

---

# 宗教とスピリチュアリティ

## —医療分野を中心に—

宮 嶋 俊 一

---

### (1) はじめに

近年、宗教、医療・看護・介護や臨床心理、生命倫理、教育、さらには企業活動など様々な研究領域で「スピリチュアリティ」の語を目にするようになった。研究の世界だけでなく、マスメディアや医療・看護・介護の現場など研究外の領域でも、この語は頻用されている。その定義は使い手により様々であるが、従来「宗教」「宗教性」「宗教的なもの」と見なされてきた諸現象（と類似の現象）に対して、この語が用いられるケースが多い〔葛西 2003：124〕。とはいえ、新しい語が使われるというようになったということは、従来とは異なる現象が生じていたり、あるいは新たな認識の枠組みが提起されたりしているということであり、またそれと同時にその用語により新たな「現実」が形成されつつあるということでもある〔上野 2001〕。「スピリチュアリティ」の語が用いられる領域は、狭義の「宗教」に限られない。つまり、「スピリチュアリティ」の語は、「宗教」「宗教性」「宗教的なもの」と関わりを持ちながらも、それとはまた異なる現象として捉えられているとも言える。ただし、「宗教」と「スピリチュアリティ」がどのような関係にあるのか、という点については、やはり論者によりまちまちであり検討が必要である。

そこで本稿では、まず、宗教研究の領域において「スピリチュアリティ」という用語が用いられるようになった背景について簡単にまとめ、次に医療の領域において「スピリチュアリティ」という用語がどのように理解されているのかを検証していきたい。というのも、医療の領域は「生」や「死」という現象に直接向き合う現場であり、それはまた宗教とも深く関わりがあると考えられるからである。そして、それらの作業を踏まえながら、これまで使われてきた「宗教」という用語、およびその用語で捉えられる現象と「スピリチュアリティ」との関わりを検討しながら、この用語の可能性と課題について若干の考察を加えていきたい。

なお、研究の視座として医療現場における具体的な現象を前提としながら、「スピリチュアリティ」のあり方を問う方向がもちろん考えられるし、またそうしたフィールドを踏まえた研究にはやはり相応のリアリティが伴っている<sup>(1)</sup>。しかしながら、それと同時に、「スピリチュアリティ」という用語によってどのような言説空間が形成されつつあるのかをメタレベルで検証していく作業も、あながち無意味とは言えないだろう。言説により現実が切り取られ、また構成されていくと考えれば、この様な作業は間接的な仕方ではあるが、やはり「スピリチュアリティ」のあり方を問い直すことになるからである。

## (2) 宗教研究領域と医療領域における「スピリチュアリティ」

「スピリチュアリティ」という用語そのものは古くから存在するが、堀江宗正によれば、それが今日的な含意をこめて使われ始めたのは、だいたい1995年頃からである[堀江 2003]。すなわち、宗教的でありながらも、宗教とは言い難い現象は、それ以前「精神世界」や「霊性」といった言葉によって示されていたが、この頃から「宗教ではないがspiritualである」という言い方が多くなされるようになり、このような領域に関心を持つ広い範囲の人々が「スピリチュアリティ」の語を用いるようになった<sup>(2)</sup>。

宗教研究の領域においても、これまで狭義の「宗教」の範疇に含めること

ができるか曖昧な諸現象が研究の対象とされてきたが、それらを「スピリチュアリティ」という視点から研究する動きは、上述のそれと軌を一にしていると考えてよい<sup>(3)</sup>。

以下、宗教研究者によるスピリチュアリティの定義をいくつか挙げてみよう。「自分の中や自分と他者との間で働いていると感じられる、自分を越えた何ものかとつながっている感覚（の質）」[檜尾 2004:273]。「おもに個々人の体験に焦点をおき、当事者が何らかの手の届かない不可知、不可視の存在（たとえば大自然、宇宙、内なる神／自己意識、特別な人間など）と神秘的なつながりを得て、非日常的な体験をしたり、自己が高められるという感覚をもったりすること」[伊藤 2003: ii]。「何らかの超越的存在を遠方に・抽象的に・曖昧に想定しつつも、直接そのような存在の臨在・顕現を認識するというよりは、むしろその力が遠隔操作的にきわめて人間的な領域に及ぶとみてとる感覚」[葛西 2002: 85]。これらの定義からもわかるように、宗教研究者にとって「スピリチュアリティ」は、「宗教的なもの」に対する「感覚」として捉えられている。

では、なぜ宗教研究の領域で「宗教」ではなく「スピリチュアリティ」の語が用いられるようになったのか。その背景のひとつとして、宗教概念の再考が促されている状況を指摘することができる。近代諸学への批判やポスト・コロニアル的状况の中、これまで自明とされてきた「宗教」という用語の自明性が疑われ始めたのである<sup>(4)</sup>。「スピリチュアリティ」という用語の普及は、この動きと連動している。とりわけ、そこで問題とされているのは、宗教の共同性の問題であると言える。

これまでの宗教研究では、宗教が思想、行為、集団という三要素から捉えられてきた。だが、近年この図式そのものへの批判が生じている。とりわけ、「集団」である。いわゆる「教団」であれ、あるいは地域共同体や民族であれ、これまで「宗教」は特定の思想や行為を共有した集団として規定されてきた。フランスの社会学・人類学では、デュルケムの定義が有名であり、またドイ

ツ語圏では、宗教史学の立場からベトケが「集団」の存在を強調した<sup>(5)</sup>。

だが、情報化・グローバル化が進む現代社会において、このような共同体主義的な宗教理解は限界に達していると言えよう。国、地域を越えた人の動きが激しくなる中で、集団のあり方、換言すれば人と人との関わり方そのものに大きな変容が生じているのである。そのような状況変化の中で、宗教を「集団」という閉じた体系として捉えていくことへの限界が指摘され始めているのである [大谷 2004]<sup>(6)</sup>。これは、宗教集団に限らず、現代社会における人間関係や集団性そのものの変化でもある。インターネット上での人間関係を「集団」と見なすことが可能なのか、あるいはある映画に共感した人々が折を見て集まるような現象をどう捉えていけばいいのか、従来のように厳密なメンバーシップを基準とした集団だけを見ていたのでは、多くの重要な現象を見落としてしまうのではないか、ということである。

さらにこの変化は、ただたんに「集団」から「個人」へというだけではない。より正確に表現するなら、制度的な「教団」のメンバーとして拘束されてしまわずに、より自由な「つながり」を求める現代的な状況へと変化しているということになるだろう。弓山達也は、鈴木大拙の「霊性とは宗教的意識と言ってよい」という言葉を引用した上で次のように述べる。

(大拙は：筆者) 宗教教団の制度化した教義・儀礼・組織などの土台に宗教経験があり、霊性はこの宗教経験と関わるという。今、ここで霊性をスピリチュアリティと訳することができるのならば、確かに、現代的なスピリチュアリティの特徴の一つも、大拙が指摘した制度化した教義・儀礼・組織と区別されるもの、つまり非制度的な宗教性にある。スピリチュアリティは、宗教制度から横溢し、しかもその現象は、先進諸国に共通してみられるグローバルなものとして我々の前に横たわっているのだ [弓山 2006 : 91]。

このように宗教を「制度」として捉えていく見方の限界が指摘される中で、「スピリチュアリティ」という用語に注目が集まるようになってきたのである<sup>(7)</sup>。

次に、医療の領域において「スピリチュアリティ」の語が多く用いられるようになった背景をまとめておこう。まず、実務的なレベルでは、WHOの憲章における健康の定義としてスピリチュアリティという用語を導入しようとしたことがあげられる<sup>(8)</sup>。また、2005年に日本医師会によって作成された『知っておくべき新しい診療理念』にも、「スピリチュアリティ」という用語が項目として挙げられている。そこでは、現実の医療場面で、これまで末期癌やHIV感染症などの患者においてスピリチュアリティが重視されてきたことが指摘されている〔中根・田崎 2005〕。

ただし、なぜWHOや日本医師会においてこの用語が導入（あるいはその検討）がなされたのかということも含め、この用語そのものが医療の領域において注目されるようになった背景について、さらに検討することが必要である。この点について、島藺進は以下のように説明している。「従来の宗教とは異なる輪郭をもったものとして、『スピリチュアリティ』が注目を浴び、希望や期待を込めた言説がゆきかうようになってきた。そのわけは、宗教に対する違和感、距離感が強まり、自らのアイデンティティを問い、究極的関心を明きらめようとする新たな様式が育ってきたということから説明されることが多い。だが、他方、科学や合理主義の下に運営されてきた近代的な制度のなかから、科学や合理主義ではカバーすることができない領域があらわになり、『宗教でも近代科学でもない』新たな知や実践の様態が必要だと自覚されてきたという事情もある」〔島藺 2006：19〕。ここで指摘されていることは、医療の領域においても妥当するであろう。すなわち、（1）近代合理主義批判と（2）「宗教」との差異化、という2点である。まず（1）から確認していこう。この近代合理主義への批判的潮流について医療の領域で考えるなら、これまでの近代医療への批判がそれにあたる。これま

での近代医療は主に身体的な疾患をいかに治療するかに重点を置いてきた。だが、心身両面からの全人的アプローチが求められ、またそれと同時に患者の QOL の向上が医療の課題とされていく中で、とりわけ終末期にある患者に対する医療のあり方が見直されるようになった。それゆえ、ホスピスやビハークといった取り組みの中で、特に「スピリチュアリティ」の語は用いられてきた。死を目前に控えた患者が「人生の意味」や「苦しみのわけ」といった問題に直面すれば、当然そこに「来世」「彼岸」といった世界観的な問題、また人間はなぜ生き、そしてなぜ死んでいくのか、といった人間観的な問題、さらには人間を越えた力への関心が浮上する。近代医療への批判が高まる中、ただたんに病気を治療するというだけではなく、患者の精神の苦しみ（「スピリチュアルペイン」）への対応までを考慮していくことが必要であるという考え方が普及してきた。それゆえ、「スピリチュアリティ」や「スピリチュアルケア」の用語は、終末期における緩和医療で特に注目されてきたのである。

だが、ここでもう一つ重要なことを考えておかねばならない。それは、近代医療への批判の中で、キリスト教や仏教といった特定の宗教伝統への回帰が叫ばれるのではなく、むしろスピリチュアリティという用語でそれを捉えようという動きが強まったことだ。従来の宗教伝統に縛られることなく、より多くの人々がこのような状況に対応していくために、「スピリチュアリティ」という用語が有効であると考えられてきたのである。患者の中には制度的な「宗教」への抵抗感を持つ者も少なくない。だが、これまで「宗教」が扱ってきた領域への関心も高い。そのジレンマの中で、「スピリチュアリティ」という用語が用いられるようになってきた。例えば、比嘉勇人は、以下のように述べている。

著者が医療の中で spirituality に関心を持ち始めたのは 1995 年ごろである。当時 spirituality は宗教性と理解されており、spiritual care は宗教



的ケアと認識されていた。実際、患者の spirituality を扱う領域はホスピス病棟(キリスト教)やビハーラ病棟(仏教)にほぼ限られていた。しかし、特定の宗教に依拠しない spiritual care はないものかと考えるようになった。そこで、宗教的基盤の乏しい日本人でも実感できる spirituality の一端を探索するために、日常的に spiritual care を行っているインドネシア・ジャカルタにあるイスラーム系病院をフィールドとした調査研究をはじめると至った [比嘉 2006 : 163]。

つまり、「宗教」ではなくスピリチュアリティの語を用いるのは、宗教的な非日常性に言及しつつも宗教からほどよく距離をとってくれると期待しているため」[葛西 2003 : 127] である。それゆえ、宗教研究のように「特定宗教について差異や特徴を正確に論じようという立場よりは、むしろ特定宗教の立場からは距離をとりつつ、教育や看護やカウンセリングなど、ヒューマンケアに関わる専門職が、細かい差には目をつぶり宗教一般についておおざっぱに言及するような立場にとって有益と思われ」てきたのである [葛西 2003 : 124-5]。

### (3) 「宗教」とスピリチュアリティ

ここまで、宗教研究領域と医療の領域、それぞれにおいて「スピリチュアリティ」という用語が用いられるようになった背景について簡単に確認してきた。両者に共通しているのは、従来の「宗教」を制度的なものと捉え、そこから距離をとった「宗教性」について語るための用語として、「スピリチュアリティ」が用いられているという現状である。ここで、「宗教」と「スピリチュアリティ」の連続性と断絶性について論じていく。

まず両者の連続性について指摘しておこう。WHO quality of life (QOL) 評価尺度の作成に関わった田崎美弥子によれば、1998 年に WHO 保健部で開かれた会議には、イスラム教、ユダヤ教、キリスト教のカトリック、プ

ロテスタント、インド仏教、チベット仏教、禅仏教からの「宗教学者」とQOL研究家が招聘された。文化や宗教観、民族的価値観の相違から会議そのものは紛糾したが、それを踏まえて世界5大陸、18カ国での質的・量的調査が行われ、スピリチュアルな概念構造として、「絶対的な存在とのつながりと力、人生の意味、畏敬の念、統合性・一体感、心の平安・安寧・和、希望・楽観主義、信仰」が挙げられた〔田崎 2006〕。このような状況を踏まえるなら、「スピリチュアリティ」概念は、従来の既成の宗教を越えたもの、あるいはそれらとは別のものと考えられている一方で、まったく新たに生み出されたものではなく、やはり何らかの形で既成の宗教からその思想や価値観を継承していると考えられるべきであろう。

では、既成の宗教の伝統を引き継ぎながら、「スピリチュアリティ」がそれとはまた異なるとするならば、そこにどのような違いがあるのだろうか。ここで、スピリチュアルケアの実践に関わっている窪寺俊之、大下大圓、伊藤高章の三者が「宗教」と「スピリチュアリティ」との関連と相違をどのように捉えているか、紹介しておきたい。

まず、窪寺俊之は「スピリチュアルケア」と「宗教的ケア」が互いに重なり合いながらも「別個のもの」であるとした上で、その違いを（1）祈り、（2）死後生、（3）罪責感、（4）援助者という四点から、次のように説明している。まず祈りについて、「宗教的ケア」には絶対的究極的存在者（ブッダ・神）がいて、それを礼拝し祈るという点が他のケアと決定的に異なる。そして、この祈る対象（礼拝の対象）を常に意識していて、この祈りの対象との関係を一層深め、強くすることにケアの重点が置かれる。仏や神との関係が回復し、信頼関係ができると、そこには超自然的恩寵が流れてくる実感が伴い、これが救済体験である。だが、「スピリチュアルケア」では祈りの対象は一定しておらず、患者個人が最も重要だと考えるものに注目し、それとの関係を大切にする。また、死後の生命に関して、「スピリチュアルケア」では、肉体的生命は土に帰り、その土の中から新しい生命が誕生すると説明するが、



その生命が誰によって与えられたか、といった問題については語らない。どのような説明であれ、患者自身の観念、理解、解釈を重視し、援助者はそれを支えるように努める。それに対して、「宗教的ケア」では一般的に、その宗教が説く救済を伝え、患者が生きる力や希望を得られるようにする。さらに罪責感に悩んでいる人に対し、「宗教的ケア」では特定の者（牧師・僧侶など）が赦しを宣告するが、「スピリチュアルケア」ではそのようなことはなく、患者は罪責感を静かに受け止めながら深く反省し、二度と繰り返さないことを誓う。最後に、援助者という点で、「宗教的ケア」は、宗教的教理や儀礼などから得られる援助であり、そのような知識と経験を持った人（牧師、僧侶、信者など）が大きな援助を与えることができる。一方「スピリチュアルケア」の援助者はカウンセラー、精神科医、宗教家に限らず、医師、看護師、セラピスト、ソーシャルワーカー、ボランティアなど様々な人が関わり、患者が自分の人生を生きるための力を獲得し、自分の人生の意味をつかむための援助がなされる。さらに、自己の存在が不安と恐怖におそわれた時のよりどころとなるものを示すのが「スピリチュアルケア」であり、援助者はあくまでも患者と一緒に探し求める探求者と位置づけられている。「宗教的ケア」の援助者は神、仏、教義、教理を示すことができるが、「スピリチュアルケア」の援助者にはそれができない [窪寺 2000 : 56-61]。

以上、窪寺の考えを紹介したが、整理すると「宗教的ケア」と「スピリチュアルケア」では、その担い手に違いがあり（宗教者か、それ以外か）、また特定の宗教伝統の教義や儀礼に依るのか、あるいはそれに依らないのか、といった違いがあるということになるだろう。

しかし、窪寺は別の著書で「スピリチュアルペインへの具体的ケア」（スピリチュアルケア）のひとつとして、「宗教によるケア」を挙げている。つまり「宗教的ケア」が「スピリチュアルケア」に含まれると考えられているのだ。「宗教的ケア」と言っても、特定の宗教への入信を意味するものではないとした上で、次のように述べられている。

宗教に触れることも、具体的ケアの一つの方法である。宗教に触れるとは必ずしも入信することを指すのではない。入信しなくても宗教的雰囲気を味わうことで人は多くの慰めを得ることができる。ベッド脇に仏典や仏像のミニチュア版を置いたり、十字架やロザリオをもっている人も案外多い。仏教の経典やキリスト教の聖書、神社仏閣の写真、仏像、聖画、宗教的音楽などには、傷つき失われた自己自身を慰める力を持っている。危機に直面して迷い、自分を失ったとき、宗教的装飾品や宗教的建造物、宗教絵画、宗教音楽などは、心の琴線に触れ聖なる永続的ないのちを感じさせてくれる。そこで、自分を大きく包み受け入れてくれるものに出会うのである [窪寺 2004 : 85]。

このように、特定の宗教伝統が「スピリチュアルケア」の具体的な手段として指摘されているのであるが、しかしこれが「自然」や「音楽、絵画、童話、絵本」などによる「ケア」と併置されるとき、その「宗教色」は必然的に薄まっていく。つまり、「自然」や「音楽、絵画、童話、絵本」といったメディアを介さない「宗教」というものは、考えにくいからである。宗教「音楽」であれ、宗教「絵画」であれ、それはやはり「音楽」や「絵画」であって、それらを排除した純粋な「宗教」というものは、考えにくい。

このように、特定の宗教伝統から切り離されるわけではなく、かといってそれにコミットするのではない、といった距離で、宗教的な「スピリチュアルケア」が考えられているのである。

次に大下大圓の考えを紹介しよう。大下は、「宗教心はスピリチュアリティの一部だが、宗教性とは切り離して考えるべきである」という考え方に一定の理解を示しつつも、両者には重なり合う部分が多く、関係性を完全に切り離すことは難しいと述べている。それは、非宗教的スピリチュアルコミュニケーションの側から入っていても、また宗教的スピリチュアルコミュニケーションの側から入っていても、どこかで重なり合うと思われるからで

あり、最初の導入部で非宗教か宗教かの違いがあっても、スピリチュアルケアの全体では宗教的な心境は否定できないからである。

宗教的ケアは、特定の信仰に基づいて行われるケアであるが、無信仰の人へ宗教的教理を紹介することよりも、死ぬことの意味を探究できるように、宗教的な枠組みを見つけるための援助をすることである [大下 2005 : 47-54]。このように、大下は宗教的ケアとスピリチュアルケアの連続性を強調するが、その一方で「宗教的ケア」と言っても、やはり「教義」の押し付けではないことが指摘されている。

最後に、伊藤高章は「スピリチュアリティ」を「各自が持っている「超越性」への応答パターン」「(終末期といった危機的な状況の中でのみ現れるものではなく) 常に機能している、人間の外界との関係性のひとつ」であるとし、「超越性」との関係性であるスピリチュアリティは、「絶対他者」との関係性と言ってよいと述べている。その意味で、スピリチュアリティと宗教は重なり合う。ただし、宗教とは、「分析的な言語では表現しきれないこの『超越性』を表現しようとする、人間の営み」である。すなわち、宗教にせよ、スピリチュアリティにせよ、「超越性」「絶対他者」との関係性が問題とされているのであるが、その現れに違いを見出すことができるのであり、「宗教」とは本来は分析的な言語で語るができない「超越性」との関わりを表現する言語であって、それゆえに異なる「文法や語彙の体系」がある。それが「個別宗教」である。また、その「言語運用能力」を「スピリチュアリティ」とする [伊藤 2004]。すなわち、現れとしての個別諸宗教は多様であるが、その本質的な要素としてスピリチュアリティが存在すると考えられているわけである。このような説明をする際に、エリアーデのヒエロファニー概念との関連などが示唆されており、宗教現象学研究とのつながりも感じさせる。

ここまで、いずれの論者にも共通していた考え方は、医療の領域におけるスピリチュアリティとは、既成の宗教から何らかの要素を継承しつつも、その教団のメンバーとなったり、また特定の教団の教義に拘束されたりするこ

とがない「宗教性」とでも呼びうるものということであった。ただし、患者の意識（大下）や、超越者との関わり（伊藤）という観点で、「宗教」と「スピリチュアリティ」の結びつきが指摘されていた。

#### （４）「スピリチュアリティ」という用語の課題

以上見てきたように、医療現場において、「スピリチュアリティ」は、特定の宗教的立場ではなく、それらを越えた「宗教性」とでも呼びうる領域において、人間が生きる意味や死の受け止め方についての考察を深めていくための用語として用いられていた。このような問題に取り組んだ宗教研究者も存在するが<sup>(9)</sup>、とりわけ近年では実践の現場においてこのような作業が要請されている。

ただし、「スピリチュアリティ」という用語はまだ多くの課題を抱えているように思われる。とりわけ、それを研究のための用語として用いていく上で、さらなる精査が必要であろう。

まず、「スピリチュアリティ」が、すべての人間に備わった実体としての何ものであるのか、それとも、具体的な諸現象を分析するためにメタレベルで設定された概念であるのか、論者によってまちまちである。例えば、キリスト教の新約聖書や仏教の諸経典、さらにイスラームのコーランを「聖典」として比較・分析することは可能であるが、この場合、「聖典」とは新約聖書や経典、コーランといった具体的な個物の総称的な概念である。「聖典」という何ものかが存在するのではなく、あくまで存在するのは個別具体的なテキストである。「宗教」という用語についても、この問題をめぐって、これまで議論が重ねられてきた。たとえば、「宗教」なるものが実体として存在していると考えた古典的宗教現象学者の多くは、古今東西に見られる諸宗教現象を比較・類型化し、そこから宗教の「本質」を抽出しようと試みた。このような作業を通じて、諸宗教を比較するための様々な概念が生まれた。だが、その多くがキリスト教的・西洋的な宗教伝統に依拠していた古典的宗

教学者は、キリスト教的な色彩の濃い「本質」概念を実体的に捉えた（ルドルフ・オットーのヌミノーズや、エリアーデのヒエロファニーなど）ために、これまでそのキリスト教中心主義的・西洋中心主義的な研究のあり方が批判されてきたのである。

近年行われている「スピリチュアリティ」の評価尺度の研究は、それを実体的なものとして捉えているが、このような研究においてかつての「宗教」概念と同様の陥穽にはまる可能性はないか。「宗教」は、文化的に規定された現象であると考えられてきたが、では「スピリチュアリティ」はどうか。歴史的・文化的な規定を逃れた、人類に普遍的な現象であり、「実体」であると考えられるのか。この点については、さらに考察を加えていくことが必要であろう<sup>(10)</sup>。

それが「実体」ではなく概念であるとして、その価値中立性の問題も指摘されている。葛西は「スピリチュアリティ」という語の用法として、宗教とは距離をとった「精神性」という意味と同時に、「特定の宗教を前提しながら一つの本質主義的・普遍主義的理想を提唱したもの」という意味を挙げている〔葛西 2003：128〕。さらに「「スピリチュアリティ」の用法に共通しているのは、宗教の普遍的本質などではなく、福音主義者の熱心な祈りやヒューマンケアの専門職が理想として説く〈成長〉のモチーフなどの特定の価値観ではないか」と述べている〔葛西 2003：143〕。つまり、この用語が研究のための価値中立的な概念ではなく、むしろそれを用いる者の「理想」や「特定の価値観」を示していることが、批判的に指摘されているのだ。もちろん、研究者が純粋に価値中立的であることは不可能であるにせよ、「理想」や「特定の価値観」を露骨に示す用語は研究概念として相応しくない。

さらに、スピリチュアリティ研究における当事者性の問題について指摘しておきたい。例えば、宗教研究の立場から書かれた「スピリチュアリティ」の研究書を書評した鶴岡賀雄は、「スピリチュアリティ」研究者に求められる「資質」の問題を指摘している。すなわち、鶴岡は「スピリチュアリティ」が、



研究対象であると同時に、研究のあり方、スタイルでもあるよう」だと指摘した上で、スピリチュアリティ研究が「研究者自身の当事者性の自覚ないし強調」とつながっていて、スピリチュアリティの研究は研究者自身がスピリチュアルになること、「スピリチュアル」であることを要請するのではないかと述べている。鶴岡はここに研究対象との距離の取り方の問題を看取り、これが「近代宗教学発生の当初からの大問題」と述べ、もし研究者にスピリチュアルであることが求められているとすれば、それはなぜなのか、という問いを投げかけている〔鶴岡 2005〕。

この問題では、「当事者」とは誰のことなのか、より正確に考えることが必要であろう。宗教研究の場合、これまでは「研究者」と「研究対象」はどのように関わればいいのか、という形で問題が設定されてきた。しかし、本稿で検討したような医療の実践現場では、事情が異なるのではないかと。医療の現場において、病気の当事者は患者であり、また医療者による治療の「対象」と見なされている。だが、両者は臨床の現場を共有しており、治療のあり方をさらに研究する立場からすれば、患者も医療者もともに研究の「対象」として位置づけられる。つまり、「研究者」と「研究対象」という二項対立図式ではなく、患者／実践者／研究者という3つのレベルで考えていくことが必要なのである。この場合、実践の場において、実践者としての医療者は「スピリチュアル」であることが求められるのかもしれない。しかし、実践の場を研究対象化していくときに、「スピリチュアル」であることが必要なのか、ということが問われていると言えよう。

かつて、ルドルフ・オットーは、『聖なるもの』において次のように述べていた。

私たちは今や、強烈な、できる限り一面的な宗教感動の要素を考察せねばならない。このことのできない人、もしくはこのような要素をまったく持っていない人は、(本書を:筆者) これ以上読まれないように願います。



なぜなら、自分の青春感情や、不消化の不快さや、社会感情は考えることができて、独自の宗教感情を考え得ない人には、宗教研究は困難だからである [オットー 1968 : 18]。

このオットーの指摘は、宗教「研究」と、宗教「体験」の混同として、これまでも批判されてきた。宗教を「理解」する場合にも、様々な理解のあり方が存在するが、もし宗教「体験」なきものに宗教「研究」ができないとなれば、それは「研究」の領域から「宗教」の領域への逸脱ということになるだろう。もちろん、スピリチュアリティ研究が、オットーのように、明確に研究者の資質についての主張をしているわけではないが、先の鶴岡の指摘の延長線上に、このような問題もまた、生じうるのである。

葛西は次のように述べている。「あらためて「スピリチュアリティ」の語はどう位置づけられるべきか。まずはこの語そのものへの期待・思い入れを一つの宗教現象として洗い出し、研究のための概念としてそれらから距離をとって客観視することが求められよう」 [葛西 2003 : 154]。このような姿勢での研究もまた今後必要となるだろう。

## (5) 結 語

本稿では「宗教」と「スピリチュアリティ」の関連について考察しながら、最終的には「スピリチュアル研究」の今度の課題を指摘してきた。「宗教」と「スピリチュアリティ」のつながりを意識するなら、「スピリチュアリティ」研究においてもこれまでの「宗教」研究から継承すべきものがあるはずであり、また「スピリチュアリティ」の語を学術的な概念として用いるためには、それをさらに精査し、鍛え上げていくことが必要である。もちろん、「スピリチュアリティ」という用語の曖昧さは、同時にその有用性にもつながっており、これまでの「宗教」概念では捉えきれなかった幅広い諸現象を「スピリチュアリティ」の語に包摂することも可能であり、研究領域のさらなる広が

りを期待することができるのだが、現状では曖昧であるがゆえの問題性も多いのである。

ただしそれは、スピリチュアリティという語の有効性に対して異を唱えるものではない。むしろ、事態は逆である。スピリチュアリティという語をめぐる議論がさらに活発化し、深まっていくことによって、この語の有用性の高まりが期待されるのである。

---

## 注

- (1) 臨床の現場を踏まえた研究は少なくないが、ここでは〔古澤 2003〕をとりあえず挙げておく。
- (2) それまでの「精神世界」や「ニューエイジ」とスピリチュアリティとの関わり、相違については〔伊藤 2003：3-38〕を参照。
- (3) スピリチュアリティ研究をこれまでの宗教研究の流れに位置づけた論考として、〔大谷 2004〕を参証。
- (4) この問題についての参考文献は数多く存在するが、ここでは〔島蘭・鶴岡編 2004〕、〔磯前 2003〕、〔池上(他)編 2003〕を挙げておく。
- (5) 〔Beatke 1942〕。その経緯について、簡単に振り返っておこう。ベトケは、オットーの宗教現象学への批判として、「共同体」の要素を強調した。オットーは宗教の本質を聖なるものに見出し、その「聖性」が普遍的であると考えたが、それに対してベトケは諸宗教において「聖なるもの」を見出すことは可能であるが、その聖性は人類に普遍ではなく、あくまで歴史的・文化的に規定されており、ある特定の時代、文化における「聖性」のあり方を分析することの必要性から、それが共有されている共同体の存在を強調したのである。かつての宗教研究、とりわけ宗教現象学では、宗教現象を人類普遍の現象とし、また同時に世界の諸宗教がその本質を共有しているという主張をしたが、その本質規定がキリスト教中心主義的・西洋中心主義的であるという批判を受けてきた。それに対し、宗教を歴史的・文化的な現象として捉えていくことを強調したベトケの主張は重要であった。
- (6) 宗教研究の領域には様々なアプローチが存在してきたが、その中でも宗教を個人の事柄として捉え、個人の心理にその核心を見ようとする宗教心理学的なアプローチと、宗教を社会現象として捉え、それが集団的な営みであることを強調する社会学的・人類学的なアプローチが併存してきた。島蘭進は、両者が「分裂したままの状態にあるというのが現状」と指摘しているが〔島蘭 2001：31〕、「集団」から「個人」へ、という変化が社会状況的なものであるだけでなく、研究者の関心・意向の変化をもまた反映していると考えてみることも必要であろう〔深澤 2006：396〕の注(9)を参証。

- (7) このように制度を離れた「宗教性」への着目、およびその称揚は鈴木大拙に見られるように現代的というわけではない。例えば、ドイツの宗教現象学者であるフリードリッヒ・ハイラーも、このような宗教性を高く評価していた [宮嶋 2004]。
- (8) WTO での議論については、[葛西 2003] を参照。
- (9) 戦後日本の代表的な宗教学者であり、また晩年における癌との闘いをまとめた闘病記『死を見つめる心』でも著名な岸本英夫は、研究者として世界各地の諸宗教における生死観の比較研究を行いながら、自らは闘病の中でそのような生死観を受け入れることができず、そこから「死は別れの時」という生死観を確立していった [宮嶋 2006]。
- (10) WHO によって示された「スピリチュアリティ」に含まれる領域・項目のリストに対して、そのキリスト教的な傾向が指摘されている [葛西 2003: 151]。広井良典もやはり、「スピリチュアリティ」という用語の問題のひとつとして、それがキリスト教な価値観を強く帯びていること、それゆえに、日本の土壌に根差した「スピリチュアリティ」の再定義・再構築が必要だと述べている [広井 2005]。また、そのような試みとして、[鎌田 2003、2005] を参証。

## 参考文献

### 邦語文献

- 池上・小田・島蘭・末木・関・鶴岡編 (2003) 『岩波講座宗教 第1巻 宗教とは何か』岩波書店。
- 磯前順一 (2003) 『近代日本の宗教言説とその系譜 宗教・国家・神道』岩波書店。
- 伊藤高章 (2004) 「スピリチュアリティと宗教の関係」『関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『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、47-81 頁。
- 伊藤雅之 (2003) 『現代社会とスピリチュアリティ』溪水社。
- 上野千鶴子編 (2001) 『構築主義とは何か』勁草書房。
- 大下大圓 (2005) 『癒し癒されるスピリチュアルケア 医療・福祉・教育に活かす仏教の心』医学書院。
- 大谷栄一 (2004) 「スピリチュアリティ研究の最前線——二十世紀の宗教研究から二十一世紀の新しい宗教研究へ」伊藤雅之・榎尾直樹・弓山達也編『スピリチュアリティの社会学 現代世界の宗教性の探究』世界思想社、3-19 頁。
- オットー (1968) 『聖なるもの』(山谷省吾訳)、岩波書店。
- 葛西賢太 (2002) 「セルフヘルプのスピリチュアリティ」田邊信太郎・島蘭進編『つながりの中の癒し』専修大学出版局、61-101 頁。
- (2003) 「「スピリチュアリティ」を使う人々——普及の試みと標準化の試みをめぐって」湯浅泰雄監修『スピリチュアリティの現在 宗教・倫理・心理の観点』人文書院、123-159 頁。
- 榎尾直樹 (2004) 「現代世界の絆」池上・小田・島蘭・末木・関・鶴岡編『岩波講座宗教 第6巻 絆』岩波書店、272-95 頁。
- 鎌田東二 (2003) 『神道のスピリチュアリティ』作品社
- (2005) 「日本人にとってのスピリチュアリティ」『病院 特集 スピリチュアリティと病院』Vol.64 (7), 533-41 頁。

- 窪寺俊之 (2000) 『スピリチュアルケア入門』 三輪書店.
- (2004) 『スピリチュアルケア学序説』 三輪書店.
- 島蘭進 (2001) 「集团的宗教心理論の形成」 島蘭進・西平直編『宗教心理の探究』 東京大学出版会、29-51 頁.
- (2006) 「死生学とスピリチュアリティ 「スピリチュアル」と「いのち」の語に注目して」『アジア遊学 特集 アジアのスピリチュアリティの精神的基層を求めて』 第 84 号、18-26 頁.
- 島蘭進・鶴岡賀雄編 (2004) 『〈宗教〉再考』 ぺりかん社.
- 田崎美弥子 (2006) 「健康の定義におけるスピリチュアリティ」『医学のあゆみ』 Vol.216 No.2 (2006 年 1 月 14 日号) 149-51 頁.
- 鶴岡賀雄 (2005) 「書評 榎尾直樹編『スピリチュアリティを生きる——新しい絆を求めて——、伊藤雅之著『現代社会とスピリチュアリティ——現代人の宗教意識の社会学的探究』、伊藤雅之・榎尾直樹・弓山達也編『スピリチュアリティの社会学——現代世界の宗教性の探究——』『宗教研究』第 346 号、163-73 頁.
- 中根允文・田崎美弥子 (2005) 「スピリチュアリティ」日本医師会生涯教育推進委員会、日本医師会学術企画委員会監修『知っておくべき新しい診療理念』日本医師会、40-1 頁.
- 比嘉勇人 (2006) 「スピリチュアリティの評価法」『医学のあゆみ』 Vol.216 No.2 (2006 年 1 月 14 日号) 163-67 頁.
- 広井良典 (2005) 「巻頭言」『病院 特集 スピリチュアリティと病院』 Vol.64 (7)、533 (13) 頁.
- 深澤英隆 (2006) 『啓蒙と霊性 近代宗教言説の生成と変容』 岩波書店.
- 古澤有峰 (2003) 「死生観とスピリチュアリティ：ハワイにおける病院チャプレンの事例から」『死生学研究』 2003 年春号、153-76 頁.
- 堀江宗正 (2003) 「霊性からスピリチュアリティへ」『国際宗教研究所ニュースレター』 第 38 号、14-22 頁.
- 宮嶋俊一 (2004) 「古典的宗教現象学における「宗教」—フリードリッヒ・ハイラーを例に」 島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』 ぺりかん社、73-88 頁.
- (2006) 「岸本英夫の生死観——宗教学者が死を語ることの意味について」『死生学研究』 第 8 号 (11 月発行予定).
- 弓山達也 (2006) 「霊性と資格 日本におけるスピリチュアルケア・ワーカー養成をめぐる」『アジア遊学 特集 アジアのスピリチュアリティの精神的基層を求めて』 第 84 号、90-101 頁.

#### 欧語文献

- Baetke, W.(1942) *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).