

[研究ノート]

スピリチュアル・ケアと スピリチュアリティに関する 近年の研究動向

モラロジー研究の新たな展開への示唆を求めて

Recent Studies on Spiritual Care and Spirituality:
In Search of New Directions for Research in Moralogy

竹内 啓二

Keiji Takeuchi

Abstract *This article focuses on the broad developments that have taken place recently in studies on spiritual care and spirituality, and investigates how these might open up new avenues for research in moralogy. In outline, the paper treats the following topics: 1. The trend in Japanese psychology: from potential to trauma, healing and spirituality; 2. The various definitions of spirituality; 3. The structure of spiritual care; 4. Setting kana alongside kanji in Japanese translations of the word “spirituality”; 5. The “question” and “answer” phases in spirituality; 6. The problem of supporting the uniqueness of one’s own life; 7. Moralogy and spiritual care.*

キーワード：スピリチュアル・ケア、スピリチュアリティ、モラロジー、宗教
的ケア、霊性、宗教性、ホスピス
学際領域：死生学、心理学、人間学、医学、宗教学

はじめに

筆者は、廣池千九郎の提唱した総合人間学としてのモラロジーの研究に従事してきた。最近、モラロジー研究所から刊行された『総合人間学 モラロジー概論』や『テキスト モラロジー概論』において、スピリチュアル・ケアが取り上げられている。また、筆者は、千葉県東葛地区・生と死を考える会（平成23年10月にNPO法人となる）に長らく事務局長として、ホスピスケアやスピリチュアル・ケアの実践にも多少ともかかわってきた。筆者の関心は、スピリチュアル・ケアやスピリチュアリティの研究はモラロジー研究、さらには、モラロジーで提唱する道徳実践の展開に対して、どのような示唆を与えてくれるのであるかというものである。それゆえ、それに関連して、筆者なりに考えたことをコメントしていきたい。

本稿では、スピリチュアル・ケアとスピリチュアリティに関する近年の研究を概観し、モラロジーの新たな展開の示唆を得たい。主として次の文献所収の研究論文を取り上げる。

日本トランスパーソナル心理学／精神医学会、安藤治・湯浅泰雄編『スピリチュアリティの心理学』（せせらぎ出版、2007年）（以下、文献①と記す）

本書は、日本トランスパーソナル心理学／精神医学会の学会誌『日本トランスパーソナル心理学／精神医学会』に掲載された研究論文を中心に編纂されたものである。

1. 日本の心理学の流れ——ポテンシャルからトラウマ、癒し、スピリチュアリティへ

堀江宗正は、日本の心理学の流れをポテンシャル指向の心理学からトラウマ指向の心理学への変遷ととらえて、次のようにまとめている。

(1) ポテンシャルからトラウマ

「1995年までの日本のポップ心理学（一般向けの心理学）は、フロイトを否定した人間性心理学やトランスパーソナル心理学の影響を受け、隠された潜在的可能性を信頼し、意識変容によってそれを開花させようとするポテンシャル指向の心理学であった。ところが、1995年以後は、フロイト以来のトラウマ概念を復活させ、隠されたトラウマを自覚することでそれから自由になろうとするトラウマ指向の心理学が支持を集めるようになるのである。」（堀江「日本のスピリチュアリティ言説の状況」文献① p. 40）

そして、堀江によると、トラウマ指向の心理学への転換が起こった1995年から2000年の時期に、「癒し」が注目されたのは、「癒すべきものとして連想される言葉は「傷」であり、心理学的に言えば「トラウマ」だからである。」（堀江、p. 41）

さらに、この「癒し」は、スピリチュアリティ的な思想や実践を、意識変容や潜在的可能性（ポテンシャル）のかわりにスローガンとして機能する可能性を有していた。すなわち、「潜在的可能性や意識変容の強調はオウムを連想させるという懸念と、トラウマ指向の心理学への急激な転換とを背景として、それでもなおスピリチュアルな実践を指し示すのに有効な唯一のタームとして「癒し」が急浮上したのである。」（堀江、pp. 41-42）

堀江によると1995年から2000年までは「癒し」が、日本におけるスピリチュアリティ言説の中心的位置を占めてきた。それに対して、2000年以降は、片仮名の「スピリチュアリティ」がキーワードとなる。（堀江、p. 43）

(2) スピリチュアリティへの「時代の要請」

「スピリチュアリティ」という言葉が現在注目をあびている背景として、林貴啓は、「宗教と社会」学会が大学生を主対象に実施した調査についての、井上順孝¹⁾

の次のような総括を引いている。「このように一方で宗教にはマイナスイメージがあり、実際の宗教団体、宗派、教団に関わりを持つことを避ける傾向が強いが、他方で、『宗教周辺』の事象への関心は決して低くない」。また、西平の次のような分析も引いている。

「自分ではどうすることもできない運命」に対する実存的な実感や、「自我から離れて広がった感覚」という非日常的・神秘的な体験について、「それを宗教とは呼びたくない」と断ったうえで語る若者たちの例を報告している。わざわざ断ることは逆説的に、これらが「宗教」とごく近いことを物語っている。

こうした事情を背景に、「宗教には関わりたくないが、宗教が扱ってきたような事柄には強い関心がある」という姿勢を有効に表現できる言葉として、「スピリチュアリティ」という語が受容されたと考えられる。(林貴啓「スピリチュアリティにおける「問い」と「答え」－「問い」の位相から見えてくるもの」文献① p. 110)

2. さまざまな「スピリチュアリティ」の定義

(1) 一般的な定義

安藤治は、「スピリチュアリティとは、従来から使われてきた「宗教」という言葉から、その組織や制度としての側面を排したものであり、現代の欧米社会では、この使い方がもっとも一般的であると考えられる。」(安藤治「現代のスピリチュアリティ－その定義をめぐる」文献① p. 14) と述べている。

また、心理学におけるスピリチュアリティの定義の一例として、「スピリチュアリティとは、超越的次元の自覚を通して生じてくる体験様式や存在の仕方であり、それらは自己、他者、自然、生、その他究極的と考えられるものに関する特定の価値観によって特徴づけられるものである。」(安藤、p. 15) としている。

窪寺は、スピリチュアリティでは基本的に人間を垂直関係ととらえるという。垂直関係とは、超越的他者としての「神的存在」「神秘的存在」「人間を超えた存在」などと人間が関わって生きていることを指す。また、自己の深みをみることで出会う「究極的自己」との関係が垂直関係を作っているとする。(窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』三輪書店、2008年、p. 23)

(2) 医学におけるスピリチュアリティ

安藤によると、「[WHOの報告書では、]スピリチュアリティについては、「たとえ既存の宗教に属さず、理性的な人間で『いまここにある現実』のみしか信じない人でも、死に直面すると苦痛の意味を探求し、物理的限界(死)を越えようとする。このような特性を霊性と呼ぶ」という意見が述べられている。

また、医学におけるスピリチュアリティは、……「[超越的次元の自覚]よりも」、「生(死)の意味と目的の追求」という側面に、より比重が置かれて使用されていると考えられる。」(安藤、p. 16)

1) 井上順孝「中等教育・高等教育における宗教の扱い」(『基督研究』63(2)、2002年)

後述するように、『総合人間学 モラロジー概論』と『テキスト モラロジー概論』もこのような立場をとっているといえる。

安藤はまた、現代のスピリチュアリティという言葉は、「生（死）の意味や目的に関する問題すべてについてかなり幅広く含み入れる役割を担わされ、時代とともに変化しながら、現代社会からの要請に応じて、ますます重要性を増す言葉になってきていると考えられる。」（安藤、p. 17）と見ている。

(3) 心理学的欲求としてのスピリチュアリティ

安藤は、次のように、スピリチュアリティは、人生の苦難や死への直面を通して、目覚める「無意識的欲求」と見ている。

「宗教意識」や「超越的次元の自覚」という意識は、通常の日常生活にとっては特殊な意識や自覚とされるかもしれない。だがそれらは、いわゆる「宗教的実践」によって開かれてくる意識であるだけでなく、人生上の深刻な「苦境」、「死」との出会い、大災害との遭遇などを通して、どんな人間にも目覚めさせられる可能性を強く持つものでもある。であるとすれば、それは、たとえ通常の生活では意識に上らないとしても、人間に可能性として潜在的に備わっている「無意識的欲求」として考えることができるはずである。」（安藤、p. 28）

窪寺もスピリチュアリティは人間に備わっている資質、すなわち生得的資質であるという見方をしている。（窪寺、前掲書、p.16）

端的に安藤は、「スピリチュアリティとは、人間に本来的に備わった生の意味や目的を求める無意識的欲求やその自覚を言い表す言葉である」と述べている。（安藤、pp. 29-30）

(4) スピリチュアリティの意味合いと宗教との複雑な関係

堀江宗正は、心理療法や代替医療やスピリチュアル・ケアや宗教的実践に関わる人々の間で使われている「スピリチュアリティ」という概念は、次のような意味合いを持つと考えている。

①気づかれていなかったことへの気づきとそれによる成長や成熟のプロセスと関わる、②個別の宗教的崇拝対象にこだわらず、見えないつながりを心身の全体で感じ取ることに価値を置く、③宗教の核心部分にあたるが、組織的宗教では形骸化したり、表現が抑制されたりする、④「神」や「聖なるもの」などの概念と異なり、個々人の内的生活や世俗生活のなかでも発見され、探求される。

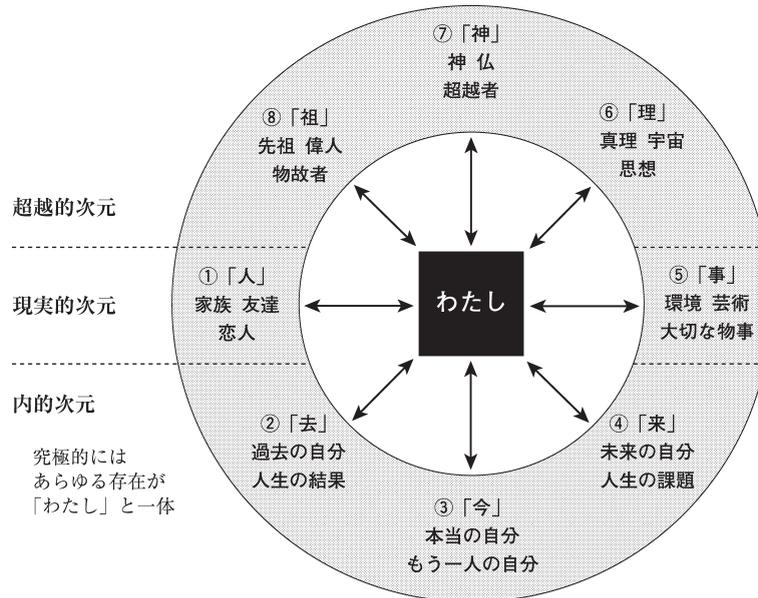
そして、「スピリチュアリティを探求する者は、宗教に対してアンビヴァレントな関係を持ち続ける。つまり、宗教の「本質」をさまざまな伝統から積極的に吸収する一方で、組織としての宗教の権威主義や排他主義には強い嫌悪感を抱くのである」（堀江「日本のスピリチュアリティ言説の状況」文献① pp. 36-37）と述べている。

モラロジーにおいても、ここで述べられているようなスピリチュアリティを包含しうる。①の成長や成熟のプロセスと関わる、②の個別の宗教的崇拝対象にこだわ

らない、③の宗教の核心部分にあたるスピリチュアリティなどの特色は、モラロジーとも共通すると言えるのではないか。

3. スピリチュアル・ケアの構造

次の図は、谷山洋三による「スピリチュアル・ケアの構造」の図式化である。谷山の説明の要点を述べると次のようになる。



スピリチュアルケアの構造

谷山洋三編著『仏教とスピリチュアルケア』東方出版、2008年、p. 25

スピリチュアル・ケア専門職には、スピリチュアリティの^{うごめ}蠢きを感じ得るスキル（もしくはメタスキル）が求められるが、その蠢きの源泉を把握することで、スピリチュアル・ケアの構造が見えてくる。図の特徴は、その源泉を、超越・現実・内的の三次元、さらに8つの要素に分けて、より具体化している点、そして、諸要素と「わたし」を対比させて個人的経験を表現している点にある。

中央の「わたし」は、「人間としての意識（自意識・自己理解）」。

周りの①—⑧は便宜的に分類しているが、諸要素は互いに重なり合っている。例えば、祖先崇拝に熱心な A 氏にとっては⑦「神」と⑧「祖」が区別できない。

「わたし」と諸要素との間の矢印は、「求める」「与えられる」というスピリチュアリティの機能を簡略化して表現している。例えば、病気で苦しんでいる B 氏は①「人」と②「去」に対して自らの苦悩をぶつけ（求め）ながらも、④「来」と⑥「理」によって支えられている（与えられる）ということがある。

谷山はビハラー僧などとしてのスピリチュアル・ケアの経験からして、日本人は

超越者と自己との関係を意識的に述べるのが少なく、自分自身の信仰について意識していることも少ないと思われると述べている。現代日本人の多くにとって、「神」よりも「人」を意識することの方が身近な感覚で、超越的次元よりも内的次元へのアクセスの方が容易ではないかと考え、①②…という順序をつけている。結果的に⑧から①へも繋がることになる。(谷山「スピリチュアル・ケアの構造」窪寺俊之・平林孝裕編著『続・スピリチュアルケアを語る』関西学院大学出版会、2009年所収、pp. 89-90)

この図の中の⑥「理」の内容について、谷山は例として「宇宙の真理、自然の摂理。お天道様、お月様、お星様。法(ダルマ)、ハイヤーパワー、聖霊のはたらきなど超越的な機能。理念、思想、道徳、倫理、座右の銘」をあげている(前掲書、p. 91)。モラロジーという宇宙自然の法則、最高道徳の格言、最高道徳の諸原理、道徳的因果律、廣池千九郎の言葉などが、この⑥「理」に入ってくるだろう。

また、⑧「祖」の内容の例としては、谷山は「ご先祖様、亡くなった家族・近親者・友人。神格化された偉人、著名人、ヒーロー(生死を問わない)」をあげている(同上)。モラロジーという聖人、家の伝統、国の伝統、精神伝統はここに入るであろう。モラロジーでは、聖人とは、人類の精神的指導者とも言える、孔子、釈迦、イエス・キリスト、ソクラテスを指す。また、モラロジーでは、自然の万物生成化育のはたらきと聖人の慈悲の精神の継承者を伝統と呼ぶ。我々は、それらの支えによって人間としてはぐくまれ生かされている存在である。伝統には、「家の伝統」「国の伝統」「精神伝統」の三つの伝統がある。これらの伝統に対して尊敬と感謝の心を抱き、その恩恵に報いるとともに、伝統の万物生成化育する慈悲の精神を継承し、実践することが、伝統尊重の生き方である。(モラロジー研究所『モラロジー・セミナー・テキスト豊かな人生・学ぶ喜び』平成10年、pp. 167-170)

ところで、筆者は、平成22年5月9日～14日、ドイツのケルン市近郊のベルギッシュ・グラードバハ市にて開催された「死、死にゆくこと、死別に関する国際ワークグループ」(International Work Group on Death, Dying and Bereavement)の大会に参加した。大会は、6日間にわたり、ホスピス・緩和ケアの医師・看護師、さらに生と死の教育、グリーフ・ケア(死別の悲嘆、痛みのケア)を含む「生と死」に関する心理学・哲学・倫理学・社会学・歴史学・宗教学・医学・看護学などの研究者、実践家、カウンセラーなど、この分野の世界のリーダーたち百名ほどが同じホテルに泊まり、専門家の講演を聞くとともに、さまざまなテーマについて小グループに分かれ集中的に討議し、意見交換を行った。筆者は「スピリチュアリティ」のグループに参加した。

カール・ベッカー教授(京都大学)は、わがグループのゲスト・スピーカーとして、人生観や「生きがい感」を計る尺度であるアントノフスキーの「首尾一貫感覚」(SOC: Sense of Coherence)を用いた調査研究を紹介してくださった。このSOC尺度は医療従事者や重篤な病を抱える人をはじめ、人々の精神状態の把握と危機の早期発見に役立つとのことである。

「スピリチュアリティ」のグループで議論されたことは多岐にわたるが、神との

関係を重視する欧米の人々と比べると、日本人を含む東アジアの人々にとって、先祖の魂との関係がたいへん重要な位置を占めていると再認識した。また、瞑想やフォーカシング（カウンセリングの一つの技法）もスピリチュアルな次元について理解を深めるのに有効な手段であることを学んだ。フォーカシング（Focusing）は、「静かに、心に感じられた「実感」に触れ、そこから意味を見いだす方法」である。シカゴ大学教授ユージン・ジェンドリン（Eugene Gendlin）の心理療法の研究によって生み出されたこの方法は、心理療法や自己理解、夢理解の方法として米国をはじめ、ヨーロッパほぼ全域に普及している。（「日本フォーカシング協会」のホームページ <http://www.focusing.jp/>より）

なお、谷山編著の『仏教とスピリチュアルケア』（東方出版、2008年）において、谷山はスピリチュアル・ケアについての国内の代表的な論者の論稿を紹介している。その中で、瞑想法をとりあげている論者として、大下大圓と井上ウィマラを紹介している。特に井上は、仏教の瞑想法を活用しようとしている点で明解であると述べている。（pp. 14-15）

4. ルビとしての「スピリチュアリティ」

(1) 「スピリチュアリティ」というカタカナを使うこと

西平直は、スピリチュアリティという言葉の日本語への翻訳が難しいことに触れて、「逆にこの言葉の内に潜む多義性（豊かさ・曖昧さ）が浮き彫りになってくる」と指摘している。「スピリチュアリティ」というカタカナを使うことによって、「相互の関連が見えなかったであろう雑多な問題群が、この言葉を介して隣り合わせになった」とし、「ゆるやかなつながりを持ったこうした曖昧さは、豊かさでもある」（西平直「スピリチュアリティ再考—ルビとしての「スピリチュアリティ」」文献① p. 73）と述べている。そして、スピリチュアリティには次のような4つの位相があるとする。

(2) スピリチュアリティの4つの位相

① 「^{スピリチュアリティ}靈性（宗教性）」

スピリチュアリティを「宗教性」と理解する。既成の宗教教団としての「宗教」とは違う。（西平、p. 74）

② 「^{スピリチュアリティ}靈性（全人格性）」

特別な一領域ではなく、「ひとりの個人という全体性」にまるごと関わる。「身体的」「心理的」「社会的」と区別された、第4の領域ではなく、それらをすべて含んだ〈全人格性〉である。〈まとまりを持った一人の人間を丸ごと捉えた全体性〉である。（西平、p. 75）

③ 「^{スピリチュアリティ}靈性（実存性）」

「WHOが、スピリチュアリティを「人生の意味」「生きる意志」「信念・信仰」と説明してきた規定に相当する。自らの死に直面して、あらためて切実な問題として立ち現れてくる実存的問題。それは客観的な情報ではなく、各人がわが事として

切実に感じ取る「主体的・主観的な自覚」に関する事柄である。」たとえば、「一人称の死」。

ちょうど芸術作品が、受け取る側の状況によって、異なった姿を見せるように、「この第3の位相においてスピリチュアリティはく受け取る側の意識が何らかのスピリチュアルな次元に開かれることによって初めて伝達されるような事柄」である。言い換えれば、く受け取る側の意識（主体）にこそ何らかの「転換」が必要になる。」（西平、pp. 76-77）

④「靈性（大いなる受動性）」

この位相では、スピリチュアリティとは、く「外」からの働きかけ（神からの働きかけ）に対する受容作用」である。「外」からの働きに耳を澄ませ、受け取り、まかせ、ゆだねる。

「それは、たとえば、何らかの「聖なるものと出会う」ことによって、あるいは「より大いなるものに触れ」「小さな自分の命を越えたく大いなるいのち」とつながる」ことによって生じる。くわたし」が頑張るのではない。何ものかがくわたし」を通して現れてくる。内側から沸き起こってくる。「いのちの流れ」がくわたし」を通して現れてくる。それこそが、スピリチュアリティという言葉の本来の意味であると、この位相は理解するのである。」（西平、pp. 78-79）

ただ、西平はこの第4の位相が唯一のスピリチュアリティ理解ではないということ強調している。あるいは、この位相が「本来的であって、ほかの理解は度合いが低いとは考えない。4つの位相のすべてが、スピリチュアリティの理解として正当な権利を持つと考えたい」と述べている。（西平、p. 80）

(3) スピリチュアリティの多義性——スピリチュアリティが内に抱える矛盾

①第4の「大いなる受動性」という位相をめぐる問題

西平は、第4の「大いなる受動性」という位相をめぐる次のような問題点を指摘している。

「その強調点が、いつしか「聖なるものによって」という方に移動する。「生かされている」にあった強調が「聖なるもの」に移り、さらには、その「聖なるもの」それ自体の崇拝に変化する。たとえば「(カミニヨッテ) 生かされている」が、「神によって生かされている」になり、いつしか「神によって(イカサレテイル)」と神が前面に出てきてしまう。

それは（WHOの議論から見れば）宗教の言葉である。

スピリチュアリティは、内面性の根底で出会う「外側（あちら側）」を規定しない。あるいは、それを「大いなるいのち」と呼ぼうが、そうした「超越的存在」の規定には関わらないということである。言い換えれば、スピリチュアリティはく特定の「超越的存在」を必要としない。」（西平、pp. 80-81）

この問題は、スピリチュアル・ケアと宗教的ケアの違いにも関わる。つまり、スピリチュアル・ケアでは、宗教的ケアのように何らかの教義や信仰の対象を提示し

て、それを受け容れるように示唆したり、導いたりしたりしない。「神によって生かされている」と言った場合に、その神が強調されてくると、具体的な宗教の神が表に出てくるということも考えられる。

②第2の位相「^{スピリチュアリティ}靈性（全人格性）」対第3の位相「^{スピリチュアリティ}靈性（実存性）」の問題

西平はまた、第2の位相「^{スピリチュアリティ}靈性（全人格性）」対第3の位相「^{スピリチュアリティ}靈性（実存性）」の問題を取り上げている。それは〈自力と他力の〉問題と言い換えることができる。

第3の「実存性」は「意識的・意図的な探究を強調し」、「自らの工夫や努力を伴った人間的な向上を目指す求道性である。」ところが、第4の位相が強調したのは、まさに、その逆である。自分の努力を手放すことが大切なのである。「自分の力にしがみ付いている限り（自力に頼る限り）「生かされているという実感」は生じない。自分の力を手放し、まかせ切ることができた時（他力に徹した時）、初めてスピリチュアリティは成り立つ。」

西平によると、「スピリチュアリティという言葉は、そのどちらの意味に対しても開かれている。いわば、自力の文法にも、他力の文法にも、そのどちらの用語法に対しても融通無礙に（無節操に）開かれているのである。」（西平、pp. 82-83）

（4）訳語の工夫——ルビとしての「スピリチュアリティ」

Spirituality という言葉の訳語の困難さを考えて、西平は、「靈性」という言葉を生かしながら、「スピリチュアリティ」あるいは「スピリチュアル」というカタカナを「ルビ」として用い、さらに文脈に即した意味内容の一側面を補足的な訳語としてつけ加える、という方法を提案している。具体的な訳語としては次のようなものである。

「^{スピリチュアリティ}靈性（宗教性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（精神性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（見えざるものへの感受性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（超越性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（実存性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（全人格性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（聖なるものとのつながり）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（大なる受動性）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（魂に関わる事柄）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（いのちとのつながり）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（生かされている実感）」、「^{スピリチュアリティ}靈性（気の流れ）」、「スピリチュアリティ」

西平は、「「スピリチュアリティ」という言葉は多面的であり、こうした多様な意味内容のすべてを内に含んですでに流通している。あるいは雪だるま式にますます雑多な問題を抱えて膨らんでゆく」（西平、pp. 85-88）と結んでいる。

5. スピリチュアリティにおける「問い」と「答え」の位相

（1）西平の議論に対する「問い」と「答え」の位相からの解釈

林は、前述の西平のスピリチュアリティの4つの位相に関して、「問い」と「答え」の位相から次のように解釈している。

まず、「実存性」の位相の独自性を指摘している。この位相は他の位相とは単純に並置できないというのである。その理由として次のように述べる。

「実存性」としてのスピリチュアリティは、その根本において、「問い」の事柄だからである。「実存性」とは、「人は何のために生きているのか」「世俗的・物質主義的な生き方で、人生は本当に満たされるのか」といった問い、そうした「問い」を自らの身に引き受けて主体的に問うてゆくこと、にほかならない。それに対して、「大いなる受動性」などのほかの位相は、この「問い」にどのように答えるかにかかわっている。明確な答えを与えはしないまでも、一定の方向づけを示している。」(林「スピリチュアリティにおける「問い」と「答え」」文献① p. 114)

(2) 問いのスピリチュアリティからの展望

林は、スピリチュアリティを「問い」の次元から考えることで、この問題に批判的・反省的な視点を導入する役割を果たすことになる」と指摘している。そして、「答え」のスピリチュアリティの普遍化への危険性について次のように述べている。

「特定宗教へのかかわりを離れた」ことを標榜するスピリチュアリティの立場が、「あらゆる宗教に共通の核心」を主張するに至ることは往々にしてある。だがどこに「諸宗教の核心」を見いだすかは論者によって分かれる可能性が高く、結局は特定の宗教・思想に偏した立場、つまり何らかの「答え」のスピリチュアリティを普遍化するだけに終わる危険が高い。」(林, p. 118)

モラロジーの道德実践の場合も、ここに指摘されているような何らかの「答え」のスピリチュアリティを普遍化していることになっていないか吟味する必要があるだろう。

林によると、「問い」のスピリチュアリティは超越志向の「答え」との緊張関係にあると論じるとともに、逆に「答え」のスピリチュアリティも、常に「問い」との緊張関係にある必要があるとする。そして次のように述べている。

「自らの見いだしたスピリチュアルな答えの方向は、はたして究極的なものか。それは個人的なレベルの探究にとどまっていて、他者や自然とのつながりを欠いてはいないか。逆に、そうした水平方向のつながりに目を向けるばかりで、単に自然主義的な次元のものをスピリチュアルなものと同みなしていないか。そうした「問い」は、スピリチュアルな探究、実践のいかなる段階においても求められるといえよう。」(林, p. 119)

6. 自分らしさを支えることの問題

岩田文昭は、自らの死生観の構築が求められる現代の状況を指摘し、ホスピス関係者が繰り返し述べる言葉に、患者の側に立てば「自分らしく」、看取る人の側にとっては、「その人らしく」という言葉があることを取り上げている。これがホスピス医療のキーワードだというのである。(「死法」の現在と未来『岩波講座 10 宗教のゆくえ』岩波書店、2004年所収、pp. 196-198)

岩田は、このような「その人らしく生きて死ぬことを援助するという対応」が、

まさにホスピスが伝統的宗教の枠組みを超えて、地方自治体や公的な団体が設立する病院にまで広がりを見せた要因であると指摘した後で、それと同時に、スピリチュアル・ケアが実践されるホスピスが内に孕む矛盾とでも言うべき問題もまたここに認めることができるとして次のように論じる。

「自分らしくということは、それは個性を尊重するとともに、自己が自己の生を決定する印象を与え、一見ごく当然で問題がないように思える。しかし個性を尊重された「自己」は、無限とでもいえる可能性を前にしてとまどうことが少なくない。自らが社会や他者から規定されず、進む道を選ぶということは、あたかも他者から与えられた海図や羅針盤なきままに、果て無き海に出た船のごときのものである。どの方向に行くべきか確信をもてず、進む方向を決断できず逡巡することも少なくなかろう。まして死の恐怖がみじかに迫ったとき、その恐怖は自己が自己を決定や肯定できない苦悩、さらにその逡巡が意識化されることで自己と自己とが引き裂かれるような不安を引き起こす。」(岩田、p. 201)

「その人らしくなることを援助する」という特色をスピリチュアル・ケアも色濃くもっているが、岩田がホスピスケアについて指摘するように、そこにはディレンマが内在する。その人らしく生きて死ぬことを目標にして、他者が能動的に関わることに伴うディレンマである。(岩田、pp. 204-205) 能動的に関わることで、その人の内面的問題に深く踏み込み、人の心を縛ってしまうことになる危険性がある一方で、それを恐れるあまり、自分で解決しなさい、と患者へと問題をつきかえすことで、患者を孤立化させてしまうのも問題である。このディレンマを明確に認めながら、スピリチュアル・ケアを実践していく必要がある。

7. モラロジーとスピリチュアル・ケア

(1) 宗教的ケアとスピリチュアル・ケア

窪寺俊之によると、「宗教的ケアの特徴は、患者が持つところの問題や疑問に対して、宗教者が信仰的立場から援助するケア」である。宗教の教義、礼典、団体の規則、またその教義の教える人間論、救済論、死後観、人生論、神仏論などによって、患者の「なぜ自分が苦しまなくてはならないのか」などのスピリチュアルな問いかけに、回答を伝え、信仰へと導くことである。

これに対して、スピリチュアル・ケアでは、ケアをする人が回答を伝えるのではなく、むしろ納得のいく回答を患者自身がケアをする人と一緒に探し出すことに主眼を置いている。「ケアする人は、患者と一緒に悩みつつ、患者が納得する答えを見つけ出す援助をするのである。」(窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』三輪書店、2008年、pp. 60-61)

また、窪寺は、患者の心に寄り添い、一緒に揺れ動きながら支えるケア＝寄り添いケアとも述べている。(p. 56)

モラロジーの実践におけるケアは、宗教的ケアとスピリチュアル・ケアの両方の

側面をもっている。モラロジーの諸原理に説かれている人間論、救済論、神仏論などを患者に受け入れさせることがケアする人の目的となった場合はスピリチュアル・ケアではなく、宗教的ケアに近づく。例えば、廣池千九郎のモラロジーに関する主著『道徳科学の論文』における次のような記述は、スピリチュアル・ケアというよりは宗教的ケアに近いといえるであろう。

「唯心的安心立命とは、吾人が右のごとき人生の大困難に遭遇して一步も前進あたわざる場合に臨み、全く物質の世界を離れ、神に信頼し、しこうして自己の至誠且つ慈悲の力のみにより、人心の開発もしくは救済に従事して、自己の品性を再造し、もって新生涯を開かんとする一種の熱烈なる信仰を指すのであります。」(『論文』⑧ p. 427、下線は竹内)

自分の社会的地位の喪失、財産の喪失、重病になるといった人生の大きな危機に際して、精神の立替・転換によって、自分の生き方を改めていかなければならなくなるであろう。廣池は、このような場合、深く自己に反省し、神に対し、自分の行うべき義務を行わなかったことを懺悔し、自分の犯した過失や罪を贖うために、自分を神や人々のために捧げて、人々の心の救いのために努力することを神に誓うことを説いている。これを廣池は「改心」とも言い、至誠と慈悲の精神が湧き出るように努力せよと述べている。(『論文』⑧ pp. 428-429)

(2) スピリチュアル・ケアとモラロジーの現代的展開

それでは、最後に『総合人間学 モラロジー概論』(平成 19 年)と『テキスト モラロジー概論』(平成 21 年)において、スピリチュアル・ケアについてどのように記述されているかを見てみよう。(以下、それぞれを『総合人間学』、『テキスト』と略す。)

① スピリチュアル・ケアとは

「スピリチュアル・ケアは、単なる肉体と心の病をこえた課題であり、現代人にとって避けて通れない課題となりました。これは、人間を超越する天然自然とか神仏というような存在との関わりも視野に入れた死生観の問題や、人生の意味の探求の問題であり、世界諸聖人が示した救いの意味の問題に直結するものです。」(『総合人間学』 p. 238、下線は竹内)(ほぼ同様の記述が『テキスト』 p. 168にある。)

「スピリチュアルなものの内容は、人生の根本的意味への問いかけであり、その意味が容易に得られないため苦悩が発生します。苦悩は人生の意味の空洞化、心の渇き、生きがいの喪失というものによって構成されており、一人ひとりの個性と深く関わり、それぞれ違った表現形態をとります。」(『総合人間学』 p. 241)

② スピリチュアル・ケア

「スピリチュアル・ケアでは、ケアする者が全人格を捧げ、大きな親心をもって、心を込めて相手のそばに付いて、相手が「自分は世界の中に一人で放置されているのではない」という安堵感を抱くことができるように援助します。

人生の意味を人生最後の段階で理解し、納得したうえで、この世から別れることは、人間の幸福にとって究極の目的であり、その達成は尽きせぬ喜びとなりましょう。このケアにおける精神を学ぶことは、人心開発救済への取り組みをいっそう慈愛にあふれた奥深いものにしていくことでしょう。」(『総合人間学』 p. 244)

③ 人心開発救済の究極の目的と生きることの深い意味の発見

「人心開発救済の究極の目的は、私たちが、自己中心で生きていたときには見えなかった生きることの深い意味を発見し、自他の心に揺ぎない希望と安心を育てることです。それには、私たち人間が何を求めて生きているのか、その心について深く理解することが必要になります。その意味で、人心開発救済の理解と実行においては、最近の医療や介護に学ぶことがきわめて有効です。」(『テキスト』 p. 167)

④ スピリチュアルの内容としての人生の根本的意味への問いかけ

「人間が生きるうえで欠かせないものは、未来への希望です。スピリチュアルなものの内容は、人生の根本的意味への問いかけであり、その意味が容易に得られないために苦悩が生まれ、未来への希望が奪われます。苦悩は人生の意味の空洞化、心の渇き、生きがいの喪失というものによって構成されており、一人ひとりの個性によってそれぞれ違った表現をとります。これからの倫理道徳には、私たちが人の心の奥深さを理解すると同時に、どんな状況にあっても人生を全うする人間観や死生観を探求し、希望を再生していくための指針が求められます。」(『テキスト』 p. 171)

以上の引用文からもわかるように、人心開発救済の理解と実行についてスピリチュアル・ケアから多くを学ぶことができるという立場が明確に示されている。その特色としては、人生の意味との関連でスピリチュアルなもの(=スピリチュアリティ)をとらえる視点が前面に出ていることである。

『総合人間学 モラロジー概論』では、廣池の提唱したモラロジーの救済論とも言うべき、「人心の開発救済」の思想と実践論をスピリチュアル・ケアの観点から展開している。スピリチュアル・ケアの実践の要点として、次のように述べている。(『総合人間学』、pp. 242-244)

- ① 慎重に、自分自身と相手が、どのような苦痛を秘めているのかを洞察する。自分の心、相手の仕草を観察し、相手の言葉を注意して聴く。
- ② ケアには通り一遍の解決方法はないということをしる。言葉の上での解答ができないときでも、かたわらに付き添い、「共に在る」ような関わりを続ける中で、当人が自ら答えを見いだすことがある。

末期がん患者の疼痛緩和の効果が現れず、痛みを訴えるようなとき、介護する人が体をさすったり痛みの箇所を手を当てて看護すると、不思議に痛みが和らぐことがある。相手を抱き取るような親心から無言で手当てを持続することは大切である。

- ③ 当人は、死のことやその他の気がかりなことに心がとらわれ、視野が狭くなっ

ていることが多い。視野を広げて考えるために支援する。そのために、当人の人生の過去から、現在、未来にわたって話を聴いてあげ、受け止めてあげる。相手はしだいに心が和らぎ、やがて自分以外のことにも配慮できるようになる。

- ④死が迫っていると思っている人は、死後の自分の靈魂の行く末を思う。ケアする側は、来世での再会、あるいは来世での生まれ変わりなどについて、いろいろと語り合うのもよい。(『総合人間学』、pp. 243-244)

ここには現在注目されているスピリチュアル・ケアの実践の要点が具体的に述べられている。

*本稿は、平成 22 年度に廣池学事振興基金から特別研究助成を受けて研究した成果の一端である。

執筆者紹介

竹内啓二 麗澤大学経済学部・同大学院国際経済研究科教授、公益財団法人モラロジー研究所道徳科学研究センター人間学研究室室長。NPO 法人千葉県東葛地区・生と死を考える会副理事長。インド国立タゴール国際大学大学院博士課程修了、哲学博士。著書論文：「タゴールの死生観」『生と死の深み』（廣池学園出版、1997 年）所収、「死別の悲しみの癒し」『癒しの思想』（麗澤大学出版会、2002 年）所収。翻訳：リン・アン・デスペルター「デス・エデュケーションの使命—死を学び、感じること」『おとなのいのちの教育』（河出書房新社、2006 年）所収。