはもう少し見えるようになると思います。

小林　先日ポジティブ心理学の金沢工業大学のグループの研究会に出ていたら、今までよりも解像度の高いものを業者が勧めていました。

浅野　それは fMRI の話だと思います。それも活性化で回路はわかっても、そのなかにどんな情報が流れているかという知見は、今の技術では得られません。この回路が動いているといっても、それが何を意味するのかはまったくわからない。

稲垣　最後に郡司先生と小林先生から一言ずつどうぞ。

郡司　外部性は事後的にしかわからないということをもう少し理論として考えるためにも、それは解釈可能なものではなく、断片としてしか理解できないという存在様式を理解する必要があると思います。少し心配なことがあります。かつて人工知能にはフレーム問題という難問がありました。有限の情報処理能力しかない人工知能は、現実に起こりうるすべての問題に対処することはできないという話でしたが、今は処理スピードが速くなって計算能力が格段に上がったので、近似的にフレーム問題は無視できる感じになっています。皆はっきりとは言わないが、それで突っ走ろうと思っている。そうなると結局、何だかわからない外部性というものは問題に

しなくてもいける、という話になってしまう。これはひじょうに恐ろしい話だと思うのです。そこにこそ本当は創発という問題、人間という問題が絡んでくるにもかかわらず、無視されているのですから。

小林　今日の議論はとても勉強になり、改めてこの研究会の意義を実感しました。もともとの専門は公共哲学、とくに政治哲学で、ポジティブ心理学を本格的に研究しはじめてまだ2年ほどです。心理学的な実験の話などは読めばある程度はわかりますが、調べてみると数理的なモデルの話や脳科学の話などがどんどん出てきて、それがポジティブ心理学研究のフロンティアになっています。そのような専門的な分野の実験や研究の位置付けとか、実際に日本の先生方のやっている研究とどう関係するのかまでは摑みかねるところがありました。しかし、郡司先生や浅野先生のご意見やご発言を聞いて、実感としてかなり摑めた気がします。自分の得意領域以外で議論する機会はなかなかないので、この研究会に参加させていただき本当によかったし、ポジティブ心理学をマクロに展開する際の手がかりのようなものが見えた気がします。さらにもう少し研鑽して、いずれまた報告させていただきたいと思います。

Session 16

A-1 研究会

脳神経科学とポジティブ心理学 | 7

2016年5月14日　東京ガーデンパレス 桂の間

出席者

浅野孝雄
石戸光
稲垣久和
小林正弥

〔発 題〕

幸福公共哲学とポジティブ政治学

小林正弥

今日の話は、社会科学にかなり関わりますので、自然科学を研究されている方にはあまり関心のない領域もあるのではないかと思います。

千葉大学公共学会が編集している雑誌『公共研究』の抜き刷りを皆さんにお渡しします。前回この研究会で私が話した内容を、「幸福公共哲学とその科学的展開－ポジティブ心理学と政治経済学」というテーマで、千葉大学の学生向けの講演会でやさしく話したものです。その講演会では石戸先生と私がそれぞれ話をした後、学生との質疑応答があり、その部分の抜き刷りもあります。あともう1つの抜き刷りは、私のもともとの研究領域である比較政治学の論文で、恩師の１人（篠原一先生）が亡くなられたので追悼の気持ちを込めて書いたものです。今の政治状況についての比較政治学的な考察なので、今日の研究会とは関係がないのですが、関心がある方はお読みいただければと思います[01]。

01｜小林正弥・石戸光「特集1/幸福についての公共研究―千葉大学公共学会講演会」、小林正弥「今なおファシズムの世紀なのか?―日本における政治循環と新（ネオ）権威主義」（『公共研究』12巻1号、千葉大学公共研究センター、2016年3月）

ポジティブ心理学の研究の流れを振り返って

前回のこの研究会（本号46頁から、及び14巻02号72頁から参照）の後、2015年12月に私は、ポジティブ心理学の提唱者セリグマン（Martin E. P. Seligman）たちの本拠地であるペンシルヴェニア大学のポジティブ心理学センターに行きました。それについては後で話すとして、まず、ポジティブ心理学の基本的な流れを振り返ります。

人間の心の状態や考え方が、実際の健康に影響するという相関関係は、はっきりとわかっていますが、それだけではどちらが原因でどちらが結果なのかがわかりません。そこで、この因果関係を科学的・統計的に考え、心の状態がポジティブ（積極的・明るいなどのプラスの状態）だと、それが原因となって良い結果、つまり健康や幸福が生じるということが、さまざまなデータで明らかになってきました。

なかでも、ポジティブな感情の効果についての最も古典的な研究が、180人の修道女が見習い時代に書いた文章から調査したものです。基本的に同じような生活環境にある修道女たちを、ポジティブな感情がみられる快活なグループと、逆にネガティブな感情が多くみられるグループとに分けて、数十年後にそれぞれの生存率を調べたところ、明らかに前者の生存率が高かった。その後、このような長い時間をかけた研究が多く行われました。たとえばミネソタ州の精神科医の調査では、40年前に治療を受けた精神科の患者839人のうち、200人が2000年までに亡くなりましたが、受診時に楽観主義だったか悲観主義だったかを調べて両者を比較すると、楽観主義の人のほうが19％ 長寿だったとことがわかりました。このように、ポジティブな感情が強い人と弱い人とでは、健康状態や寿命が違うことから、因果関係があると言われるようになってきたのです。

健康な人、あるいは成功している人の幸福度が高いことは当然に思えるわけですが、逆に、幸福感の高い人が長期的にみて健康になるとか成功するということになると、実践的な面でポジティブな感情を増やす要因に注目することになります。そこでたとえば仏教的な瞑想などを調べると、ポジティブ感情をもたらす効果があることがわかってきました。

ポジティブな感情が人間の健康や幸福に大きな影響を与えることを調べる研究として最も知られているのが、フレドリクソン（Barbara L. Fredrickson）らの研究です。彼女は、数学者のロサダ（Marcial F. Losada）との共同研究によって、ポジティブな感情:ネガティブな感情の比率がだいたい3：1以上である時に幸福になり、それが8：1を超すと逆に幸福度はあまり高まらないという結果を導き出しました。この3：1の比率をロサダ比といい、有名になったのですが、その数値の基礎になっているロサダの数学的理論は間違っているという指摘を受けて、フレドリクソンは3：1とか8：1とかいう具体的な数字は引っ込めました。でも、このような厳密な数字では確定できないにせよ、基本的な方向性は間違っていないと彼女は言っています。

このような研究はいろいろなされているので、私は今、千葉大学の学生を調査して、データ分析を始めたところです。欧米の国々と、中国や日本のような集団主義的な国とでは、文化的な違いはあるにせよ、かなりの共通性もあり、海外の研究で言われていることをある程度確認することができます。

ポジティブ心理学では、世界中のほとんどの地域で美徳や人格的な強みだと考えられている代表的な6つの要素を挙げています。すなわち、知恵・知識、勇気、愛・人間性、正義、節制、精神性（スピリチュアリティ）・超越性です。これが実際の幸福感、あるいは長寿や成功に影響するということの検証がとても大事なポイントだと思いますが、この点の研究は相当進んでいます。

最近のポジティブ心理学において最も標準的な議論は、セリグマンが展開した「well-being（良好状態）理論」で、5つの指標を計測するというものです。その5つの指標とは、「ポジティブな感情（positive emotion）」、先ほどの話に出たフローに相当する「没入・没頭（engagement）」、友人やパートナーなど「ポジティブな人間関係（positive relationship）」、人生や仕事に感じる「意味・意義（meaning）」、そして仕事や活動の「達成感（achievement）」です。このうち感情（emotion）と意義（meaning）を区別していて、気持ちがいいという快感は感情のほうですが、自分の人生の生きがいであるとか、何か大きなもののために奉仕するといったことは、「意義」という独立した要素として考えられています。ともかく、これら5つの頭文字をとって「PERMA（パーマ）」と呼ばれるwell-beingの指標は、5つそれぞれは独立しているものの、相関関係があるとされています。

ポジティブ心理学の内部では、功利主義的な発想で感情を中心に考えるヘドニア（快楽）派に対して、それ以外の意義とか自己実現のように、主観的な幸福感という感情だけに還元できない幸福があると考える人たちがいて、近年「エウダイモニア的良好状態（eudaimonic well-being：EWB）」という概念を提起しています。ヘドニア派とエウダイモニア派のあいだでは論争がなされてきましたが、今は、一応双方の指標が独立しているものの、双方とも意味があるという方向にまとまってきています。

このような流れを哲学の観点からみた場合、ポジティブ心理学の議論は功利主義的な発想からアリストテレス的な方向に展開していると考えます。エウダイモニア（善き幸福＝善福ないし清福）というのはアリストテレスの概念なので、感情的なものだけでない幸福があって、両方とも大事だという話になってきています。ポジティブ心理学では、その思想的な源

流をアリストテレスに求めることができるということは早い段階から言われていましたが、それがより明確になってきたのではないかと思い、昨年（2015年）のポジティブ心理学の国際学会（第4回世界大会）で私はそのような報告をしました。

個人の幸福研究から、社会的・総合的な幸福指標へ

私は昨年の12月以降、今度はポジティブ心理学と政治経済学、社会科学との結びつきを研究しています。これは先ほど出た世界3に関係する話です。個人の幸福の研究において、最も幸福だと感じた人たちで最も共通性が高いのは、人間関係が良好だということです。だから個人の問題から考えはじめて、コミュニティや社会といった方向を注視する必要があるということになり、社会心理学やコミュニティ心理学などでもコミュニティの well-being（良好状態）、あるいは social well-being を調べようという考え方が出てきています。そこで私は well-being を、公共哲学との関係、あるいは政治経済学との関係を念頭におきつつ、調べて研究する必要があるだろうと考えています。経済学の世界では、もともと GNP（国民総生産）や GDP（国内総生産）から見る考え方が強かったのですが、最近は非経済的な指標を計測しようというさまざまな試みが国際的に行われています。そのようなアプローチと、ポジティブ心理学の考え方との両方を見るかたちで、総合的な幸福の指標を考えていくのが、私たちのプロジェクトの大きな目的です。政治経済学では、すでにある程度調査データが出ている部分もあるので、それを参考に考えていくということになります。

ジョナサン・ハイトの研究などはマクロな方向にも目を向けているという点でその代表的なものです。ハイトは『しあわせ仮説（*The Happiness Hypothesis*）』に次ぐ2作目の本（session 15 註04･05参照）で、功利主義やリバタリアニズム、リベラリズムといった政治哲学に対する人々の賛否は、個人の心理的な特性や道徳的な考え方と相関関係があるという調査結果を述べています。だから人間は政治でいろいろなグループに分かれていると説明しているのです。そこで私は冒頭にふれた学生向けの講演会で、政治や経済における人間の心理的な基礎、道徳的な基礎を考えていく必要があるという話をしました。

人文社会科学では、昔は人間論がいちばん基礎にありました。「善き生（good life）」というのは、もともと哲学や倫理学でひじょうに重視されてきた概念です。しかし近代以降、自然科学が勃興してからは、人間論や人格といった観点は重視されなくなりました。政治哲学の主流は、人それぞれに価値観は違うので、善き生を公共的な決定の基礎にはできないという方向に変わってきた。ところがポジティブ心理学の議論では、善き生の一部について実証的に明らかにしているので、そのような研究を参照して、再び善き生をしっかりと考えたうえで公共政策を立てるという議論が可能かつ必要になってくると思います。

もう少し言うと、「ヒトラーのような権威主義的な悪いパーソナリティの人が指導者になるととんでもないことが起こる、そのような人が政治のリーダーシップをとらないためにはどうするべきか」というように、ネガティブな問題に対処するための方法を、とくに戦後の政治学は追究してきたのです。これはネガティブな状態を防止するための公共哲学、すなわち「ネガティブ（防止型）公共哲学」と言えます。

しかしそれと同時に、ポジティブな人格とそれに即した政治経済の在り方もしっかりと考えていく必要があると思います。学生たちには、そのようなポジティブな公共哲学、ポジティブな政治経済学の展開も今後必要だろうということを話しました。

ペンシルヴェニア大学でも、ポジティブ心理学センターの責任者にこのような方向の考え

方について意見を伺ったのですが、反応はきわめて良好でした。ポジティブ心理学のほうでは昨年の国際大会でも、セリグマンのような代表者たちが、新しいフロンティアとして社会的な問題との関係をあげていて、社会科学のほうからの私の問題意識と呼応しているのです。これまでポジティブ心理学では個人の生き方の問題を主として考えてきていて、社会の公正や貧富の拡大といった現実問題に対して問題意識がないわけではないが、それほど掘り下げてはいませんでした。今後はそのような領域を考える必要があると、チクセントミハイらも話して、新しいフロンティアが意識されだしました。今回、私は社会学などで若干ポジティブ心理学との関係に関心がある人の文章を紹介してもらいましたが、アメリカなどでもこれはまだ本格的な研究はさほど展開していない状況です。

ポジティブ心理学とコミュニタリアニズム的公共哲学の関係

これから公共哲学や福祉とポジティブ心理学との関係について、私が考えていることを話します。

従来、リベラリズムをはじめ主流派の公共哲学では、貧困などネガティブなものをどう避けたり減らしたりするかというところに福祉論のポイントがありました。それに対してコミュニタリアニズムには、ポジティブ心理学に近い考え方があると思います。コミュニタリアニズムというのは、ごく簡単に言うと、人間の善き生（good life）を考慮して公共的な議論をし、それを踏まえて何が正しいかを決めて共通の善を実現するべきだという主張をしています。先に挙げた他の公共哲学では、そのようなことはすべきではなく、権利を中心に考えるべきだという考え方が強いのです。

近代以降、善き生は人それぞれの価値観次第だと思われてきたのですが、ポジティブ心理学の研究によって、例えばPERMAという5つの次元で良い状態を計測するという科学的な考え方が出てきています。とくにポジティブな感情などについては、実際に健康や学業、仕事などに影響を与えることがわかってきた。そのような意味では、善き生という概念をもっと本気になって公共的に考えることが可能になるので、他の哲学との関係で、コミュニタリアニズムの主張はより有力になると思うのです。

コミュニタリアニズムは、「善き生」と同時に、「共に生きる」というコミュナルな公共性の考え方を重視するので、community well-being や social well-being の考え方とひじょうに近い。これらのコミュニティや社会における well-being の研究はこれから発展するところだと思いますが、このような科学的な観点からもコミュニタリアニズムの考え方は重要だと考えます。

福祉という概念には、一般的には公共政策、つまり政府の政策としての福祉、あるいは社会福祉という考え方が強いのですが、もともとの語意は、幸い、幸福という言葉そのものから来ています。福祉という概念も、幸福そのものから考え直していこうと私は広井良典先生と共に提案していて、私自身は幸福の公的実現および公共的実現と定義しています[02]。

福祉という概念は、有名なイギリスの「ベヴァリッジ報告書（Beveridge Report）」が社会保障制度の土台となって福祉国家ができてきたのですが、基本的にこの報告は、病気や不衛生といった悲惨な状態を改善するという、ネガティブな側面の改善に集中した議論でした。福祉政策も基本的にお金を給付するというかたちが中心になっていったのです。

これに対して、コミュニタリアンではありませんが、アンソニー・ギデンズ（Anthony Giddens）という有名な社会学者は、「positive welfare（ポジティブ・ウェルフェア）」という概念を提唱しています。彼はトニー・ブレア政権時にブレーンとして「第三の道」を唱え

02 | 広井良典編、稲垣久和・小林正弥・松葉ひろ美『福祉の哲学とは何か―ポスト成長時代の幸福・価値・社会構想』ミネルヴァ書房、2017年

た中心的な理論家で、私もケンブリッジ大学でお世話になりました。welfare（福祉）の概念のなかで人間の心理に関わる部分があることをしっかりと見て、その観点から福祉を考え直そうとしました。そうなると人間の要素に注目することになるので、現金給付で行う福祉だけではなく、人間の教育や啓発といった方向も福祉政策のなかで重視されるべきだと考えたのです。従来の福祉国家の危機を突破しようとして、自分の考え方を「social investment state（社会投資国家）」と呼びました。

ギデンズの議論は社会民主主義の観点からのもので、善き生そのものから本格的に展開しているわけではありませんが、私はその考え方を振り返りながら、ポジティブ心理学の観点から positive welfare の考え方をみると、内容的にはひじょうに近いと思いました。ポジティブ心理学やそれを踏まえたポジティブ公共哲学の観点はコミュニタリアニズムと近いと思いますが、そのような観点から positive welfare の概念をもっと本格的に展開して、福祉国家の新しい考え方にできるのではないかと考えたのです。それがポジティブな福祉国家と言えるのではないかと思います。

そうは言っても、ポジティブ心理学の成果は、哲学的に言われてきた善き生の全体にわたっているわけではありません。ひじょうに近くなってきているとは思いますが、実証的に明らかになってきているところと、まだそれほどでもないところがあります。そこで、ポジティブ心理学の成果に基づいて科学的に、「善き生を実現するためにこの公共政策を行うべき」とか、「この福祉政策を行うべき」という主張はまだ完全にはできないと思うのです。だから、そのような議論も参考にしながら、かねてからコミュニタリアニズム的な公共哲学で主張しているように、善き生を前提にした政策の議論を、公共的に熟議として行い、その結果として決定していくというのが現実的かつ重要だろうと思います。

それでも従来の考え方と違うのは、ポジティブ心理学の成果によって、科学的な善き生の観念が現れてきたことです。善き生についての哲学的な見方と、善き生についての科学的な学問的成果を区別して、善き生の科学的な考え方を参考にしつつ、哲学的な善き生を踏まえて議論して、公共的に何が正しいかを決定するということが今後の方向ではないかと思います。それが私の考える科学的・哲学的「善き生」と幸福公共政策との関係です。

それから正義論という私の専門領域からみれば、コミュニタリアニズムの観点からの正義論の展開や、ケアを可能にする幸福の公共政策、ギデンズの「第三の道」を、このような観点からどう刷新するかという問題も大事ですが、今日のテーマとは関係がないので省略します。そのテーマに関しても、私の問題提起をきっかけにして議論が発展していくことを望みたいと思います。

今日は、現在進行中の自分の研究を中心に話しました。時間の関係もありごく簡単になりましたが、またいろいろ議論していただき、それに則して私の考えを話したいと思います。

Session 16　脳神経科学とポジティブ心理学 7

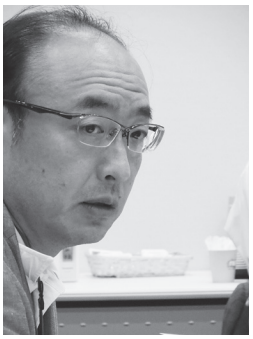
Discussion

幸福度指標における普遍性をめぐって

石戸光

石戸光　小林先生の言われたプロジェクトに私も参加していますが、同じ社会科学とはいえ、専門性がまったく同じということはなく、私はもっとグローバルな部分を考えています。アマルティア・センの話などもそうですが、社会は、家、村、国家、文化圏、そしてグローバルといった階層性を持っているので、well-being（良好状態）理論の5つの指標について、どこまでぶれることなく文脈依存ではないかどうかという分析が、私自身は大事ではないかと思っています。

幸福度があるとして、そこに5つの指標を持ってくる場合、例えばある文化圏では、女性が社会参加することで幸福度が下がってしまうことになるかもしれない。このように文脈に違うところがあった場合、5つのファクターで幸福度を測った時には負の相関が見て取れることになったとしても、大域的にもっとマクロの構造として見ると、それは幸福度を増す方向にもなっていく。マクロ的な変数といいますか、文脈と言い換えてもいいのですが、ある価値観のなかでアンケート調査をした場合にはこうなるとか、さらに家のなかでのルールがあったりすると、3つのレベル、4つのレベルの相関関係が層の構造になるわけで、これを分析によって仕分けていく必要があると思うのです。そのようなことを、マクロであろうとミクロであろうとメゾであろうと、ぶれない幸福、普遍的な幸福に資する変数をどうやって見出すかというようなことを私自身は考えているのです。


小林正弥

小林　私の観点から少し説明を付け加えますと、5つの次元での幸福の指標を計測すべし、というのがセリグマンの最近の議論です。私たちのプロジェクトでは、望むらくはその5つの次元の幸福度指標を日本でも検証しながら、よりよい幸福度指標をつくりたいと考えて、実験的に試みています。少し面白いデータが出はじめたようなので、やがてご紹介できるかもしれないという状況です。

どんな指標をつくろうとしているのか簡単に言うと、幸福には、ヘドニアという快楽中心の幸福観と、エウダイモニアというアリストテレス的な幸福観という2つがあることには、学界でだいたいコンセンサスができてきましたが、エウダイモニアのほうの幸福度指標の作成が、私から見るとまだ十分ではない感じがするので、そこをもっと掘り下げるような指標をつくろうとしています。これが実際に機能するかどうかは、検証しないとわからないので今後の課題です。

石戸　社会全体としての幸福度ではなくて、属している個々人にとっての幸福度ということですか。

小林　それは両方あります。エウダイモニアの幸福観は個人のことを意識していますが、先ほど述べたように community well-being や social well-being の研究も出ていて、これらは個々人がコミュニティなどについて感じる幸福度ですが、エウダイモニアの観点からこれらをさらに発展させたいと思っています。5つの幸福度指標の1つにポジティブな人間関係があるように、各個人の幸福に対して人間関係の要素が影響していることはひじょうにはっきりとデータによってわかっています。しかし、コミュニティの幸福をどう測るか、個人の幸福とコミュニティの幸福とがどう関係するかといった研究はまださほど進んでいません。公共哲学の観

点からは、コミュニティ、あるいはソーシャルな幸福度を調べることが必要なので、その関係をどう理論化するか。このような理論と実証はまだ十分ではなく、そこが今後の課題です。ただ、自治体などのレベルでやっていかないとデータの集積ができません。今のところ、パイロット的な研究をしているので、次の段階でそれを試みたいと思っています。

稲垣久和　前にここで話されていたのも、やはり実証的なコミュニティの幸福みたいなことでした。その時に、他の地域ではどうかといった議論はたしかにありました。今言われた普遍性とは、そのような意味ではどこでも通用するということですね。

稲垣久和

石戸　はい、どんな集団に属していても、正の相関を持つような指標軸が見出せるかどうかということです。例えば女性参加について、アフガニスタンではこれは許せないと怒る男性が出てくるかもしれません。あるいは市場化が起こるのは、アメリカ流のグローバリゼーション、アメリカ化だということで、人によっては不快に感じるかもしれません。でも大域的にマクロの構造で見れば、やはり市場化するほうが効率的・生産的だということになると、もしかしたら大域的には正の相関を帯びている。でも、文脈ごとに分けて見ていくと、その人たちはあくまでその文脈に生まれ、その文脈に死んでいくので、その文脈のなかでの幸福度を高めることは大事だが、人類普遍なものの幸福度を上げることも大事だと。では、どこで折り合いをつけるのか。これについては私自身、どういう指標がありうるか、少しわからずにいるのです。

小林　たしかに大きな問題です。コミュニタリアニズムは、各地域の個性や価値観を尊重するので、あまり普遍主義的な主張はしません。他方、先ほどひじょうに共通するとは言いましたが、ポジティブ心理学の基本的な発想は、より普遍主義的です。だから6つの美徳、あるいは人格的な強みというのは、世界各地を見渡すと、当然ながら若干の比重の違いやカテゴリーの違いは出てくるにせよ、かなり似ていると考えます。それほど相対主義的ではなくて、普遍主義的な考え方ができるのが、ポジティブ心理学の少なくともスタート時点での基本的なスタンスとしては強かった。ただ、今は文化的な違いも注目されはじめています。いろいろな幸福度なども文化によって出方が違ったりするし、とくに個人主義的な文化と集団主義的な文化とはやはり違うことがわかってきました。文化的な違いをどう考えるか、これも今まさに開拓中の領域で、そこは本当に今後の課題だと思います。私の感覚では、コミュニタリアニズムで一般的に言われているよりも、普遍的な部分があると思います。でも、リベラリズムで言うような普遍主義ではなく、地域の個性もやはり大きいと思うので、バランスが必要ではないかと思います。たとえば幸福度の指標のつくり方も、今日は紹介しませんでしたが、別の理論家のなかには自己決定理論と言って、自律や自己決定に大きなウェイトをおいて幸福度を考える人たちもいるので、そこにも考え方の違いがあります。

浅野孝雄　大変な課題であって、どこから何をどのように考えていいのか本当によくわからないところもあります。でも結局、公共性やコミュニティといっても、それは基本的にはアメリカ型のコミュニティ、それもキリスト教倫理に裏づけされたコミュニティでのさまざまな幸福の在り方であって、それが向こうの学者の議論では無言の前提になっていると思います。では日本はいったいそんな前提があるのか、ないのか。それがはっきりしない限り、日本の社会は今、闇夜状態だと私は思っていますが、闇夜にカラスを撃つようなもので……。そこはどうお考えですか。つまり公共という概念を1つ出すにしても、日本で公共の空間というのが本当にあったのか、あるとすれば今はいったいどんなかたちで存在するのか。そこを明らかにしないと、いくら理屈を並べても意味がないような気がしますが。

浅野孝雄

小林　ポジティブ心理学はまだそこまで議論が進んでいないので、あくまで私の公共哲学のほうからの考え方ですが、コミュニタリアニズムでは個人とコミュニティというバランスの問題が

よく議論されています。アメリカの議論では個人をひじょうに強調していましたので、それに対してコミュニティの回復が必要だという話です。日本の場合は、とくに伝統的には共同体のほうに比重が偏っていたので、個人の自立が大事だという議論がなされています。両方のバランスがとれる状況がいちばんいいというのがコミュニタリアニズムの基本的な考え方です。

日本における公共哲学の在り方と宗教の可能性

浅野　日本は、会社は強いし、国家も強いが、日本人はそれ以外の公共というものをはたして持っているのか。向こうで公共というのは、おそらくチャーチを中心とした集団だろうと思います。昔は日本もお寺を中心にそのようなサークルがあって、またそれがかなり大きな影響力を持っていました。しかし今は、宗教的なそのようなものがあるとは思えません。あるとすれば創価学会くらいですか。キリスト教も持っていると思いますが、仏教のほうはほとんど壊滅状態です。では政治思想のほうではどうかといえば、社民党はもうゼロに近い状態ですし、共産党は彼らの言う共産主義というのが何なのか私には全然わかりません。ある意味、自由民主党が最も日本的な政党ですかね、やはり村社会を前提として成立している政党なので。公共社会といっても、どの辺から手を付ければいいのかわからない状況だと私は思います。そこで善の基準、幸福の指標と言ったところで、これはやはり社会的な背景を考えざるをえないと思うし、人間というのはある程度思い込みで幸福になったり不幸になったりするので、日本の現状に即してこれだけは言えるということが何かないですか。

小林　そもそも「共同」と「公共」は大きな問題です。これらの言葉を同じ意味で使っている人もいますが、公共哲学のプロジェクトで公共という場合は、異質性や多様性も重視され、いろいろ異なる価値観・世界観があるなかで、どう共に生きていくかという問題意識があります。日本では伝統的に共同体は多かったものの、公共が弱いというのはご指摘の通りです。日本にも伝統的に公共がなかったわけではなく、仏教や儒教のような世界観のなかで展開された部分もありますが、やはりこれは日本の大きな課題です。

浅野　かといって、日本の社会がアメリカの社会より悪いかというと、決してそんなことはない。悪い面は数え切れないほどあるが、日本の社会のほうが生きていくうえでの総体的な力はまだまだ持っている。だからこそ中国が衰退していても、日本はまだ世界市場で生き残っているわけだし、貧困の問題もまだ表面化はしていません。そのうち出てくるかもしれませんが。

稲垣　小林先生は、アメリカのリベラリズムないしはリバタリアニズム vs コミュニタリアニズムという図式のなかで議論しておられ、日本の場合はそのような公共哲学的な意味での市民社会がどうなっているのかという話ですね。日本に公共社会はなかったが共同社会はあった。「コミュニタリアン」を「共同体主義」と訳してしまうと、「共」に「同」という字のために混同されそうですが、アメリカ的な意味でのコミュニタリアンと日本の共同体とではずいぶんニュアンスが違います。村社会的な、同質者の集まりで、あまり多様性を認めない――それが日本の共同体の性格でした。

公共哲学サークルのなかでもそのような議論はありますが、私たちが出版する予定の『福祉の哲学とは何か』[03]のなかに、私なりの1つの答えが書いてあります。それは、日本にも公共性をつくっていく歴史があったと。コミュニティ形成において幸福のような指標はまさにこのようなところに関係するのですが、今の日本の場合、20世紀から21世紀になって、かつての農村社会のように皆が同じように田植えをして……という日本型共同体ではもちろんない。それではどうするのか。現実的に外国から労働者もたくさん来ているし、そのような意味では21

03 ｜稲垣久和「福祉と『宗教の公共的役割』」（広井良典編著『福祉の哲学とは何か』179-228頁）

世紀の日本はアメリカほどではないが、私の言葉で言えば、「異質な他者」を包含しつつコミュニティを形成しなければいけない。これはかなり新しい概念ですが、だからこそ市民的公共性や公共哲学がひじょうに重要だと私は思っています。

その場合、例えば江戸時代、明治時代、そして戦前、戦後と日本型コミュニティのなかで同化作用はひじょうに強かったが、それをクリアしつつ、どうやって新しいタイプのコミュニティを形成するか、これはきわめて重要な問題です。その1つのヒントとして、賀川豊彦が行った協同組合運動があると思うのです。これは江戸時代の相互扶助の概念を巧みに利用し、それを引き継ぎながらも、組合のメンバーに入った人たちだけが協同作業をするのではなく、メンバーの外に、賀川が言うところの「友愛と連帯」を広げていくような、そのようなタイプの公共哲学が考えられるのではないか。内に閉じてしまうような日本型共同体が、これから外に開く新しい共同体へと脱皮していくためには、公共性とは何かというテーマがひじょうに重要なものとして出てきます。そのようなところで、例えば幸福度指標といったものを、ある程度どこにでも通用する普遍的なものとして、日本型コミュニティの伝統を踏まえつつ築いていく。私は小林先生の問題提起をこのように受け止めました。浅野先生のようにそんなに悲観的ではありません。

浅野　別に悲観しているわけではなく、これが現実だと思っているだけです。ただ今回のアメリカの大統領選を見ても、資本主義型民主主義の終焉に差しかかっている気がしますし、格差の問題はもう資本主義のなかではどうしようもない問題です。だからこれは方法論の問題になりますが、その社会の変化と地域的・歴史的特異性を踏まえたうえでないと、やはり幸福度の指標はないと思います。ブータンの幸福度がなぜ高いのかというと、あの国はもともとすごく貧乏だったからで、他に理由はないのです。

稲垣　国王以下、ひじょうに仏教の強い国としてまとまっています。日本にはそのようなまとまりはありません。

浅野　だから公共の哲学というのは、個人的な哲学という意味ではなくて、公共の思想というか、そのようなものがあって初めて公共というのが成立すると私は思うのです。

小林　それがまさに公共哲学の目的です。

浅野　でも、それを日本のなかでいったい何に求めればいいのか。

稲垣　それはひじょうに大事な問題です。仏教などの伝統があるので、ではそれをどのように開いていけば普遍性を持つか、日本人も幸福になるかと。

浅野　日本人でも唯識に興味を持っている人もいるし、キリスト教に興味を持っている人もいる。それこそプルーラリズム（多元主義）で、ともかく仏教、キリスト教、イスラム教、この3大宗教が連合をつくってくれればいちばんいいと私は思っていますが。

小林　それはまさに公共宗教、特にパブリック・スピリチュアリティの課題です。

浅野　やはりそのようなものを前提にしないと、価値や道徳とかいう議論は、結局雲をつかむような話になってしまう。

稲垣　私もそれには大賛成です。このプロジェクトは3年で終わりますが、本当は4－5年かけて今のような議論に入っていくことが次のわれわれのプロジェクトではないかと思います。

功利主義を超える公共政策形成に向けて

石戸　普遍性については、経済学の生みの親といわれるアダム・スミスが『道徳感情論』のなかで論じています。普遍的なものがなさそうな社会に見えて、じつはあるのだと。例えば

古代ギリシャでは嬰児殺し、日本でいう口減らしみたいなことが行われた。それは彼らの価値観に凶暴性があったからではなく、殺すことは忍びないが、今生きている人たちを優先せざるをえないという状況下でそれを容認していたのだと。日本でも姥捨て山とかありましたが、人々が共通して持っているDNAというか、要は生への志向の現れとして、新生児を殺すことで今生きている人を生かす。そのような意味では、同じような志向の発露が、文化なり歴史なり文脈によって違うだけであって、本質の部分としては同じ志向性を持っているということです。これはジョン・ロックの宗教的多元主義のように、それを1つに収斂できないこともあります。でもロックは多元的であっても価値観は共有できると信じていたので、一本化することなく、社会の公共の道徳なり政治というプロセスは可能であるということで今に至っている。そうであれば、何らかのメタ的な意味での普遍性を持ったものはあると私も信じたい、それを見出す作業はとても意味があると思っているのです。

浅野　ポジティブ心理学の元祖は、ハピネスの追求という意味ではベンサムではないのですか。

小林　そこがまさに意見の対立するところです。先ほど述べたヘドニア派の人たちの考えは、まずギリシャ人のアリスティッポスから始まって、近代ではベンサムを創始者と考えます。それに対してエウダイモニア派は概ねアリストテレスから出発すると考えていて、それぞれ元祖があります。

浅野　ただイギリスの近代社会・経済の形成、またアメリカにしても、ベンサムの功利主義は何といってもいちばんの力だったろうと思います。

石戸　功利主義ということでは、最近の複雑系の議論で、神ではない人間がこの非線形の世の中で、「最大多数の最大幸福」を本当に計算したうえで政策を打っているのかというと、これは大きな疑問です。ベンサムの時代はもう少し線形的な事柄でもって、要するに線形計画法でできるということで、例えばかつての社会主義的計画経済では中央政府の統制によってそれをやろうとしていた。現在の複雑系の見方においては、この最大値問題というのはじつは解けないのではないかという疑問が出てくる、そうであれば何を以て政策を打つのかが難しくなってくると思うのです。

浅野　即座に究極的な理論はできないでしょう。今だってどんなコンピュータを使っても経済予測は当たった試しがないので。

稲垣　ベンサムの議論というか、ここ300年くらいの近代の功利主義のいちばんの問題は、幸福を増すという議論と経済成長のための人間論がベンサム的なものと結びついて、結局、最大多数の最大幸福が、各個人が最大限に自分の自由と自己利益を追求していくことになる点です。ホモ・エコノミクスという人間観がそうです。自分の利益を最大限に追求していく人間像が原子論的に仮定された。線形近似だと思いますが、そうすると予定調和的に、全体として少なくとも経済理論としては拡大成長路線になる。でもそれは誰が見ても、そろそろ行き詰まってきたのではないか。

小林　それこそ総合的な幸福度指標において打開を意図していることです。もともと経済が発展したら幸福になるという想定があって功利主義的な理論ができてきた。しかし、じつはある程度以上の水準になると収入が増えてもそれほど幸福度は伸びない。とくに先進諸国などではそう言えます。生きていけるかどうかギリギリの状態の場合は、収入が増えれば幸福度もぐっと伸びるという相関関係が見られますが、ある程度以上になるとそうはならなくなる。この理論を最初に指摘したアメリカの経済学者リチャード・イースタリンにちなんで「イースタリンの（幸福の）パラドックス」と呼ばれる問題です。ある程度までいくと、それ以上経済政策にリソースを投入しても、それほど幸福度は伸びない。そこで、幸福度をしっかり測定して、その観

点からどこにリソースを投入するか考えようという考え方が出てきたわけです。

それで、セリグマンたちは国民総幸福度指標を各国で計測すべきだという主張をして、イギリスなどでは計測を始めました。たとえば指標の計測によって健康やメンタルな問題などについて幸福度が低ければ、そこにリソースを投入したほうが、経済成長を狙うよりも幸福度は全体的に高まるのではないか。そこで幸福度指標を統計的につくって政策形成の参考にしようという提案です。先ほどの私の話もそれを念頭においた議論です。

とはいえ、科学的な研究のほうはまだ発展途上で、その指標をつくったからといって、そこから単純にテクノクラート的な政策形成はできないと思っています。そこは熟議が必要だが、その参考資料としてそのようなデータを念頭におくことは大事ではないかという議論をしたのです。これは GNP 至上主義に対する強力なアンチテーゼになっていると思います。

ポジティブな人間関係を育む教育と宗教の役割

稲垣　ただ、1つの問題なのは、利己主義と、仏教などでいう利他主義との関係が、今後、人間の幸福度をつくっていくための人間教育のなかでどのように生かされていくかということです。いったん解放されてしまった自己利益追求、欲望の追求のようなものは、もうなかなか抑えられないという現実があります。それこそ脳の情動のさまざまな大局的アトラクターのなかにかなり植えつけられていて、脳の構造としても遺伝子的に300年くらいの世代のあいだでかなり悲観的な方向にあるのではないかと思うのですが、そこは教育の問題とか、獲得形質の遺伝の話も含めてどう思われますか。

浅野　これはダーウィン的な、あるいはその後のあまりよくない発想に結びついてしまうかもしれませんが、獲得形質が少なくとも遺伝的な素因として組み込まれるためには、勝者が必ず多数を占めなければいけない。例えば動物・植物の世界では、何らかのかたちで獲得された形質ないしは遺伝子が絶対的にはびこることによって残っていくのです。ところが人間社会は福祉的な考えなどがあるので、一般人よりも劣る遺伝子があってもずっと保存されます。そうなった場合、進化理論がうまく働かなくなる恐れがある。こう言うとレイシストだと批判されるような議論が出てくるのは百も承知ですが、獲得形質が遺伝するかと言われた場合には、ブッダの慈悲・利他の原則だけでもうまくいかないし、かといって自然主義べったりというわけにもいかない、ひじょうに難しいです。

小林　ポジティブ心理学ではいろいろな実験をして、利他的な行為をした被験者と、しなかった被験者とを対照させると、した人のほうが幸福度は高まるという結果が出ています。そこで幸福度を増やす1つの要素に利他的な行為があるのですが、ハイトはそれをさらに補強するために、浅野先生が言われた生物学的な利他心が最近明らかになっているという話と、獲得形質が遺伝するという方向の議論も傍証として使っています。

浅野　昔に比べると、人類全体における残虐的な行為、犯罪的な行為はずっと減少してきている、これは統計的にしっかり出ています。そのような意味ではいい方向へ向かっているが、今そこに攪乱因子として出ているのがイスラム教です。でもこれは結局、中東という特殊な状況の成せる業で、そこに西洋が土足で踏み込んでずっと搾取してきたことのしっぺ返しを今受けているのだろうと他人事のように私は見ていますが。

稲垣　でも、イスラミックステート（IS）はともかく、多くのイスラム教徒はあのような残虐行為を肯定しているわけではありません。

浅野　イスラム教はもともとそんなに攻撃的なアグレッシブな宗教ではなく、むしろ戦いを仕掛

けたのは、歴史的にはキリスト教のほうだった。

稲垣　そうですね。するとやはり宗教はある意味で重要だということですか。

小林　ぜひ日本で調べてみたいと思うことがあります。キリスト教会への参加度と幸福感は明らかに相関関係があるのですが、参加することで宗教的な信仰そのものが幸福度を高めているのか、それとも教会に行くことで人間関係が豊かになって幸福感が高まっているのか、この因果関係がまだはっきりしない。ヨーロッパもそうかもしれませんがアメリカの文脈のなかでは、キリスト教会への参加度、とくに信仰の篤さと幸福感は中レベルの相関関係があります。

稲垣　先ほど修道女の調査の話がありましたが、神父は教会的なコミュニティがあるが、修道女の場合は修道院にこもって修行している。それを個人主義と言うと少し大袈裟になりますが、人と人との交わりよりも、神との交わりを尊重するということです。だから幸福度が増すというのは、人と人との交わりももちろん必要だが、そのような水平の交わりに対する、いわゆる垂直の、超越の次元もあるのではないかと。

小林　私もあるのではないかと思いますが、まだ実証が十分ではないのです。どのように信仰の度合いを測定するのかは難しいが、そこはぜひアジア、日本でやってほしいです。

稲垣　日本ではやはり仏教のお寺の改革が必要だと思います。

浅野　本当にそう思います。でも宗派主義、セクト主義はどうにもならない。仏教のなかでも勇敢なお坊さんたちは、神も仏もない、魂もないと堂々と言う方もいますが、やはり孤立しています。

小林　仏教でも、定期的に寺院に行って話を聞いている人と、そうではない人とで比較すると、幸福度は違うと思います。はっきりしているのは、仏教的な瞑想の効果です。ポジティブ心理学は瞑想には関心のある人が多いのですが、アメリカ人は瞑想をしたことのない人がほとんどだったので、簡単な瞑想をさせると、数カ月で幸福度に差が出てきますし、瞑想の種類によっても差は出ることがわかったのです。

浅野　瞑想自体はキリスト教の修道僧もやっていたので、この辺りが一致点を見出せるところだと思います。

稲垣　いわゆるマインドフルネスという考え方は、どの宗教にもあります。

浅野　そうですね。だからその辺が共通点になり得るはずだと……。いろんなところをつまみ食いした総合的な科学的見知から脳と心の関係を考察して、自分とは何かということをそのなかに提起していく。エセ科学と言われればそうかもしれないが、一応納得のいく範囲で説明していくというやり方と、片や各宗教のほうから独自の世界観・人間観を押しつけていくというやり方と、どちらが方便としていいのか。それこそどちらがユーティリティが高いかという問題になると思いますが。

稲垣　小林先生の話のなかでポジティブ福祉国家と言われましたが、先ほどのコミュニティの議論からすると、国家がそれを政策的に進めるのがいいのか、それとも中央政府ではなく地域政府などのかたちでのローカリティを加味しながらコミュニティごとに政策をやっていくということなのか。そこはやや社会民主主義的な感じもしますが、その辺りのお考えはどうですか。

小林　そこはコミュニタリアニズムの議論を基礎においているので、基本は自治体レベル、それから国家や自治体の関わらないコミュニティレベルの福祉が基礎にあります。ただプラスアルファで、国家レベルの福祉も現金給付だけでなく、メンタル面にリソースを投入するような福祉もあったほうがいいと主張しています。ギデンズのように「社会投資国家」という言い方をした途端に、市場経済のための有意義な人材育成という露骨なイメージが強くなるので、それよりもポジティブ福祉国家と呼んだほうがいいという議論をしています。国家のほうにウェイトがあると思っていないのですが、言われてみると誤解される危険性もあるので、表現

や説明などで注意した方がいいかもしれません。

浅野　東京などはコミュニティ不在の都市で、私の住んでいる地域でもコミュニティなどほとんどありません。あるのは土地を持っている人、地主たちの古くからの村組織です。

もう1つありうる公共的な空間は政党ですが、公明党、自民党にしても、社民党にしても、政党間の議論はほぼない。教会やお寺というのは、そのような現実の政治と多少距離をおいたかたちでのコミュニティが成立していて、そこにいろいろな政党の人たちも集まって、そのなかでは結構ワイワイガヤガヤやっていた。今は政党自体が政治思想のプルーラリズム（多元主義）を認めるというか、それぞれの政党が日本の仏教諸派のようになってしまった。自分の主張だけを声高に言うセクト主義になって、融和の精神がないです。

小林　私はいま『本願寺白熱教室』[04]という本を編集しているのですが、現状をよくしたいと思っている人は、先生が言われるように、仏教やお寺も公共性を回復して、地域のコミュニティの拠点としてのもともとの姿を復活させるという方向を追求しようとしています。

浅野　そのような人はいると思いますが、まだ力がない。

小林　もちろんまだ多数とは言えず、そのような問題提起をしているという状況です。

石戸　小林先生にぜひお聞きしたいことがあります。マイケル・サンデルはコミュニタリアンですが、ユダヤ人ですね。彼はユダヤ性やユダヤコミュニティという発想を持ったままで、ギリシャ哲学的なタームでもってコミュニティを論じているのか。それともユダヤ性は捨て去ったうえで論じているのか。なぜこんなことを聞くのかというと、旧約聖書を見ても、ユダヤ人というのは、同化しようというよりむしろ割と閉じた世界でまとまって、自分たちのコミュニティだけで自己完結すればいいという発想のように思うのです。彼はどちらのスタンスでコミュニティを論じているのですか。

小林　コミュニタリアンと言われる人は、ユダヤ系の人とカトリックの人が目立ちます。サンデルの他にも、ウォルツァー（Michael Walzer）などもユダヤ系の人です。彼ら自身の内的な世界観のなかでユダヤ教の影響はとても大きく、ウォルツァーなどはユダヤ教的な世界観のなかでどう人々が解釈して政治批判をするかという議論もしています。

サンデルも生命倫理の文脈では、エンハンスメント（enhancement）という、遺伝子工学によって人間改造をするという考え方に反対しています。彼自身の議論としては、授けられたもの（given）という発想で生命を考えるので、エンハンスメントには反対だと言っていますが、別の論文などでは、ユダヤ教の神学に照らし合わせて反対する議論も神学から引き出しています。彼の哲学において、ユダヤ教ではこうだからという言い方は決してしませんが、彼の内的世界にはユダヤ教があると思います。ただ同じユダヤ教でも、エンハンスメントに賛成する論理も導く神学と反対する論理につながる神学があって、彼は反対するほうの神学を選び出しています。ユダヤ教でも複数の発想があるなかで、片方の発想を意識しながら、公共的な議論としてはユダヤ教と関係のない論理で展開しています。

おそらく他のコミュニタリアンも同じような発想でしょう。サンデルの家庭を訪ねたことがありますが、奥さんもお子さんも皆、ユダヤ教的な雰囲気で暮らしていて、サンデルも個人的にはそうですが、パブリックな議論は個別の宗教とは関係なく展開しています。キリスト教でもいろいろな人がいます。ただし、内面的に何かコミュナルなものが必要ということはありますが、閉ざされたコミュニティでいいという議論はありません。

稲垣　ユダヤ・キリスト教の歴史は割とコミュニティをつくる伝統がありますが、仏教の場合は、サンガという出家した人たちのコミュニティのことはよく言われますが、在家のコミュニティ理論はあまり発達していません。

04 | 小林正弥監修・藤丸智雄編『本願寺白熱教室―お坊さんは社会で何をするのか』法藏館、2015年

浅野　仏教の場合はコミュニティというより教化というか、でも民衆側です。ブッダの時代には王様がいて、その下に一握りの武官や官僚がいて、あとは皆、平民だった。今もそうかもしれませんが。それとカースト制度のなかで、仏教は比較的自立した職人や農民、あるいは商人といった人たちの哲学として普及しました。コミュニティといえばカースト制のなかでの同じ階級意識というのは当然あったし、その意味でかなり自由な雰囲気はあったとされています。そして、すべてのカーストを貫いてコミュニティを持っているのはバラモンでした。バラモンがトップにいて、クシャトリヤ、バイシャ、シュードラと4階級に分かれていて、その4つのカースト制はバラモンの戒律なので、今でもインドでは勢力を持っているのです。

稲垣　日本的伝統を活かすといった場合には、仏教の他に儒教と神道があります。広井良典先生などは、自然宗教的なスピリチュアリティというか、そのようなものに親和性を持たせて、鎮守の森コミュニティ研究所での研究プロジェクト[05]を推進されています。日本の場合、ひじょうに長い伝統のなかで神道が果たしてきたポジティブな面と、逆にネガティブな面とがあったので、日本的伝統の何をどのようなかたちで活かすかはそんなに単純な話ではないです。

05 ｜鎮守の森コミュニティ研究所
http://c-chinju.org

浅野　ある意味、日本的仏教の特質は、自分自身で努力して成仏しようとは思うなという考えです。いわゆる本覚思想、煩悩即菩提といったように、ただひたすら阿弥陀仏の慈悲を信じて極楽に生まれようという教えで、自立しろという考え方は日本人にはもともと少なかった。それが結局、融和の精神、村意識の大きな基の1つになっていると思います。これは浄土仏教だけでなく、本覚思想は天台宗から出ているので。でも本覚思想というのは仏教の本旨からいえばとんでもない話です。煩悩の姿で生きているのがそのまま涅槃の世界である、それが極楽なのだ、だから修行なんかする必要はないというのは、仏教の本流からいえば許しがたい考え方で、教理としては少なくなったが、やはり日本人に仏教として慣れ親しまれているのは、この本覚思想だろうと思います。仏の救済力を信じてさえいれば、仏は悪人も善人もすべてを救済してくれる、だからしかつめらしく修行する必要はなく、そのまま生きていくことがあなたが成仏する道、というのが浄土門の教えで、日本の農民の大部分はこの考え方です。

稲垣　幸福追求と幸福形成を、個人主義ではなく、コミュニティ、人間関係のなかでどうつくるかということと深く関係するので、公共哲学的なアプローチとポジティブ心理学の両方が必要です。それと仏教、脳科学など、そのようなところで対話がもっと盛んになるといいと私は思います。

浅野　そうですね。短兵急に接点を見出そうとすること自体が間違いなのかもしれない。

小林　この研究会の大きな目的に即して言うなら、以前だと、哲学や宗教の世界と科学の世界とは分離が激しくて、宗教を否定する科学主義が強いので、私は科学主義を批判してきましたが、ポジティブ心理学は科学的な方法で、かつ今まで哲学や宗教で主張した内容と相当近いことを言っている。まだ完全に一致するところまでには至っていませんが、これだけ接近するというのは、とても大きなインパクトを持つと考えます。

浅野　科学の発展は、偏った人というとおかしな言い方になりますが、工学的、あるいは物理的な還元主義者のように見える人の意見が幅を利かせていて、哲学的、思想的なバックグラウンドが全然感じられず、人工知能の論議だけが強くなってきている状況はひじょうに残念です。本当の意味でプルーラリズム的な観点に立った哲学史の教育をするのがいちばんいいと思いますが、そうすると難しくなり過ぎてしまいます……。

稲垣　やはり一歩一歩やっていくしかない。浅野先生、小林先生、石戸先生、どうもありがとうございました。

Emergence　創発
volume XIV / number 07

研究会出席者
専攻／所属（研究会開催時）

学問と実践——市民社会の幸福とは

浅野孝雄
脳神経外科学
埼玉医科大学名誉教授、小川赤十字病院名誉院長
–
石戸 光
開発経済学、数理経済学
千葉大学法政経学部教授
–
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
–
冲永宜司
哲学
帝京大学文学部教授
–
河正子
看護学、緩和ケア
NPO 法人 緩和ケアサポートグループ理事長
–
河幹夫
社会福祉制度、ヒューマンサービス論
神奈川県立保健福祉大学教授
–
郡司ペギオ幸夫
理学
早稲田大学理工学術院基幹理工学部研究科教授
–
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
–
小林正弥
政治哲学、公共哲学
千葉大学大学院人文社会科学研究科教授
–
松島公望
宗教心理学、発達心理学、教育心理学
東京大学大学院総合文化研究科助教
–
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

発題者

松島公望［まつしま・こうぼう］

宗教心理学、発達心理学、教育心理学。東京学芸大学大学院連合学校教育学研究科博士課程修了。博士（教育学）。現在、東京大学大学院総合文化研究科助教。著書に『宗教性の発達心理学』（ナカニシヤ出版）、共編著に『宗教を心理学する—データから見えてくる日本人の宗教性』（誠信書房）『宗教心理学概論』『ようこそ！青年心理学』（共にナカニシヤ出版）、分担執筆に『新・青年心理学ハンドブック』（福村出版）『アイデンティティ研究ハンドブック』（ナカニシヤ出版）他がある。

小林正弥［こばやし・まさや］

公共哲学、政治哲学、比較政治。東京大学法学部卒業。東京大学法学部助手、ケンブリッジ大学社会政治学部客員研究員及びセルウィン・コレッジ準フェロー等を経て、現在、千葉大学人文社会科学研究科教授、同大学公共哲学センター長。『政治的恩顧主義論』（東京大学出版会）『サンデルの政治哲学—〈正義〉とは何か』（平凡社新書）『人生も仕事も変わる「対話力」』（講談社＋α新書）『アリストテレスの人生相談』（講談社）『神社と政治』（角川新書）他が、訳書に、マイケル・J・サンデル『民主政の不満—公共哲学を求めるアメリカ（上・下）』（監訳、勁草書房）他がある。

発題者・コーディネーター

稲垣久和［いながき・ひさかず］

公共哲学、キリスト教哲学専攻。東京基督教大学公共福祉研究センター長。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、東京基督教大学大学院教授等を経て現職。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』（春秋社）『「働くこと」の哲学—ディーセント・ワークとは何か』（明石書店）他がある。

volume XIV number 07
2020 年 3 月 18 日

発行人
倉沢正則

編集
山畑泰子、高橋伸幸、赤羽高樹、清水信太郎［フォンテ］

編集協力
渡辺弘之

デザイン
大村麻紀子、谷田 幸

表紙イラストレーションプログラミング
大田暁雄

印刷・製本
株式会社山田写真製版所

—
発行所
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/kci/kci

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]