

P. J. パーマー 『教育のスピリチュアリティ』における霊性

Spirituality in Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known*

原 真 和 *

Abstract

It seems that the word “spirituality” is now used with many different meanings. In this paper we first focus on two important meanings: the traditional and the contemporary. The use of the word in the field of what is called “spiritual care” is discussed in connection with the contemporary meaning. Then we move on to the meaning of “spirituality” in Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known* and see that it is not very different from the meaning of “I-thou” in Martin Buber, *I and Thou*. Lastly, with references to Buber and Levinas, we discuss the Biblical tradition that the divine manifests himself or herself as a person we meet and the universal value of that tradition.

キーワード：霊性、スピリチュアリティ、P. J. パーマー、ブーバー、レヴィナス

はじめに

「霊性 (spirituality)」という言葉は、非常に多様な意味で用いられているように見える。本論では、まず、「霊性 (spirituality)」という言葉がもつ見かけ上の多義性を整理するために、伝統的な意味と現代的な意味に焦点を当てる。現代的な意味の霊性 (spirituality) の例として、とくにスピリチュアルケアを取り上げる。次に、P. J. パーマー『教育のスピリチュアリティ』における霊性 (spirituality) を取り上げ、それがブーバーと類似点をもつものであることを論じる。パーマーのいう霊性 (spirituality) は、現代的な意味でなされている霊性 (spirituality) についての様々な議論ではあまり取り上げられていない「他者」の問題へと、私たちを導いてくれる。さらに、ブーバーとレヴィナスをとおして、超越者が他者として顕現するという聖書の霊性を論じ、その普遍的な価値を考える。

(本論は、2010年3月8日に聖和短期大学キリスト教教育・保育研究センターの研究会において、私

が行なった口頭発表の内容を出発点とし、大幅に加筆したものである。)

伝統的な意味における霊性

百瀬文晃は、「霊性」の定義として、次のように述べている。

霊性とは、一人ひとりのキリスト者がどのようにイエス・キリストの福音を受容し、その信仰の生き方をどのように具体的に実践するか、その具体的な信仰の営み方、信仰の実現様式だ、と言ってよいと思います¹⁾。

「霊性 (spirituality)」という言葉がこのようなキリスト教的な意味で用いられるようになったのは17世紀以降のことであるという²⁾。そして、霊性には歴史的、地理的、個人的な多様性があるとし、特定の霊性を絶対化しないで、今日の状況にふさわしい霊性を、またそれぞれの個人にふさわしい霊性を、求めていくべきであるとしている³⁾。

* Masakazu HARA 聖和短期大学教授 S. T. M.

1) 百瀬文晃「神学と霊性」百瀬文晃、佐久間勤編『キリスト教の神学と霊性：今日どのように信仰を生きるか』(サンパウロ、1999)、248ページ。

2) 同所。

3) 同書、252～260ページ。

このような意味で「靈性 (spirituality)」という言葉が用いられている例として、ゴードン・マーセル監修 (青山学院大学総合研究所訳) 『キリスト教のスピリチュアリティ：その二千年の歴史』 (新教出版社、2006) を挙げるができる。

イエズス会の靈性センター「せせらぎ」においても、同様の意味で「靈性」という言葉が用いられている。「せせらぎ」のウェブサイトには、「靈性とは」と題して、次のように記されている。

わたしたちは日常生活を何気なく生きています。ふとしたきっかけで、何かに生かされていることに気づくことはありませんか。そんなとき、感謝と賛美の心が自然と湧いてくることがあるでしょう。そのような生き方が靈性と呼ばれます。この世を超えている何か、それは神とか、聖霊とか呼ばれるもの。信仰の道のりとは、わたしの生が神によって導かれ、聖霊に生かされていくプロセスだと言えるでしょう。その導きや息吹を自覚し、それに従っていこうとする生活を靈的生活と呼びます⁴⁾。

そして、狭義の祈りだけでなく、共同体や社会や自然も靈性の領域であると述べている⁵⁾。

百瀬は、キリスト教的な意味の靈性について語っているが、広義の靈性にも言及している。鈴木大拙『日本的靈性』を例に挙げ、他の宗教においても、それぞれ固有の歴史的な制約を負った存在である人間が、自分の存在の根拠であり究極の目標である絶対的な神秘にどのようにかわるかということが、広い意味の靈性であるという⁶⁾。

現代的な意味における靈性

島蘭進は、「非伝統的な、広義の宗教性」という意味で「靈性 (spirituality)」という言葉を用いている。「ニューエイジ」あるいは「精神世界」などと

呼ばれる思想運動あるいは文化現象が、1970年代以降に、アメリカや日本で広まりだした。これらは、伝統的な救済宗教でも近代合理主義でもない、第三の道を目指している。島蘭は、これらを、「新靈性運動 (new spirituality movements)」あるいは「新靈性文化 (new spirituality culture)」と呼ぶ⁷⁾。これらの現象は、大変複雑で、多様な要素を含んでいるが、全般的な特徴を抽出することはできないという⁸⁾。そして、救いよりも癒しを求めること、自己変容体験をとまなうこと、などを挙げている⁹⁾。

このような現象の背景として、島蘭は、「宗教離れ」があると指摘する。「あなたは何か宗教を信じていますか」という問いに対して、「信じている」と答える人は、とくに1980年代以降、次第に減っている。「宗教」や「信仰」という言葉に好ましくない響きを感じる人が増えていると推測される¹⁰⁾。

他方、宗教行動については、減少傾向は見られない。また、神秘的なものへの関心は、若者の間では、増加傾向が見られる。広い意味での宗教的なもの、靈的なもの、精神的なもの、神秘的なものへの関心は、減少していない。むしろ、高まってきていると推測される¹¹⁾。

島蘭は、このような現象における靈性の定義の一例として、岡野守也を引用し、これを「あるべき宗教の本質」の要約であるという。

人間の意識の深層には、……自我意識を超え、他者や人類、さらには他の全生命や全宇宙とも通じ合うような領域があり、そうした領域を〈靈性〉と呼びたいと思う¹²⁾。

トーマス・J・ヘイスティングズは、「アメリカ合衆国のキリスト教教育研究の動向：宗教教育運動と教会学校の継承者たちの行方とは？」『キリスト教教育論集』第17号 (2009年3月) において、米国社会における4つの変容を挙げている。それらは、

4) 英隆一朗「靈性とは」(2001) <http://seseragi.jesuits.or.jp/>

5) 同所。

6) 百瀬「神学と靈性」、248ページ。

7) 島蘭進『精神世界のゆくえ：現代世界と新靈性運動』(東京堂出版、1996)、3ページ。

8) 同書、7ページ。

9) 同書、5～6章。

10) 同書、299～302ページ。なお、日本人の宗教意識と宗教行動に関するデータとしては、石井研士『データブック 現代日本人の宗教 増補改訂版』(新曜社、2007)がある。

11) 島蘭進『精神世界のゆくえ：現代世界と新靈性運動』、300～301ページ。

12) 同書、314ページ。岡野守也「問題提起『靈性と宗教の統合に向けて』」鎌田東二他『宗教・靈性・意識の未来』(春秋社、1993)、14ページ。

(1) 女性の立場の改善と拡張、(2) 家庭構造の変化、(3) 「既成宗教」よりも「スピリチュアリティ」を強調する傾向、(4) 特定の教派伝統へのコミットメントが弱まり、その構成員が著しく減少していること、の4つであるが、ここにおいても、島菌と同様の意味で、すなわち「非伝統的な、広義の宗教性」という意味で、「スピリチュアリティ」という言葉が使われている。

島菌は、現代の、とくに日米において見られる、新霊性運動・新霊性文化というものを、非伝統的な、広義の宗教性を求める思想運動・文化現象であるという。そのようなものが興隆した背景には、伝統宗教が組織や教義においてとらえられ、人間が人間であろうとすることそのものとしての霊性の要求を満たすことができないでいるということがあると思われる。実は、伝統的な、キリスト教的な意味の霊性も、宗教の組織や教義を、表面的、形式的、知的に受け容れることで満足することを意味していない。超越的他者からの語りかけを全人的に受容し、その語りかけに全人的に応答しようとすることを意味している。島菌がいう、「非伝統的な、広義の宗教性」という意味の「霊性」と、伝統的な、キリスト教的な意味の「霊性」とは、一見、非常に違うことのように見えるが、宗教の本質を問い求め、それを実現しようとしている点においては、同じであるということができる。

スピリチュアルケア学におけるスピリチュアリティ

「スピリチュアリティ」を問うことは、人間としての生の質あるいは人間としての生命そのものが危機に瀕している場合には、切実な問題となる。窪寺俊之によると、スピリチュアルケア学においては、スピリチュアリティを、医療における問題として扱う。すなわち、スピリチュアリティの本質を究明することよりも、危機状況に置かれた患者のスピリチュアリティを支え、強めることを第一の目的とする¹³⁾。とはいえ、窪寺は、スピリチュアリティとは何かを、非常に多角的かつ詳細に論じている¹⁴⁾。こ

こでは、それを詳細に紹介することができないが、次の引用は、窪寺が考えるスピリチュアリティをイメージする助けになると思われる。

医療の中で「スピリチュアリティ」やスピリチュアルケアを問う理由はなんでしょうか。それは、スピリチュアリティが人間の本質に関わり、「人間が人間である」とか、「その人らしく生きる」ための根拠になっているからです。……スピリチュアリティの研究は、私の理解で言えば、「人間が人間である」ための根源的な問いだと思っています。

……「人間らしさ」や「自分らしさ」を保障するものとしてのスピリチュアリティということを私は考えております¹⁵⁾。

……私自身であろうとすること、あるいは人間であろうとすることが「スピリチュアリティ」の本質であると考えられます¹⁶⁾。

窪寺がいうスピリチュアルケアにおける「スピリチュアリティ」は、伝統的、キリスト教的な意味ではなく、現代的な意味でいわれている。次の引用のとおりである。

現在は、既存の宗教が権威を失い、伝統的宗教から人々が離れ、新しい霊性時代を迎えている時代である。このような現代におけるスピリチュアルケア学は、以前は宗教によって行われていた魂の痛みへのケアを失っている人々に、魂の痛みをケアする新たな方法を提示できるものでなくてはならない¹⁷⁾。

さらに、窪寺は、スピリチュアリティには2つの基礎要因あるいは極があるという。

「スピリチュアリティの基礎要因」は二つあります。「自己アイデンティティ」が一つ。それから私の「存在を決定する枠組み」がもう一つ

13) 窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』（三輪書店、2008）、v ページ。

14) とくに、同書、2章。

15) 窪寺俊之「スピリチュアリティの現在：人間学の立場から」谷山洋三、伊藤高章、窪寺俊之『スピリチュアルケアを語る：ホスピス、ビハラの臨床から』（関西学院大学出版会、2004）、99～100ページ。

16) 同書、109ページ。

17) 窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』、iii ページ。

です。……それをもう少し別の言い方をすると「絶対他者」ということと、「内的自己」というところに、自己アイデンティティを求める根拠があると考えています¹⁸⁾。

このところで、「絶対的他者」は、「神」、「仏」、「宇宙のいのち」、「宇宙の法則」などとも言い換えられている。また、「内的な自己」は、「本当の私」、「私の存在の意味」などとも言い換えられている¹⁹⁾。

P. J. パーマー『教育のスピリチュアリティ』における靈性

P. J. パーマー（小見のぞみ、原真和訳）『教育のスピリチュアリティ：知ること・愛すること』（日本キリスト教団出版局、2008）は、Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (Harper San Francisco, 1993) の邦訳である。後者はペーパーバック版であるが、これに先だって、Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: A Spirituality of Education* (San Francisco: Harper & Row, 1983) が、ハードカバー版として出版されていた。副題が変更されている。1983年版では、明確に、*A Spirituality of Education* としていたところを、1993年版では、*Education as a Spiritual Journey* に改めている。P. J. パーマーには、多数の著書があるが、一例を挙げると、*The Active Life: A Spirituality of Work, Creativity, and Caring* (1990) を *The Active Life: Wisdom for Work, Creativity, and Caring* (1991) に改めている。しかし、1999年版では、再び spirituality に戻している。少なくともある時期に、名詞の spirituality という言葉を使うことに躊躇があったのではないかと推察される。それでも、パーマーは、*To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (1993) の序文において、その本のことを、「キリスト教の視点から書かれた教育の靈性についての本」²⁰⁾と書いている。

さて、パーマーは、どのような意味で「靈性 (spirituality)」という言葉を用いているのだろうか。

彼は現代のアメリカ人であるので、島菌がいう「新靈性文化」が存在する環境にいるといえる。同時に彼はフレンド派（いわゆるクエーカー）のキリスト者であり、「キリスト教の視点から」の「教育の靈性」といっているのであるから、伝統的な意味で「靈性 (spirituality)」という言葉を用いているように見える。しかし、アメリカでかつて行われていた教室での祈りのような、伝統的な意味でのキリスト教教育を主張しているのではない²¹⁾。

パーマーは、教育の靈性のモデルを、キリスト教の靈性の歴史、とくに修道院の靈性に見出している。修道院では、とくに、聖典研究、祈りと黙想、共同生活という訓練をとおして、修道者たちの靈性を養成してきた。彼は、学校の起源は修道院であるとし、修道院における聖典研究、祈りと黙想、共同生活の痕跡が、それぞれ、学校における書物の研究、実験・観察・分析・考察、共同生活にあるとしている²²⁾。

パーマーは、また、「わたしは真理である」といったイエス²³⁾に、教育の靈性のモデルを見出している。彼によると、教育の場には、基本的に三者が存在する。学ぶ者、教える者、学ぶ（あるいは教える）事柄（すなわち教科あるいは学問²⁴⁾）の三者である。彼は、何を学ぶ（教える）場合でも、学ぼうとする（教えようとする）事柄に対して、謙虚に耳を傾け、共感し、誠実に答えようとすることを求める。さらに、同様の関係性を、教える者と学ぶ者の間に、また、学ぶ者同士の間にも求める。そこでは、教科あるいは学問は、もはや単なる知識や情報ではない。それは、血肉をもった真実となる。そして、真実と出会うことで、また、学びの共同体のメンバー同士が出会うことで、自分自身が変わることを求める²⁵⁾。

パーマーがいう「教育の靈性」は、以上のようなことを意味している。彼は、spirituality（靈性）という言葉とほとんど同義的に、truth（真実、troth、まこと、誠実さ）という言葉を用いている。さらに、spirituality あるいは truth にともなう質として、community（共同性、つながり）、obedience（聞く

18) 窪寺俊之「スピリチュアリティの現在：人間学の立場から」、101～102ページ。

19) 同文献、102ページ。

20) P. J. パーマー（小見のぞみ、原真和訳）『教育のスピリチュアリティ：知ること・愛すること』（日本キリスト教団出版局、2008）、8ページ。原文は、a book about the spirituality of education, written from a Christian viewpoint.

21) P. J. パーマー『教育のスピリチュアリティ：知ること・愛すること』、50～51ページ。

22) 同書、61～66ページ。

23) ヨハネによる福音書14章6節：イエスは言われた。「わたしは道であり、真理であり、命である。……」

24) 原語は subject.

25) P. J. パーマー『教育のスピリチュアリティ：知ること・愛すること』全体の趣旨の要約。とくに4章を参照。

こと、謙虚さ)、compassion (共感、共苦)、responsibility (答えること、責任)、personality (人格的であること)、relationship (関係性)、vulnerability (傷つきやすさ)、change (変わること)、mutuality (相互性)、openness (開放性)、hospitality (もてなしの心、受容)、wholeness (全人的であること、全体性)、love (愛) などの言葉が用いられている²⁶⁾。これらの言葉の多くは、私自身の他に相手として何者か(他者)が存在することを前提としていることに気づく。

パーマーは、また、spirituality に対置して、すなわち、それとは反対の事として、curiosity (好奇心)、control (支配)、distance (距離)、use (利用)などを挙げている²⁷⁾。前の語群とこの語群の対照は、マルティン・ブーバーにおける「我—汝」と「我—それ」の対照を連想させる。

マルティン・ブーバーにおける「我—汝」

パーマーのいう霊性は、マルティン・ブーバー(Martin Buber, 1878-1965)のいう「我—汝」と似ている。実際、パーマーはブーバーに言及している。

As we enter this relationship called truth,²⁸⁾ we discover not only a person called Jesus, not only the truth in ourselves and other persons, but an entire universe which, in the words of Martin Buber, is no longer only “It” but thoroughly and profoundly “Thou.” . . . We are to learn and live in bonds of Thouness, of community, not only with other people but with all the nonhuman forms of life the universe contains. For Christians to understand anything less from Jesus’ witness is to objectify and diminish Jesus, to limit God’s truth, to fail a world that needs desperately to be addressed as “Thou.”²⁹⁾

パーマーはブーバーから影響を受けているのだら

うか。影響は受けているであろう。しかし、パーマーのいう霊性の源泉は、ブーバーというよりは、むしろ、聖書の霊性であると思われる。

ブーバーは、聖書の霊性の重要な要素を、「我—汝」、「我—それ」という、非常に明瞭な言葉で語った。

人間は〈それ〉なくしては生きることができない。しかし、〈それ〉のみで生きるものは、真の人間ではない³⁰⁾。

……〈それ〉の世界の前進的な増大は、歴史の中にはっきりと認めることができる³¹⁾。

あなたは……対象なしには生活を支えることはできない。この確実性があなたを支えてくれているのである。しかしあなたがこの中で死ぬならば、あなたは無の中に葬り去られるであろう。

反対に、向かい合う相手として、いつも単独者として、……存在し生成するものに出合うこともある。そこに存在するものが、生成する現象の中に、自己を呈示し、人間に語りかける。現存するのは、この単独者にほかならず、しかも、この単独者が世界の存在を知らせるのである。ここでは比較計量は消え失せる³²⁾。

ひとりのひとにたいし、わたしの〈なんじ〉として向かい合い、根源語〈われ—なんじ〉をわたしが語るならば、そのひとは、ものの中のひとつのものではなく、ものから成り立っている存在者でもない。

そのひとは、……〈なんじ〉であり、天を充たしている。〈なんじ〉以外の他の何物も存在しないというのではないが、すべて他の一切のものは、〈なんじ〉の光の中で生きるのである³³⁾。

26) 上の注と同じ。

27) 上の注と同じ。

28) イエスが「わたしは……真理である」と言ったときに意味されていた、真理(=真実)と呼ばれる関係性。

29) Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (Harper San Francisco, 1993), pp. 49f. P. J. パーマー『教育のスピリチュアリティ：知ること・愛すること』110～111ページ。

30) マルティン・ブーバー(植田重雄訳)『我と汝・対話(岩波文庫)』(岩波書店、1979)、47ページ。

31) 同書、49ページ。

32) 同書、43～44ページ。「対象」は〈それ〉と同義。「向かい合う相手」や「単独者」は〈なんじ〉と同義。

33) 同書、15ページ。

パーマーのいう教育の霊性は、学ぶ者、教える者、学ぶ（あるいは教える）事柄の三者の間に、イエスが「真理」という言葉で表現した関係性、ブーバーが「我—汝」という言葉で表現した関係性が、生起することを意味しているといえる。パーマーは、そのような事態を、spirituality という名詞、あるいは spiritual という形容詞でもって表現している。

それに対して、ブーバー自身は、「我—汝」と「我—それ」の対比を語るときに、spirituality あるいは spiritual という言葉を用いていないようである。それは、ある意味で、当然のことであろう。『我と汝』の原著 *Ich und Du* は、1923年にヨーロッパで出版されたのであった。島菌がいうところの「新霊性文化」以前の状況であった³⁴⁾。それでも、ブーバーが「我と汝」という言葉でもって表現しようとしたところのものが、窪寺の言葉でいえば、「人間であること」と深く関わっていることは確かである。さらに、私は、ブーバーがいうところの「我と汝」は、聖書の霊性の重要な要素であると考え。さらに、それは、人間にそなわっている宗教性の本質に関わるリアリティーであると考え。

まとめていうと、以下ようになる。パーマーがいうところの霊性は、ブーバーがいうところの「我と汝」とほとんど同義である。両者は、ともに、聖書の伝統に立脚しているが、彼らが指摘しているリアリティーは、普遍的な意味で「人間であること」に、また、普遍的な意味で人間にそなわっているところの宗教性の本質に、深く関わっていると思われる。その意味では、それを現代的な意味で、「霊性」と呼んでもさしつかえないと私は考える。

さらに、ブーバーには、非常に特徴的な要素がある。それは、「永遠の汝」、すなわち、窪寺においては「絶対的他者」あるいは「神」等の言葉でもって表現されていたリアリティーをどのように扱っているかという点である。彼は、「汝」になりえる存在者として、3つの「領域」を挙げている。第一は、人間以外の被造物、すなわち、人間以外の自然的存

在者。第二は、人間。第三は、人間の精神の創造物である³⁵⁾。彼は、第三のものの例として、芸術作品を挙げているが³⁶⁾、現象としての宗教もここに入るものと思われる。こうしたことを説明した後、彼は、「永遠の汝」について、次のようにいうのである。

われわれは、それぞれの三つの領域において、現存しながら生成する存在者をとおして、永遠の〈なんじ〉の裳裾をかいま見、それぞれの領域から、永遠の〈なんじ〉のいぶきを感じ取り、各領域のあり方にもとづき、それぞれの〈なんじ〉において、永遠の〈なんじ〉に語りかけるのである³⁷⁾。

ここにおいて、ブーバーは、「永遠の汝」を、「汝」となりうる3つのものに並置していない。このことは、きわめて重要な点であると思われる。パウル・ティリッヒ (Paul Tillich, 1886-1965) も、現象としての宗教をその他の文化領域と並置しながら、広義の宗教（あるいは宗教の本質）を、あらゆる文化領域における「深さ」の次元として、すなわち、あらゆる文化的創造性の共通の源泉として、位置づけているが³⁸⁾、ブーバーにおける「永遠の汝」の位置づけは、それと同様の事態を表現しているものと思われる。

ブーバーにおける、このような「永遠の汝」の位置づけは、また、絶対的超越者がこの世の具体的な他者として、典型的には隣人として、到来するという、聖書の伝統の重要な要素に対応しているものと思われる。例としては、創世記18章にある、3人の旅人として到来した神の物語、また、マタイおよびルカ福音書にある、小さな、か弱い新生児として到来した神の子の降誕物語、さらに、マタイ福音書25章において、イエスが語っている、飢え、渇き、旅人であり、着るものがなく、病気であり、牢にいらるところの「わたしの兄弟であるこの最も小さい者」などを挙げることができる³⁹⁾。このような聖書の伝

34) ただし、「精神」については、次の有名な言葉がある。「精神は〈われ〉のなかにあるのではなく、〈われ〉と〈なんじ〉の間にある」。同書、50ページ。

35) 同書、11～12ページ。

36) 同書、17～18ページ。

37) 同書、12ページ。

38) パウル・ティリッヒは、様々なところでこの見解を述べているが、一例として、Paul Tillich, "Religion as a Dimension in Man's Spiritual Life," in Paul Tillich (Robert C. Kimball, ed.), *Theology of Culture* (London, Oxford, and New York: Oxford University Press, 1959) を挙げることができる。

39) このような聖書の伝統に基づいた文学の例として、トルストイ原作、かすや昌宏絵、渡洋子文『くつやのまるちん』（至光社、1982）を挙げることができる。

統は、また、「受肉する神」という言葉で表現することができるとされる。

エマニュエル・レヴィナスにおける他者

西洋哲学は、一般に、タレス (Thales, 紀元前6世紀前半) の「万物の根源は水である」に始まったとされている。その後、イデア⁴⁰⁾や神⁴¹⁾が西洋哲学の重要なテーマとなった。

西洋近代哲学は、一般に、デカルト (René Descartes, 1596-1650) の「我思う。故に我在り (Cogito, ergo sum)」に始まったとされている。この言葉に表れているように、考えたり、感じたりする、この私こそが、最も確かな哲学の出発点であると考えられた。近代哲学においては、認識論においても、実存主義においても、「私」ということが哲学の中心的なテーマであるといっても過言ではないと思われる。

現在も、「ポストモダン」という言葉はあるが、基本的には近代が継続していると考えられる。今、人間の尊厳を語る場合、個人の、すなわち「私」の人権、人格の尊厳、自己実現を追求する自由などが語られる。世界保健機関 (WHO) において、physical, mental, and social well-being という健康の定義に spiritual を加えるべきかどうか議論になった際にも⁴²⁾、基本的には個人の、すなわち「私」の健康が考えられていたものと思われる。スピリチュアルケアにおけるスピリチュアリティについても、それは、危機状況に置かれた患者のスピリチュアリティを支えるという目的のもとに問われているのであるから、基本的には個人の、すなわち「私」のスピリチュアリティが考えられているといえる。

ところで、人間は、一人だけで生きているのではない。たとえ引きこもっていても、何かを食べているであろうが、その食べ物は、生産、流通、調理等の過程において、数多くの他者が関わることによって、もたらされたものであろう。人間は、他者との関係の中で生きている。人間は、他者と出会い、他者と向き合い、他者に聞き、他者に答え、他者と共に生きることによって、人間になるといってもよい。他者ということが、タレス以来の西洋哲学の歴史において、中心的なテーマとならなかったことは、不思議でさえある。そのような中で、ブーバーは、他者を「汝」と呼び、これを哲学の中心的なテーマとした。エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Levinas, 1906-1995) は、他者を「顔」という言葉でもって論じた⁴³⁾。両者は、ともに、ユダヤ教の伝統に立脚する哲学者であり、西洋哲学史の傍流であった。

他者は私ではない。他者は私の思いどおりにはならない。他者を知り尽くすことはできないし、他者が今からすることやいうことを予知することはできない。他者とは他なる者である。これらのことは、いうまでもないこと、明らかなことであろう。レヴィナスは、この、他者の他者性について、さらに次のようにいう。すなわち、「〈他者〉は無限に超越的なもの⁴⁴⁾であり、「絶対的に他なるもの⁴⁵⁾であり、「無限なもの⁴⁶⁾であり、「聖性⁴⁷⁾をもつ。他者は「顔」として顕現する⁴⁸⁾。そして、さらに、ナチスによって親族のほとんどを殺されたにもかかわらず、彼は、人が人を殺すこと、すなわち殺人は不可能であるという⁴⁹⁾。他者は、超越的なものであり、無限なものであり、無限なものは殺人よりも強い

-
- 40) プラトンのイデア論においては、例えば、この世にある、様々な円の形をしたものよりも、この世のものではない、数学的観念としての、完全な円のほうが、より確かな、真の实在であると考えられた。後者を円のイデアと呼んだ。
- 41) 中世において、神は、単に神学のテーマであっただけでなく、哲学においても、理性によって否定することができない、必然的な存在であり、最も確かな存在であると考えられた。アンセルムス (Anselmus, 1033-1109) による神の存在証明が有名。
- 42) 窪寺俊之「スピリチュアリティの現在：人間学の立場から」、90ページ。結果的には spiritual は加えられなかった。WHO 憲章の健康の定義は「Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity」となっている。窪寺俊之『スピリチュアルケア学概説』、iv ページ。
- 43) とくに、レヴィナス (熊野純彦訳)『全体性と無限 下 (岩波文庫)』(岩波書店、2006)、第三部。なお、原著は、1961年。
- 44) 同書、30ページ。
- 45) 同書、36～37ページ。
- 46) 同書、33ページ。
- 47) 同書、32ページ。
- 48) 同書、38ページ。「顕現」という言葉は、「キリストの公現 (epiphany)」というときに用いられる言葉と同じである。小泉義之『レヴィナス：何のために生きるのか (シリーズ・哲学のエッセンス)』(NHK 出版、2003)、38ページ。なお、「キリストの公現」とは、東方の博士たちの来訪によって、キリストの誕生が世界に公に知られるところとなったことを祝う伝統的祝日で、1月6日とされる。
- 49) レヴィナス『全体性と無限 下』、40～43ページ。

であるという⁵⁰⁾。たとえ人を物理的に死に至らしめたとしても、「顔」として顕現する無限なものを無きものにすることは決してできない。

ブーバーにおいては、既に見たように、「汝」となりうるものは、人間だけではなかった。自然、さらには、芸術作品等の、人間の精神的、文化的創造物も「汝」となりうるものとされていた。この点は、パーマーにおいても、同様であった。これに対して、レヴィナスにおいては、「顔」として顕現するものは、基本的に人間である。「顔」は、典型的には、異邦人であり⁵¹⁾、飢えている人、悲惨な状態にある人であるという⁵²⁾。

また、ブーバーにおいては、既に見たように、「汝」はつねに「単独者」であるとされていた。他方、レヴィナスにおいては、「顔」は単数であるが、そこには全人類が顕現しているという⁵³⁾。レヴィナスは、人類が、いかに異なっていようと、みな兄弟姉妹であるということこそが、一神教の意味であるという⁵⁴⁾。

顕現する「顔」は、たとえ音声としての言葉を発しなくても、声なき声によって、「私は物ではない。私はパンではない。私を殺すな」という言葉を発しているという。これが「顔」の発する第一の言葉である⁵⁵⁾。さらに、「顔」は、次の第二の言葉を発する。「私を生きさせよ。私にパンを与えよ。あなたはパンである」⁵⁶⁾。この言葉を聞き、これに答えるということは、すなわち、次の言葉でもって返答することを意味する。「私はパンである」。私が、「顔」の発する声なき言葉に答えるとき、私の善性が呼びさまされ、言葉が受肉し、私が受肉するという⁵⁷⁾。

言葉は、そもそも、他者に向けて発するものである。「これはリングである」と自分にいう必要はない。そういう前に、黙ってリングを獲得し、所有し、享受すればよいのである。しかし、「これはリングである」と他者に向けていうとき、リングは他者と分かち合うことが可能なものとなる。あるいは、他

者に与えることが可能なものとなる。さらに、「私」という言葉についても同じことがいえる⁵⁸⁾。

宇宙のある一点に向けて無限な要求が収斂してゆくという事実、貧しい者、異邦人、寡婦と孤児につかえるということがらにおいて、道徳性は生まれる。そのようにしてだけ、《私》と〈他者たち〉が、道徳性をかいして宇宙に生起する⁵⁹⁾。

なお、レヴィナスも、霊性という言葉を用いていないようである。

おわりに

以上、見てきたことをまとめると、次のようになると思われる。

「霊性 (spirituality)」という言葉は非常に多義的に用いられているように見えるが、多様な意味の中でも、キリスト教や他の伝統宗教の信仰の具体的な姿という意味と、非伝統的な広義の宗教性という意味が重要であると思われる。これらの2つの意味は、伝統的か非伝統的かというところで正反対のことを指しているように見えるが、宗教を組織や教義などの表面的な次元ではなく、本質的な次元において、あるいは自分自身の正直な感性が本当に受け取っているところの姿においてとらえようとしている点においては、共通の部分があるといえる。

スピリチュアルケアにおいては、人間として生き続けていくことが危機に瀕しているような状況の中で、いかにして患者が人間として生き続けていけるように支援するかが第一義的な課題となる。そこでは、「私」と「超越者」が基本的な極となるが、これらは、常識的にとらえられている、最大公約数的な意味での、広義の宗教性の基本的な要素であろうと思われる。もちろん、スピリチュアルケアにおいては、自然や人間や人間精神の創造物であるところ

50) 同書、41ページ。

51) 同書、76ページ。

52) 同書、43~44ページ。

53) 同書、74ページ。だからこそ、「キリストの公現」における「公現」と同じ言葉（熊野純彦訳では「顕現」）が用いられているといえる。

54) 同書、78ページ。原著では、単に「兄弟」と書かれている。

55) 小泉義之『レヴィナス：何のために生きるのか』、43~47ページ。このあたりの表現は、基本的に、小泉によるレヴィナスの敷衍である。

56) 同書、51~56ページ。小泉によるレヴィナスの敷衍。

57) 同書、56~60ページ。

58) 同書、61~63ページ。

59) レヴィナス『全体性と無限 下』、152ページ。

の「汝」も、人間としての生の質の重要な要素であると考えられているはずである。しかし、「超越者」は、最も高いところに、究極的な位置に、置かれることによって、それらの他の他者たちと並置されてはいないだろうか。

パーマーは、教育という場において、靈性 (spirituality) を問うている。パーマーがいう靈性 (spirituality) は、ブーバーがいう「我と汝」と多くの共通点をもつ。パーマーは、生徒・学生、教師、学ぶ (教える) 内容の三者が、お互いに、謙虚に耳を傾け、お互いの声に誠実に、行動によって答えるということが起こることを求めている。彼は、このような意味の教育における靈性のモデルを、聖書や修道院といったキリスト教の伝統の中に見出している。

ブーバー、レヴィナス、パーマーは、みな、聖書を源泉とし、他者と誠実に向き合い、他者の声を聞き、それに行動でもって答えるということを、人間であることの重要な要素であると考えているといえる。超越者が他者として顕現するという事態は、聖書に含まれている要素であるから、伝統的なことに属することがらといえるが、人間であることという普遍的なことに属することがらでもあると思われる。パーマーだけは、このようなことを靈性と呼ん

でいるが、ブーバーやレヴィナスは、そういう言葉を用いていないようである。しかし、超越者が他者として顕現するということが、聖書として伝えられてきた宗教的伝統の重要な要素であるならば、それを「聖書の靈性」と呼ぶことができると思われる。さらに、この「靈性」は、狭い意味で聖書の伝統に属する人たちだけに意味のあるものではあるまい。そこに普遍的な意味を見るからこそ、ブーバーやレヴィナスは、それを哲学的に表現しようとしたのであろう。また、マザー・テレサ (Mother Teresa, 1910-1997) は、カルカッタの路上で息を引き取ろうとしている、極貧のヒンドゥーの人々をキリストであるとして、彼らに仕えた。インドや世界の多くの人々は、この行為に普遍的な価値を認めていると思われる。

宗教の本質を考える際、それを私と超越者の二者問題としてとらえがちである。しかし、ブーバーやレヴィナスは、それを私と隣人と超越者の三者問題ととらえている。パーマーのいう教育の靈性は、私たちをこのような聖書の靈性に導いてくれる。隣人の内に超越者を見るというこの伝統は、聖書の重要な要素であると同時に、現代の人類社会において普遍的な価値をもつものであると思われる。