

〔論文〕

自然のスピリチュアリティ

高橋隆雄・吉田李佳

Spirituality in Nature

Takao TAKAHASHI · Rika YOSHIDA

Abstract

Many people accept spirituality in nature, and at the same time understand nature as gentle and mild. However, it is important to know that it is also furious and awe-inspiring. Yet, to consider spirituality in nature fully, it is first necessary to examine the relationships between gods and humans, because historically, nature was regarded as gods and was so treated. This led to the notion that the relationships between gods and humans can be seen as care. Furthermore, the connection between interpersonal ethics and environmental ethics will be investigated; weak anthropocentrism, a form of which is Japanese view of nature, can be construed as the most effective approach to environmental ethics. Lastly, current spiritual care in Japan will be considered in the context of the religious syncretism, which is the most important historic and religious process in Japan, between Shintoism and Buddhism.

キーワード 自然、スピリチュアリティ、日本の神、ケア、神仏習合

序

日本人の感覚や思想の特徴の一つは自然との親和性であるといわれてきた。温暖湿潤な日本の気候風土においては、自然と人との関係は基本的に一体的、融和的であり、日本人の生活や心情、文化は長い歴史の中で自然に順応したのものとして形成されてきた。日本が急速な近代化を経て、世界で最も科学技術の進んだ国の一つとなった今日もなお、我々は自然との触れ合いの中に生の充実や高揚、深い慰藉を感じ、そのような経験に、人間の生を支えるきわめて重要な価値を見出す心を保持している。我々の生を根底で支え、我々を暖かく包み込んで癒す無限の包容力は、自然の持つ霊的側面、即ち「自然のスピリチュアリティ」の一端の現われと言えよう。

しかし、自然は人間と親和的なのだけではない。他方では、我々に猛威を振

るう存在でもある。台風や雷、洪水や地震といった、人間を恐怖と困窮に陥れ、生命さえ奪う一面もまた、自然の靈性の現われである。我々の「自然のスピリチュアリティ」の経験は、この両面を含んでいるといえる。⁽¹⁾

このように、良きにつけ悪しきにつけ人知を超えた靈的作用を人間に及ぼす自然を、日本人はどのように捉え、どのような関係を結んできたであろうか。本稿では、主として記紀神話に基づいて日本古来の自然観を探ると共に、古代日本人のアニミズムを「ケア的関わり」という観点から考察し、この見方に立って現代の対人倫理や環境倫理が抱える問題の構造と解決の方向を探ることにする。また、日本宗教史上の一大事件である神仏習合を、仏教でのケアと古代日本のケアとの矛盾を孕んだ統一として解釈するとともに、それを踏まえた上で日本的なスピリチュアル・ケアの問題についても考察してみたい。

古代日本の自然観

今日の我々は、機械論的な自然観によって構築された自然科学の圧倒的な影響のもとに生きているが、それでもなお、花見や紅葉狩りなど、四季折々の自然との触れ合いを、心身の浄化と高揚の体験として大切にしている。また、近代的な高層ビル建設などの折りにさえ、地鎮祭やお祓いを執行して障りを防ぎ、工事の進捗や関係者の無事を祈願する慣習が今日に至るまで続いている。こうした習俗は、我々の意識や生活の基層に今日なお根強く残っている日本古来の自然観の一端を示していると思われる。

記紀神話には、このような日本人特有の自然観の原型が極めて明瞭かつ説得的に語られている。世界各地に伝承されている神話一般がそうであるように、記紀においても、自然は靈や魂を持った生命体として生き生きと表象されている。記紀の神々の住むアニマ（靈魂）の世界は、あらゆる存在者たちの根源的な生命が集まった世界であり、人間もまたそのアニマの世界とつながった存在としてある。

国語学者である大野晋の研究によると、日本では古来、自然の靈力はチ、ヒ、ミ、タマと呼ばれ、畏怖と尊崇の対象とされてきた。チ（ククノチ、カグツチ、ヲロチ等）は自然界に存する激しい有機的な活力であり、ヒ（ムス

ヒ、マガツヒ)は太陽の持つ力が神格化されたもの、ミ(ヤマツミ、ワタツミ、オカミ)は雨水を支配する靈格の一つである。これらが人間以外の勢力や靈威であるのに対して、タマは人間内部から発して人間相互の間に直接的に深く働く精靈であり、人間を助ける働きを持つ。また、これらの神靈、精靈の他に、怨靈として崇りをする「モノ」があった。⁽²⁾

日本古代のカミ(神)は、これらの精靈、神靈、怨靈に類似する性格を持っている。万葉集や平安文学に現れるカミ(神、万葉仮名では迦迦または加未、平安文学では「かみ」と平仮名表記される)は「雷」を指すことが極めて多い。また、虎・蛇・狐・狼などの恐ろしい動物がカミと呼ばれている。鬼、木魂、妖怪などもカミの一種とされる。このように、人間が抗することのできない、恐るべき存在としてのカミが存在する一方で、山、坂、川、海、道などの境界を領有してそこに鎮座し、通行人に威力を振るうカミも万葉集には数多く登場する。山や海や川はその巨大な存在自体が威圧的であったので、そこにカミが在し、それが時に猛威を振るうと思われていたことが窺われる。そしてその場合、これらのカミは通常はその姿を人間に示さない。これは、カミの語がウツソミ・ウツセミ(=この世の人)との対照で使われる場合に より明確になる。⁽³⁾

このように、古代においては、人間の力を超えた自然界の諸物の靈魂(すなわち、チ、ヒ、ミ、タマ、カミ。以下では神と総称する)が実体化されて表現されている。「自然のスピリチュアリティ」という概念は、こうした靈魂(神)の諸力とその性格を指すものである。ここで注目すべきはまず、神が恣意的に振る舞う者であって、その行動様式が人間の予測や把握の及ぶところではないということである。また、神は人間界を支配し祀ることを求める存在である。すなわち、神は人間の力を超えた存在として人間の善悪の観念とは関係なく行動するという点、さらに、神は物を欲しがらる存在であるという点である。このような神の性質は、『古事記』の中の葛城山における雄略天皇と一言主大神の出会いと交渉の記述に典型的に表われている⁽⁴⁾。ここに見られる通り、古代日本の神は人間を暖かく包み込むという意図は有しておらず、人間に親しまれ、愛される存在ではない。神は我々の意図とは関係なく恣意的に振舞うという意味で他者性の典型を示しているといえる。人

間に好意的な神でさえ、祀ることによってはじめてその好意が現れるのであり、祀りを怠ると祟るのである。

それでは、人間の力をはるかに超え、恣意的にまた示威的に振舞う他者性を備えた神との関係の中に生きざるを得ない人間の心はいかにして救済され得るか。その問題を、本居宣長は「もののあはれ」によって説明する。宣長は彼の歌論において、「あはれ」を歌に詠み、他者の共感と同情を得ることによって、それが一時的に暗れ、慰められると説く。しかしそれは、「あはれ」自体が解消してしまうということではない。それゆえ、そこからさらに進んで、解消し難い「あはれ」を見つめ、「あはれ」を感じざるを得ない事態におかれる人間の、その耐え難さを、悪神の存在によって説明しようとする。彼は歌を単に歌としてではなく、生との関わりにおいて捉えていた。そして、その帰結として、歌の地平を超えて、この世を動かしている不可知の世界を問題にせざるを得なくなった。古道論における宣長の禍津日神（悪神）への強い関心は、そのことを示していると思われる。

宣長における「救い」とは、あはれをあはれとして解消できないままに受け止めつつ、悲嘆にくれるその心を、神との関わりにおけるある安定（いわゆる「安心なき安心」）に持ち込むことであって、「あはれ」からの超出ではない。⁴⁵そして、様々な外来思想の影響下に、ある意味ではその中に取り込まれつつ生きている今日の我々日本人においても、ある種の諦めのよさ、現状を改革するよりも「長いものに巻かれ」て、その中で安定することを好む日本的な精神傾向は未だに払拭されていない。このような形で、「安心なき安心」という安定に満足する傾向はよきにつけ悪しきにつけ現代にも続いていると思われる。

更に、古代人と神の関係のあり方として極めて特徴的であると思われるのは、神が「祀る」ことを要求する、ということである。神を鎮めるには社を建てることや供養することを含め、一般に物を差し出すことが重要である。祀る＝神を畏れて物を差し出すことで、人間と神との間にはよき関係が形成されるといえる。よき関係が維持されている間は神は鎮まっている。神が鎮まっている間は、人間社会も平穏である。しかし祀ることを怠ると、神とのよき関係は壊れ、人間に災いがもたらされる。神の祟りが示されるのである。

古代の日本人は、人間と自然の関係、人間と神との関係をこのように捉えていたのである。こうした考え方を、単に古代の呪術的で非科学的なものとして葬り去ることはできない。そこには、人間と自然・神の関係についての古代人なりの論理や思考の筋道があったと思われる。また、それは現代においては意味を持たない荒唐無稽のものであると言い切ることもできない。というのは、それは人間世界内部における「ケア」の關係に類似していると思われるからである。⁶⁾

「ケア」は、他者への絶えざる気遣いのうちに「よき關係」を構築していく営みとして、今日、医療や福祉をはじめとする社会の様々な分野で、様々な文脈において論じられている事柄であるが、ケアの対象は生きている人間だけにとどまる必要はない。その対象は、死者や神仏、自然といった存在にまで及び得るし、その場合、当然ながらケアにおける主体と客体の呼応の位相もそれぞれで異なることになる。「ケア」の対象と内容、また「ケア」の意味に関しては、既に議論が尽きているわけではなく、解明されるべき多くの事柄がある。つまり、「ケアとは何か」自体が問われるべき課題としてあり、それへの回答の一つとして、神を祀ることをケアすることとする解釈があるのである。この解釈は「ケア」の理論と実践において大きな意義をもつと思われる。

ケア的關係

前述のように、「祀る」ことを通じて形成される神と人間との間のよき關係は、「ケア」という概念を用いて説明することができるとと思われる。そこで、神と人間とのケア關係の特徴を以下に整理してみたい。

その前に神を「祀る」ことについて述べると、それは一言でいえば、上述のように、社を建てることや供養することを含め「物を差し出す」ことであり、「ケア」の一側面に対応している。また、神に伺いを立てることも「祀る」ことの一種といえる（和辻哲郎『日本倫理思想史』）。この「伺いを立てる」とは、相手を気にかけること、相手に関心をもつことを不可欠の要素として含んでいると考えられるので、「祀る」と「ケアする」との類似はいつそう増すことになる。

神と人間とのケア関係の第一の特徴として、互恵性 Reciprocity が挙げられる。神を「祀る」ことによってもたらされるよき関係とは、因果的、即物的に言えば、物を欲しがる神に物を差し出して鎮まってもらい、その反対給付として平穏と豊饒がもたらされるという関係である。ケアによる見返り、即ち、「祀る」ことによる「ご利益」が初めから目指されているところに、神と人間との間のケア関係の特徴の一つがあると言ってよいだろう。これは、西歐的なケアにおいて、見返りを求めない献身性に価値が置かれる傾向が強いことと対照的である。

但し、神へのケアにおける互恵性は、単に祀ることとそれに対するご利益にとどまらない。不可視の世界との交渉である祭祀は、神秘的体験としてそれ自体人間を賦活する要素を持っている。これは赤子へのケアと類比的に考えると分かり易い。赤子へのケアは、即物的に言えば、赤子の生理的欲求を満たすための世話をし、むずかる赤子に機嫌を直してもらって大人にひとときの平穏が訪れるというものであるが、単にそれだけのものではない。大人は赤子をケアすること自体に喜びを感じ、また、そのケアによって自己自身の内的変容を体験する。ケアのこのような側面においては、高揚感や充実感、深い感慨や癒しといった精神的な善がケアする者にもたらされる。そして、不断のケアと応答によって互いの絆は深まり、双方が相手との関わりの中に自分の居場所を見出しつつ自己を実現する。¹⁷⁾ これはケアの反対給付（ご利益）としての善ではなく、ケアそのものの中に顕現される善であり、ケアという営為自体の持つ価値である。

第二の特徴は、神はケアの対象ではあっても、やはり畏怖すべき存在であることである。これは通常のケアの関係とは異なっている。ただし、独立自足している強者から困窮し助けを求めている者への関係としてケア関係を捉えるのは誤りである。一般にケアにおいては、ケアを受ける側のみならず、ケアする側も自らの状況や相手との関係のあり方次第で癒されたり傷ついたりする。それゆえにこそ、互いに相手の弱さ、傷つきやすさを自分の弱さ、傷つきやすさに重ねることが出来るのであり、共感に基づきつつ、相手に安心がもたらされることを心から願い、相手の思いに応えようとする時には、ケア関係には深い一体感が顕現するのである。¹⁸⁾ 神は人間にとって恐怖の対

象でありつつ、人間あるいは他の神からのケアを求める存在である。人間が神に対してもつ感情の根底には、この恐れと共感のアンビヴァランスが存している。古代人は、神を畏怖しつつ、神がケア（祀ること）によって鎮まるということのうちに神の傷つきやすさを知り、そこに人間と類似した弱さを感じ取ったといえるだろう。

ここで、我々が自然との交歓において高揚した充実感や深い安らぎを感じる体験、いわゆる自然のスピリチュアリティの現れる体験について述べてみよう。この体験には自然との一体感が含まれているが、その一つは若葉の萌え出るような生命の力との一体感である。記紀神話は明暗の両面を備えているが、その奥底にはこのような生命力への賛歌を見とることができる。また、この一体感の中には、はかなさ、傷つきやすさという、自然と人間の同質性への直観も存すると思われる。日本人が古来愛でてきた桜の花も紅葉も、考えてみれば散り行く前の美しさを我々に示している。我々日本人は、季節の規則的な循環の中に萌え出る若葉、咲き匂う桜、色づく紅葉との一体感のうちに生命の充溢を感じると共に、恬淡として散り去る桜や紅葉に、この世の命に執着しない潔さを見る美学を持っている。そこには、人間も含め、この世に存するあらゆるものの生のはかなさに対する直観的な洞察と共感がある。

それのみならず、「序」においても触れたように、自然の靈性はわれわれにとっての猛威としても出現してくる。それは神あるいは自然のもつ、われわれの力をはるかに凌駕する恐るべき存在としての側面である。この側面については、通常は畏怖感情が優先して一体化は背後に遠のいているが、たとえば修験道での厳しい修行などにおいては、この側面も含めた自然との一体化がもたらされると考えられる。あるいは、過酷な状況下での登山においても、それが生ずるといえるかもしれない。激しい風雨に苦しめられた後の稜線上の絶景と涼風は、自然のもつ靈性の、我々を包み込んで癒す生命力と、我々を拒む脅威的な破壊力の両方の側面を垣間見せているといえるだろう。

第三の特徴として、神と人間双方に共通のこととして、ケアのネットワークによる互助機能が挙げられる。人間どうしのケアにおいては、ケアする者自身も、疲れたり傷ついたりする存在として、あるいは死すべき存在として、

他者のケアを必要とする。そのニーズをカバーするために、ケアする者どうしがケアしあう互助システムが構築される。記紀における神の間には、神が神を祀るという特異な関係が存している。つまり、神もまた、傷つき、疲れ、神どうしでケアしあう存在であり、人間世界と同様、神の世界にもケアのネットワークが存在している。このような構造を持つという点で、神々の世界と人間世界はバラレルになっていることがわかる。

このこととの関連で付言すれば、ケアには非能動的なケアもある。自然と人間との関係に即して言えば、我々が生活に倦み疲れ、傷ついた者として自然と触れ合う時、生命の奥深くから癒される感覚を覚えることがあるが、この時、自然はただそこに存在するだけで、我々に何らの働きかけもしない。それでも我々は自然によって癒されることを実感する。人間世界でも、ターミナル・ケアや深い心の傷を負った人へのケアなどの場面では、ただ黙ってそばにいたことが癒しを促すことがあるが、ケアにはこのような非能動的ケアも含まれている。こうした非能動的ケアは、ケアするものとされるものとの間に、平穏なよき関係が維持される時に生じるといえる。

対人倫理と環境倫理の接点

日本古来の自然観に基づく自然とのケア的関わりと対照的に、西欧近代的な自然観とそれに基づく自然と人間の関係は、端的に言えば、自然を征服すべきもの、あるいは手段として利用すべきものとして人間の支配下に置こうとするものであった。このような人間中心のあり方がもたらした公害や自然破壊などの環境問題、また、慢性疾患や神経症、高齢者の病気や障害といった「現代の病」を克服する契機として、現代では、自然との関わりを回復することの重要性が認識されるようになってきている。そして後者においては、自然との触れ合いによる癒しが、人間が進化の過程で獲得してきた自然との親和性という観点から根拠づけられることが多い。⁹⁾ この種の議論の多くは、人間がいかにして癒されるかという人間中心主義から出発している。

しかし、人間中心主義に基づいて自然保護や自然との触れ合いを論じる場合には、自然の持つ資源としての有用性や癒しの力という側面のみ注目することになりがちである。深刻な環境破壊の進む現代においては、理論的に

説得力がありしかも実践的でもある環境倫理の構築は喫緊の課題であるが、それを、人間中心主義の立場をとらずに論じることは案外に困難である。だからといって、人間を宇宙の中心に据えるようなガリガリの人間中心主義をとることも不可能と思われる。結局のところ、有効な環境倫理は「弱い人間中心主義」を採用することになるだろう。ただし、その「弱い人間中心主義」にもさまざまなヴァリエーションが存在し、日本古来の自然観、神観念に基づく立場も、その中の一つに他ならない。

日本古来の自然のスピリチュアリズムの中核には、自然の他者性、神の不可知性への明確な認識がある。そうした認識は、自然の持つ癒しの力というポジティブな面だけでなく、自然の脅威や、善悪の超越といった、自然のいわばネガティブな側面への理解と対処の体系をも持っているといえる。前述の通り、日本の神は不老不死の超越神ではない。古代日本の観念では死は「穢れ」の最たるものであったが、神は人間を包み込み、癒す包容力（聖性）とともに、自ら疲労し、ある場合には死に、また人間をも死に至らしめる穢れの面を兼ね備えた存在である。これは、自然の聖性が人間を根源から賦活する力を持ちつつ、一方で自然の猛威が時には人間の命をも奪うことの一つの説明である。アニマの世界、即ち生命の世界の根源には、人間の理性では計り知れない様々な欲動や衝動が渦巻いている。あらゆる存在は、その根源的な生命の世界によって生かされる者であるとすれば、それは即ち、そうした衝動を個々の存在者が生命の根源において分有しているということでもある。このような混沌とした暗い衝動の世界は、理性による統御が困難であるという意味で、他者性が典型的に現れる世界でもある。¹⁰⁾

このような、穢れと聖性の混在する無秩序な内面性を有する自然との間に「よき関係」を構築するという課題は、人間と神との関係に関わる宗教的な課題であるとともに、人間と自然との間に「よき関係」を構築するという環境倫理の課題ともいえる。またそれは、人間どうしの関係にも共通する課題である。というのも、人間もまた、相手への愛憎好悪がめまぐるしく変転し、その関係性のあり方如何で菩薩とも夜叉ともなる存在だからである。小学6年生の女兒がそれまで親しくしていた同級生を恨んで殺したという事件が最近報道されたが、これも人間の内部にある暗い欲望と衝動の世界の存在を物

語っている。深層心理学を援用するまでもなく、そのような計り知れない欲望と衝動の世界は生命にとって本質的なものでもある。人間関係にとって最重要の問題は、このように菩薩にも夜叉にもなりうる人間どうしの間によりき関係を築き上げるといことであり、躰や教育の本質は、そうした人間の暗い面をいかに統御するかという点にあるといえる。このような観点に立てば、対人倫理の課題も環境倫理の課題も共に、暗い衝動を持つ者どうしがよりき関係を結ぶための規範を提示することであるといつてよいだろう。

前述のように、環境倫理は、自然を物としてあるいは道具として対象化する近代的な自然観の限界と問題性への自覚に基づいて論じられているが、この問題性を人間の業という観点から見れば、それは自然の不可知性、不可侵性を捨象してそれを対象化し、支配しようとする衝動につき動かされながら、しかもそのような人間の内なる業に対して無自覚なあり方のことである。今日の我々には、近代的自然観が圧伏しようとしてきた自然の恣意性や脅威的な破壊力を、あらゆる存在の持つ聖性と穢れの分離しがたい二側面のうちの後者に対応させながら、自然との間によりき関係を構築することが求められている。世界各地に伝承されている、伝統的な汎神論やアニミズムに基づく共同体の知恵は、そのための何らかの示唆を含んでいると思われる。¹¹¹⁾

神仏習合

自然のスピリチュアリティと癒し、安定といった問題を考察する上で、神仏習合についての検討は不可欠であると思われる。日本における八百万の神々は、神どうしのケアのネットワークのうちに生きながらも真の安心を得ることができず、人間に「祀る」ことを求め、それが叶わなければ祟りを示す荒ぶる神々であった。神仏習合の成立過程を神の弱さに着目して考察すれば、それは神が仏に救済を求め、仏の慈悲のうちに包摂される過程であったとも考えられる。仏教伝来以前の神は、神々の世界のネットワークの中で、また人間との交渉において部分的、一時的に安定するのみで、そこには根本的な救済の構造がなかった。そこへ、いかに暗くて深く制御不能と思われる欲望をも御する力を持つ仏、すなわち「度し難きを度す」仏が到来したのである。ここに神は、仏との間に絶対的、恒久的な安定的関係を形成すること、即ち、

仏の化身となることで、初めて真の救済にいたることが可能になった。神仏習合における本地垂迹説を仏による神々の救済の完成形態と捉えれば、このような説明が可能である。

一方、人間の側においても、神は人間にとって最大の恐怖の対象であって、人間に真の安心や救いをもたらす存在ではなかった。即ち、仏教が広まる以前の日本人は、人間の煩惱・苦悩を根本から救済してくれる大きな力を持たずに生きてきたということになる。仏は人間を死の恐怖や苦悩から救ってくれる相手であるが、この「救済」の思想は外来のものである。それは、幸福という概念を表わすサチ、サキハビという古代の言葉が、それぞれ狩猟や漁労による多収穫と豊作による多収穫を表わしており、古代日本人にとっては収穫が豊かであることが即ち幸福であったことから窺える。古代日本人は、そもそも救済という概念自体を知らないまま、物が豊富にあることや自然が平穏に鎮まっていることに満足し、それ以上の心の救済、即ち真の安心の境地とは無縁に生きていたと思われる。⁽¹²⁾

しかし、万葉集に激しい悲嘆の表現が随所に見られることから推察されるように、古代人が救済への希求を全く持たなかった訳ではないだろう。移ろい行く現実生きる者としての悲哀を感じる時、特に親しい人の死にまみえる時には、自分たちの寄る辺なさへの自覚や、永遠なるものや完全性への憧憬があったと考えてよいだろう。呪術的なアニミズムは、そのような彼らを支え、慰める性格を有していたと思われる。推古朝において受容された仏教が、現世利益のための願掛けの対象となると共に、死後の世界における救済の根拠として心の拠り所となったことは想像に難くない。人々は、人間にとって最高度の悲哀である死を慰める大いなるものとして仏にすがった。神々もまた、人間と同様に、他者からのケアによって安定することへの根本的衝動に動かされつつも、真の安心を知らなかったのであるから、人間も神も、つまり生命あるすべての存在はみな等しく絶対的な救済を求めていたのである。そして、それは仏の慈悲に抱かれることによって初めて可能になったといえるだろう。

神仏習合は周知の通り奈良時代に始まり、平安時代には本地垂迹説が登場した。神々は仏という本地の垂迹として、つまり仏の化身となることによっ

て、また人間は信仰を通じて仏の境涯へと引き上げられることによって、それぞれ救済の道が開かれたのであった。

前述のように、神々は仏という本地の垂迹として、つまり仏の化身となることによって、最終的な救済の道が開かれたし、人間は仏教を信じることで、原理的には仏の境涯へと引き上げられることで救済の道が示された。善悪の両面を備え、明るい生の歓喜と暗い衝動の両面を秘めた自然のスピリチュアリズムは、このように仏教と結びつくことで、深く暗い悪の側面を超克しようとしたのである。それまで日本人は、自然や神との間に祀ることで鎮まってもらい「よき関係」を築いてきたが、仏教を受容することで初めて魂の根本的救済を手に入れることが可能になったといえる。根本的な救済や癒しは死の恐怖と死別の悲しみという問題にかかわらざるをえない。それでは、神仏習合は人間の死後の救済に対してどのような道を用意したのであろうか。

仏教の基本的な死生観、世界観は、迷妄と執着によって六道を輪廻しなければならないことを苦として説明する。そして、迷妄と執着による苦からの解脱が本来の仏教的救済である。それゆえ、この世から実体身が消滅するという意味での死が、解脱した者と迷妄の中にいる者では、別の出来事として区別されることになる。解脱は生前の出来事であって、悟りを得た後では、この世にありながら既に苦を超越している。仏教における死は常に「生死」として一体であり、六道を生まれ変わり死に変わりする（輪廻する）ことを指すので、迷妄の中にある者は、生前も死後も輪廻の中にいる。しかし、悟りを得た者はこの世にあって既に生死を超越しているので、レトリカルな言い方であるが、二度と死なないということになる。

それゆえ、悟りを得たものは死後について思い煩うこともなくなる。原始仏典における釈迦が死後の世界についてほとんど語らないのもそのことによる。死後の世界について語らないという方向を徹底すると、生も死もすべて、われわれの眼前に現われ出る現象であるという立場が出現してくる。ここに禅宗は立脚しているといえる。これは死の恐怖と死別の悲しみを克服するひとつの有力な立場であるが、日本人の多くは、このような哲学的な思索よりも別の立場の方により深く共鳴してきたように思われる。

それは死後の世界を具体的にイメージする立場であり、仏教では浄土系仏

教の立場に近いものである。日本人にとっては、移ろい行くこの世にあって絶対の安心を得ることと、死別の悲しみからの救済はほとんど同義であった。そして、輪廻転生するにせよ黄泉の国に行くにせよ、死後の世界のイメージと、それに基づいた救済の物語を伝統的な日本人の心性は要求するのである。日本の浄土系仏教の教理体系においては、仏教教理の基盤である「涅槃」が「彼岸」の観念によって死後の世界と結びついており、それゆえ、日本的心性と親和性の高いものであった。というのも、涅槃とは本来、煩惱からの解脱、あるいはその境地を指すが、浄土門では、念仏を縁として極楽浄土（彼岸・涅槃）への往生が約束されるということ、即ち「到彼岸」を救済と考えるからである。実は浄土への往生は、本来の悟り、即ち解脱へ至るステップであり、悟ることで個人としての生、つまり個性の超越がなされるはずなのであるが、このような超越に対して浄土系の信仰者の関心は高いとはいえない。即ち、浄土系仏教においては、浄土に往生することで救済は一応実現するのである。

しかし、個性の超越とは異なり、個性の消滅という考えは自然な考えであり、ある意味では筋道の立った合理的なものであり、特定の信仰がなくても常識で理解可能なものである。それゆえ、日本においては、年忌法要の終点における個性の消滅と先祖霊への帰一という考え方が、それがいかに仏教の教理から乖離しようとも習俗化していくことになる。つまり、日本人は、信仰・修行による個性の超越ではなく、個性の自然消滅の方を選び取っていくことになる。スピリチュアリティの自然性は、「安心なき安心」という深い諦めの境地から、仏教による救済へとわれわれを動かしたのであるが、最終的な救済は仏教的な個性の超越ではなく、悩む主体の自然消滅という地点に落ち着くことになるのである。また、このような来世観からは、更に、先亡の諸霊の救済という問題が派生する。日本仏教独特の先祖供養という信仰形態が生まれる背景には、日本的心性と仏教教理とのこのような折衷の歴史がある（儒教の影響を主張する説も最近では有力である）。⁽¹³⁾ 死後、未だ個性を保持している段階では、祖霊は浄土に往生していても、迷妄や執着を完全に断ち切っていない。そのような霊は、個性の消滅の時まで、現世の子孫との絆を必要とするのである。先祖供養にはそのような意義

も込められている。

スピリチュアル・ケア

スピリチュアリズムの課題の一つとして、特に終末期医療の場におけるスピリチュアル・ケアの問題がある。人間は死を目前にすると、自分の生きてきた人生の意味や、死後に赴く先のことを意識せざるを得なくなる。そこに発現する苦悩に対応しようとするのがスピリチュアル・ケアである。本来、自己の生の意味づけや、死後の世界に関する理解には、普遍的に有効な回答というものはなく、それぞれが自分なりの答えを創出していくしかない。しかしその過程で、苦悩のあまりうつ状態に陥ったり、運命の理不尽さに不安や怒りを募らせたりすることはままある。⁽⁴⁾ そのような場合のケアの基本スタンスもやはり、生命感覚の賦活である。死者や精霊といった不可視の存在をその一部として含む自然は、我々の生命を賦活する力を持っている。自然と触れ合うことが、自分もまた一個の生命体として他のあらゆる生命に連なる存在であり、その意味で自然の一部であることの自覚と実感を取り戻す契機となることは既に述べたとおりである。その経験は同時に、自らが他のすべての生命体と同じく、死すべき存在であること、また、あらゆる存在が常に大きな全体的連関の中にあること等を、当人なりの仕方でも納得する契機ともなり得る。また、多くの臨死患者には、最後にもう一度生まれ故郷に帰りたいという欲求が現れるというが、それもまた、自らのこの世での生の原点に回帰することで、生の根源とのつながりを回復することを無意識のうちに希求しているのではないと思われる。

スピリチュアル・ケアにおける生の根源とのつながりは、生の安定にかかわる最も原初的なよき関係の形成・維持であるといえる。これが原初的であることは、終末期の人にとってと同様に、赤子にとっても、誰かがそばにいて心をこめて世話をしてくれること、自分へ関心を向けていること、自分の思いをわかってもらえることが最大の関心事であることにも示されている。また、スピリチュアル・ケアの現場からの報告によれば、それよりさらに静的なしかたで、誰かが黙って自分の話にじっと耳を傾けていてくれることでさえ、心の奥深くでの安定に大いに寄与しうる。この点でそれは、自然の中

での癒し体験に類似している。これらには、生あるものどうしの間でのよき関係がもたらす霊的なつながりを、日常の言語や行為によらずに直接に感じるという共通点があるといえる。

終末期におけるスピリチュアル・ケアは、宗教的救済なしでは一時的な安定に留まると思われるかもしれない。しかし、たとえ一時的なものではあれ、死に近き人にとっては、その「一時」の安定こそがしばしば何物にも代えがたい価値をもつ。その安定に基づいて、人は仏教の説くような個性の超越に思いをめぐらしたり、遺された者による死後のケアという支えや自らの個性の漸次の消滅を想い描いたりするだろうし、「安心なき安心」の境地や、自然への回帰をもって安住の地と納得するであろう。

註

(1) 和辻哲郎は、風土とは民族の精神構造のうちに刻印され、具現しているものであると述べ、モンスーン型、砂漠型、ヨーロッパ型の3つの類型を提示している。日本が属するモンスーン型においては、夏の半年間は南西モンスーンが暑熱と湿気をもたらす。そこでは、自然の暴威に耐えながらも、豊かな自然の恩恵に抱かれることを是とする受容的、忍従的な人間類型が形成されると言う。和辻哲郎『風土』参照。

(2) このタマの力を絶やさないためには、タマフリをしてタマの活力を呼び起こし、これを体内に呼びとめることに努めなければならない。タマは人間の体内を抜け出して行動することもあり、タマの憑り代としては真珠や美しい石などの丸い珠が用いられた。大野晋『日本語をさかのぼる』第2部第3章参照。

(3) 同上書参照。

(4) 古事記の記述によると、葛城山で人間の姿をした一言主大神に遭遇した雄略天皇は、相手が神であることがわかると、恐れ畏んで自分の太刀や百官の着ていた衣類まで一言主大神に献上し、それを受け取った一言主大神は天皇を長谷の山まで送ったという。

(5) 本居宣長の「もののあはれ」については、相良亨『本居宣長』第2章 神道論の形成 参照。

(6) 神を祀ることとケアとの関係については次の論文を参照。高橋隆雄 「日本思想に見るケアの概念—神の観念を中心として」 中山将・高橋隆雄(編)『ケア論の射程』、九州大学出版会、2001年。また、自然へのケアについては次を参照。高橋隆雄 「生命と環境の倫理—ケアによる統合の可能性」 高橋隆雄(編)『生命と環境の共鳴』、九州大学出版会、2004年。

(7) ケアの諸相を詳細に考察することによってケアすることの全人格的意義を論述したM. メイヤロフは、ここで述べた「よき関係」の特質、即ち、ケアの対象である他者は自己の延長と考えられるべきであること、ケアによってケアする側が様々な形で成長すること、ケアによって安定を得ることを、他の諸条件と共にケアの本質特徴として挙げている。Mayeroff, M., On Caring, 邦訳『ケアの本質』田村真・向野宣之訳 参照。

(8) 同上書参照。

(9) たとえば、生物学者E.O.ウィルソンは、自然による治癒作用を、人間が進化の過程で身につ

けてきた「自然との関わりを求める志向性」によって説明する。さらに、このバイオフィリア仮説に基づいて、自然破壊は人間自身の存在を脅かすものである点に自然保護の根拠を見出そうとする。これは、ウィルソン自身も認めている通り、人間中心主義の中に自然保護を取り込んだ論理である。広井良典『生命の政治学』第4章「ケアをめぐるクロス・オーバー」参照。

(10) 神話の世界では、神々は聖なる側面と穢れの側面とを併せ持ちつつ、善悪を超越して恣意的に振舞う。古事記に登場するスサノオノミコトなどはその典型である。

(11) 広井良典はこうした今日の状況を「新しい多神教の時代」と呼ぶ。但しこれは単なる過去の共同体への回帰ではなく、今日の我々には、汎神論的世界像というものが複数存在することをメタレベルから見渡す視点が要請されていると指摘する。広井良典『生命の政治学』第5章「自然のスピリチュアリティ」参照。

(12) 大野晋『日本語をさかのぼる』第2部第3章参照。

(13) 加地伸行『儒教とは何か』参照。

(14) キリスト教系のホスピスには、チャプレンと呼ばれるキリスト教の聖職者が医療スタッフの一員として常駐しており、患者や家族のニーズに応じて相談に乗り、礼拝や説教、洗礼を行うなど、宗教者としての立場からのケアを提供する。また、日本の宗教事情に依る形で、最近では仏教ホスピス（ビハーラ）運動も起こっている。

参照文献：

大野晋 『日本語をさかのぼる』、岩波新書、1976年。

加地伸行 『儒教とは何か』、中公新書、1990年。

相良亨 『本居宣長』（相良亨著作集第4巻所収）、ベリかん社、1994年。

高橋隆雄 『日本思想に見るケアの概念－神の観念を中心として』 中山将・高橋隆雄（編）『ケア論の射程』、九州大学出版会、2001年。

高橋隆雄 『生命と環境の倫理－ケアによる統合の可能性』 高橋隆雄（編）『生命と環境の共鳴』、九州大学出版会、2004年。

広井良典 『生命の政治学』、岩波書店、2003年。

和辻哲郎 『風土』、岩波書店、1979年。

和辻哲郎 『日本倫理想史』、岩波書店、1962年。

Mayeroff, M. On Caring, Harper&Raw Publishers, Inc., New York, 1971.

（邦訳 田村真・向野宣之訳『ケアの本質』、ゆみる出版、2002年。）

参考文献：

土橋寛 『日本語に探る古代信仰』、中公新書、1990年。

末木文美士 『日本仏教史－思想史としてのアプローチ』新潮社、1992年。

鈴木大拙 『日本の靈性』、岩波文庫、1972年。

義江彰夫 『神仏習合』、岩波新書、1996年。