

ケア論としての真宗カウンセリング — ブーバーとロジャーズの対談を踏まえて —

坂 井 祐 円

1. はじめに

真宗カウンセリングは、一般に知られている言葉ではない。今日では、仏教カウンセリングとか仏教福祉、仏教看護などという言葉がわりと普通に用いられるようになってきたが、真宗カウンセリングはそうした対人援助の領域に仏教の立場から考察していこうとする動きのパイオニアである。ただし、この言葉には“真宗”という日本仏教の一宗派の名称が付されているために、セクト的な狭さを連想させるかもしれない。

提唱者である西光義敏（1925-2005）¹⁾によると、真宗カウンセリングとは「真宗の立場に立って行われるカウンセリング」を言い、すなわち、「真宗の教法に帰依する心を根底においているカウンセラーが行うカウンセリングを指す」のだという²⁾。

この定義を見る限りでは、やはり特定の仏教宗派の世界観に基づくカウンセリングというイメージを喚起させてしまう。

けれども、真宗カウンセリングの定義をさらに辿っていくと、西光の見据えていた着眼点の卓越した先見性に驚かされるのである。

西光は述べる。「真宗カウンセリングとは、〈法 (Dharma)〉を根底においた、あるいは、〈法〉中心のカウンセリングである。」³⁾さらには、「相対的な存在である自己と他己との関係、相対的存在である自己および他己と絶対的存在である仏との関係、という二重関係からなるカウンセリングである。」⁴⁾

〈法 (Dharma)〉中心、絶対存在としての〈仏〉、相対存在と絶対存在との関係など、この定義に特徴的なのは、いわゆる超越的観点の導入である。そして、そこに込められた意図は、今日一般に流布しているケア論の盲点を突くものであろう。端的に言えば、それは「人間中心主義」からの脱却である。

一般にケアの現場では、ケアの対象となる相手の状況に寄り添い、そのニーズに応える、という基本的な原則がある。そして、ケアする側には、この原則に従って、傾聴や受容、共感などといった受動的態度が求められる。こうしたケアの構図の根底に流れているのは、人間に対する素朴な肯定や信頼の感覚であり、人間の内発性や自由意思を最大限に尊重しようとする精神である。

実はこのようなケアのあり方こそ、「人間中心主義」に基づくケアであると言ってよい。「人間中心主義」とは、人間社会の中で起こる様々な問題群を、人間の内在的・潜在的な能力によって解決し得ると考え、人間を超えたもの・聖なるものの領域を認めず、むしろ排斥する思考様式である。こうした思考様式自体は近代的世界観に由来するものであるが、ここから人間疎外や実存的孤独といった問題を経て、その反省的な揺り戻しとして、現代のケア論への脈路が開かれたと言える。

その典型を、アメリカの心理学者カール・R・ロジャーズ (Carl Ransom Rogers, 1902-1987) のカウンセリング理論に見ることができる。

ロジャーズが提唱した「非指示的 (non-directive)」もしくは「クライアント中心 (client-centered)」といった方法論や、「共感 (empathy)」「受容 (acceptance)」「自己一致 (self-congruence)」といった援助者の態度についての基本条件、および「自己実現 (self-realization)」という目標設定は、カウンセリングや心理療法のみならず、およそ今日の援助的関係のあり方全般を基礎づけていると言えるだろう。

一見すると、人間愛に満ちた美しい実践思想であるロジャーズの考え方であるが、しかしながら、その内実では、人間のエゴイズムに起因する禍々しい負の感情についての洞察に欠けており、楽観的で素朴な性善説に立っているのである。

真宗カウンセリングは、「真宗」と「カウンセリング」の出会いを通して実現したものである。その一方の「カウンセリング」とは、ロジャーズのカウンセリング理論を指している。しかし同時に、それが「真宗」

と結びつくことによって、必然的に、ロジャーズの「人間中心主義」を乗り越えていくケアの思想として結実することになった。すなわち、ロジャーズ理論を浄土真宗の教えに照らして捉え直すことによって、「人間中心主義」からの脱却を支柱とし、〈法 (Dharma)〉に根底におき、相対的な援助的関係に対して絶対的存在である〈仏〉との関係性が関係するという構図を描く、ケア論としての真宗カウンセリングが誕生したのである。

ところで、この真宗カウンセリングの成立に先立って、ロジャーズの「人間中心主義」に基づくケアの考え方に対して、根本的な疑義を投げかけた思想家として、マルティン・ブーバー (Martin Buber, 1878-1965) を挙げるができる。

ブーバーは、よく知られているように、「我と汝 (Ich und Du)」の人格的関係の意義を明らかにした思想家であり、哲学や宗教はもとより、教育や対人援助に関わる様々な分野において、今なお絶大な影響力をもっている。

1957年に、アメリカのミシガン大学において、ブーバーとロジャーズは直接対談を行っている⁹⁾。この対談は二人の思想的背景の違いを浮き彫りにした点できわめて貴重なものであるが、とりわけここから見出されるブーバーの援助的関係の捉え方は、真宗カウンセリングと同じく、「人間中心主義」からの脱却を意図するものであり、実に興味深い。

ブーバーのロジャーズへの疑義とその背景にある思想を考察していくことは、迂回しているように見えるが、ケア論としての真宗カウンセリングの特質を明らかにすることにつながっていくだろう。そして、このことが本稿の目的とするところでもある。

2. ブーバーとロジャーズの対談

まずは二人の対談の流れを概観することから始めることにしよう。その内容は、援助的関係のあり方をめぐっての議論であるが、本稿の課題意識との関連から主な論点を整理すれば、以下の三つの問題を挙げるができるだろう。

- (1) 援助的関係は対等であるのか
- (2) 人間の本性をどのように理解するか
- (3) 援助者の態度としての「受容」と「確証」の区別

順を追って見ていこう。まず(1)の問題について。これは、ロジャーズがブーバーに、「あなたが〈我-汝〉関係と呼ばれているものと、私が治療関係において効果が及んでいると見なすような瞬間には、似たところがあるのではないのでしょうか。：27」と問いかけたのに対して、ブーバーが異なる見解を示したことに端を発している。

ロジャーズは言う。援助的関係においては、援助者と被援助者が互いにありのままの自分を受け入れ、共に喜びを感じる瞬間があり、そうした「人間と人間との真の出会い」が経験されたときには、双方が変化させられることになる。こうした出会いこそ、ブーバーのいう〈我-汝〉関係であると思われる。しかも、ここにおいて「人間であることの真の対等性」を見出すことができると考えられるが、どうだろうか。

けれどもブーバーは、ロジャーズの見解に同意せず、「援助者と被援助者には役割の上で本質的な違いがあるはずだ。：34」といった、意外な返答をする。ブーバーは言う。援助者は被援助者のありのままに関心を示すが、被援助者は援助者に対し必ずしも関心を示すわけではない。また、援助者は、援助的関係という状況について、自分と相手の両方の観点から感じ取ることができるが、被援助者にはそれができない。援助者のそうした観点こそ、援助することの重大な任務の証しであり、その意味から両者は決して対等ではあり得ない。

要するに、ここでのブーバーの主張は、援助的関係という状況についての客観的な構造を述べたにすぎないのである。このことは、ロジャーズからすれば、臨床家として十分承知していることであるし、改めて問題にするほどでもない常識であろう。むしろ、ロジャーズの意図を汲むならば、援助する側のあるべき感じ方、自戒的な心構えとして、いわば人間尊重という観点から〈援助的関係における対等性〉を強調したかったのだと考えることができる⁹⁾。けれども、ブーバーがあえて異議を唱えた理由には、ロジャーズの人間理解それ自体への根本的な疑義が含まれていたのである。このことは、(2)の問題と深く関わっている。

(2)の問題について。ブーバーは、ロジャーズの「対等性」についての見解を、次のように評価する。「あなたの立場、つまり、自分と相手が互いに対等で同じ平面にある、という意味での「素朴な人間性 (simple humanity)」には限界があります。…人間性、人間の意志、人間の理解がすべてではありません。そこには、われわれが直面する、何らかの現実があります。…われわれはそれを一瞬たりとも忘れることは許されません。：44」

この発言に寄せつつ、ブーバーは対人援助の限界についても指摘している（：76）。それは、心を開かない閉じたままの相手とは「素朴な人間性」は共有されない、という限界である。このことは、統合失調症やパラノイアなどの精神を病んだ患者との関わりにおいてとくに顕著であるが、通常の援助的関係においても同じような事態をしばしば経験する。そうした相手を援助しなければならない場合には、ロジャーズの考えるような「人間と人間との真の出会い」とは程遠い、形式的で無味乾燥な対応を余儀なくされてしまう。

このようにブーバーは、ロジャーズの考え方の基本軸に「素朴な人間性」への楽観的な信頼があると捉えている。「素朴な人間性」への信頼、すなわち人間中心主義的な思考に、ロジャーズは確かに立っているようだ。

ロジャーズは、なおも次のように述べる。「援助的関係の中に人々が入っていくのを見るにつれ、私が次第に信じ、感じ、経験するようになったことは、私の考える「基本的な人間性」は本当に信頼しうるものか、ということです。…人は肯定的なものへの動機づけ、あるいは建設的なものへの動機づけを与えられる必要はありません。それは一人の人間の中にすでに存在しているのです。言い換えれば、その人間の中にある最も基礎的なものを解き放つことができるならば、その人は必ず建設的になるでしょう。：97」

この発言には、ロジャーズの人間理解の核心がはっきりと表れていよう。ロジャーズが想定し批判しているのは、人間の内的世界は制御されなければならない「利己性」から成り立つと捉える精神分析の思考である。ロジャーズは、人間の本性を、より良き人間関係の発達へと向かう傾向を内発的にもつ、善なるものとして肯定し信頼を寄せるのに対して、精神分析は人間の本性を悪なるものとして、全く対照的に見ているからである（：99）。

こうした見解に同意を求めるロジャーズに対して、ブーバーは「私の経験はあなたに近いようで、どこか違っています。：100」と述べつつ、「両極性をもった現実 (polar reality)」という別の観点を示す。つまりは、ロジャーズが信頼できるとする「人間性」と、精神分析が説くような「利己性」とは、両極的な関係にあるというのである。

ある人の全体を理解するというのは、その人において最も悪しきものと、最も善なるものが互いに依存しあい、互いに結びつきあっていることを理解することである。善と悪とは、対立して存在しているわけではない。存在しているのは、たえず様々な仕方で見られる一つの極なのだ。人間の内的世界は、しばしば一方の否定的な極に縛られて無秩序な状態に陥り、方向性を失いがちである。それゆえ、われわれに援助できることは、この両極の関係を彼の中で変えることができるように方向づけて、一方の肯定的な極が現れるように強化することであり、言わば無秩序な状態に秩序を与えることなのである（：102）。

このブーバーの「両極性をもった現実」という考え方は、(3)の問題において取り上げられる「確証」の概念へとつながっていく。

(3)の問題について。この問題は、ロジャーズのカウンセリング理論の中で最も重要な概念である「受容 (acceptance)」について、つまりは援助者が無条件に相手を受け入れるという態度に関しての、ブーバーの見解である。

ブーバーは、「二人の人間の真の実存的な関係というのは、すべて受容から始まることでしょう。：112」と述べながらも、さらに考慮すべき概念として、「確証 (confirmation)」という耳慣れない用語を提示する。ブーバーによれば、「受容」とは「ただその瞬間においてのみ、他者の現状においてのみ、他者を受け容れること」であるとし、これに対し、「確証」とは「他者の可能性全体を受け容れることを意味し、他者の可能性について決定的な特徴を見つけ出し、ほかとの相違を際立たせること」であるという。

加えて、「受容」から「確証」への道程を、ブーバーは次のよう述べる。「私は相手の人のありのままを受容するだけにとどまらず、まずは私自身の中で、やがてはその人の中でも、その人において生成するべく予定されている可能性 (potentiality) を確証します。このことによって、その可能性が開発され、展開され、

現実の生活に活かされるのです。:112」

この発言を見るかぎり、ブーバーはいわゆる「自己実現」の問題を語っているかのように見える。相手の内発的な可能性が実現していく、その有り様を援助者は見守り促してしていく。もしこのことが「確証」の意味であるとすれば、「自己実現」をカウンセリングの目指すべき目標と考えるロジャーズは、当然ながらブーバーの見解に同意することになろう。

ブーバーの見解を受けたロジャーズは、「一人の人間を受容することで、同時に彼の可能性をも受容していることになると思います。…と言うのも、もしわれわれがその人の可能性をも理解し、認めるという事実がなければ、おそらく彼は悲惨な状態のままでいなければならないからです。:115」と述べ、さらには、「相手に変化をもたらす、その可能性を解放するのは、まさしくありのままの自分が十分に受容されていると、その人の中で感じたときでしょう。:115」と述べている。要するに、ロジャーズの理解からすれば、「受容」の概念の中に、相手の可能性を受け止め認めるという「確証」の作業がすでに含まれているのであり、「受容」と「確証」との厳密な区別には及んでいないことになる。

このことを察してか、ブーバーは、問題を抱える人の状態についての考察を披歴しつつ、なおも「受容」と「確証」の区別を強調する。

問題を抱える人は、堅い大地を踏みしめることができている。いわば空中に浮いている状態にある。では、そのような人が本当に望んでいることは何なのか。「彼が望んでいるのは、彼に確信を与えてくれる存在です。すなわち、「そこに大地があり、そこに存在がある。世界は、喪失や墮落、破壊へと運命づけられているのではない。世界は救われうるのだ。まさにこの信頼があるからこそ、私は救われうるのだ」という確信を与えてくれる存在なのです。:116」

このような「確信を与えてくれる存在」において、相手の予定されている可能性が確証されるのであり、そのときにこそ真の援助がもたらされるのだ、とブーバーは言う。つまり、「確証」というのは、その根底に〈世界を救いへと導こうとする存在〉に対する確信があってこそ初めて成り立つ出来事であり、単に人間の内発的な可能性を肯定し容認する（ロジャーズの考える）「受容」の概念とは異なるというのである。

二人の対談の論点は、おおよそ以上のようなものである。共通点を模索しようとするロジャーズに対して、あくまで相違点を際立たせようとするブーバー。そこに込められたブーバーの真意は、「人間中心主義」に基づくケアの考え方に対する根本的な疑義であり、その点で、ブーバーの唱えたロジャーズへの異議は、援助的関係を見直すための重要な示唆を与えていよう。

3. 超越的観点の系譜 — ブーバーと西光の接点 —

ブーバーとロジャーズの決定的な違いを象徴したのは、(3)の問題において触れられた、〈世界を救いへと導こうとする存在〉への確信であろう。ここには、平面的な人間と人間の関係の枠組みにおいて指向される「素朴な人間性」とは異なる視座、いわゆる人間的なるものを超越した次元との関わりを視野に含んだ、超越的観点がある。この超越的観点に根拠づけられることで、問題を抱える人の「両極性をもった現実」を善なる方向へと強化し、その生成するべく予定されている可能性を「確証」という援助者のあり方が、重要な意味を帯びてくるのである。(1)の問題において、援助者の責任や義務の自覚についてブーバーがとりわけ重視したのも、この点から確認できるであろう。

そもそも「確証 (Bestätigung)」という概念は、ブーバーの後期思想における重要なテーマの一つであり、とくに超越表象である〈真理 (Wahrheit)〉の概念に結びつけて理解する必要がある⁷⁾。

ブーバーのいう〈真理〉とはいかなる性質のものであろうか⁸⁾。それは、客観的な事物や事象を秩序づける法則性でもなければ、認識対象としてどこかに存在するような実体でもない。今ここにたえず新たにはたらく続けている力であり、「永遠の汝の息吹」「力としての現存」「大いなる意志」などと呼ばれるような、力動的な創造の根源力として捉えられる。このような〈真理〉のはたらきが他者との関係を通して「確証」されるのだ、とブーバーは述べる。

真理に対する自己の関係は、その同じ真理に対する他者との関係によって高められる。その真理に対する他者との関係は、その人の個性に応じて異なっており、各々に違った仕方で芽を出し、育っていく。人間

にとってなくてはならず、また許されていることは、真の出会いの中で一人ひとりの個性的な存在を確認し合うことである。そしてさらには、自らの魂が得た真理が、関わりをもった他者の許で異なった仕方方で光り輝き、まさにそのことによって、その真理が確認されるのを見ることなのである⁹⁾。

〈真理〉は、今ここで実存的に生きるすべての人間にはたらいっている。ただし、一人ひとりの人間の中で〈真理〉が実現していく場合には、それぞれの個性に応じた形で異なった仕方ではたらくことになる。あたかも、プリズムを通して異なる色合いで輝く彩光が、光源を同じくする一つの光によって現出するように、それぞれに異なる個性をもつ自己と他者とが、同じ〈真理〉の光に照らされながら異なる表現を生み出すのである。そして、こうした〈真理〉のはたらきを、真の出会いの中で向き合う二人の関係において相互に確かめ証することが、「確認」の意味となろう。

このような思想がケアの問題に転用されると、創造の根源力である〈真理〉がその人に相応しい個性的な可能性として実現していくのはたらきを、援助者が確かめ、その方向を見極めて指し示す、という援助的行為として捉えられる。言わばこれは、ケアとしての「確認」であり、ここから援助者の責任や義務が強調されることになるのである。

対談の中でブーバーは、〈真理〉という言葉こそ用いなかったものの、「確認」の概念に言及することで、〈真理〉の問題に深く注意を傾けていたことであろうと思う。〈世界を救いへと導こうとする存在〉とは、まさしくブーバーの見据えていた〈真理〉への眼差しを象徴している言葉であると言ってよい。

ところで、このブーバーのケアの思想に見られる、「素朴な人間性」への疑義や、〈真理〉のはたらきがそれぞれの人間の個性を通じて実現していくとする事態は、西光の真宗カウンセリングの考え方と相通ずることを思わせる。たとえば、次の一文などは、あたかも西光がブーバー思想への接近を意識しているかのようである。

ロジャーズが明らかにした「受容」「共感」という対人的配慮は、人間有機体の自己実現傾向に注目した、人間信頼の哲学に基礎づけられている。仏教的自覚に立ってカウンセリングを行う場合は、この立場に啓発されつつも、「受容」「共感」の根拠を、仏のはたらきの上においている。カウンセラー・クライアント関係が「我・汝」の人格関係でなければならないことはいうまでもない。しかし人間の出会いはそれにとどまらない。なぜなら、いま・ここで出会っている私とあなたは、ともに仏から、「なんじ」と呼びかけられ、呼びかけに目覚めることによって、ともに「魂の故郷」ともいうべき真実の世界に呼びかえされる存在だからである¹⁰⁾。

もともと西光は、浄土真宗の僧侶であり、親鸞浄土教の精神によって深く育まれた宗教家である。ロジャーズのカウンセリング理論に出会い、多大な啓発を受けて傾倒したとはいえ、その思想基盤が大きく異なるために、これを全面的に首肯することはできなかったに違いない。それゆえ、西光もまた、ブーバーと同じく、ロジャーズの人間理解に限界を見出し、これを乗り越えた真宗カウンセリングの実践体系を構築していくのである。

西光は、ロジャーズの人間理解について、仏教の人間観と対比しつつ、以下のように批判している¹¹⁾。

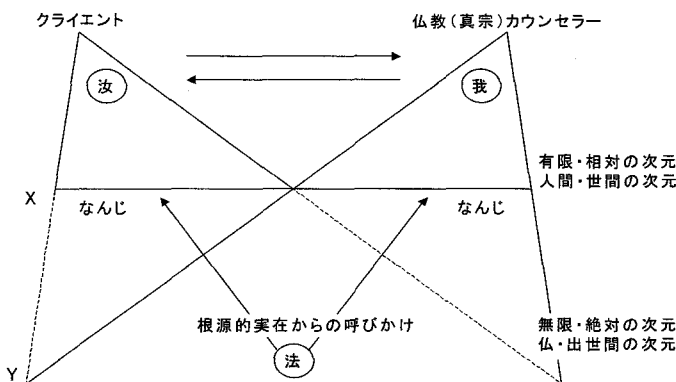
ロジャーズの思考は、人間経験の多様性や矛盾を総体的に見ようとせず、直線的思考にとどまっている。人間を完全な発達へと向かう自己実現傾向をもつ有機的生命体として捉え、この傾向を単純に肯定して人間信頼・人間尊重の根拠としているが、これは生の充足のみを追求する楽天的な見方であると言ってよい。カウンセリングの目標とされる自己成長や自己実現などの概念もまた、やはり単純肯定された生の枠内での連続概念である。生とは、死という否定的契機を含むことによって生である、というのが実相であろう。死を見ようとしない、あるいは死を覆い隠したまま、生の枠内でのみ成長や発達や健康を捉えようとすることは、人間の根源的幻想であり、迷妄である。

これに対し、仏教の人間観では、有機的生命体は単に生の枠内でのみ生きているのではなく、死を同時に合わせ含んだ存在であり、そのような生命体が我執や煩惱の波濤に揺れながら、にもかかわらず悟りへと転換しうる存在であるところに、絶対的な平等性と尊厳性があると見ている。人間は生死輪廻を彷徨している

がゆえに、その生存そのものが苦である。けれども、そこから人間は実相に立ち還り、生死を超えて、真の自由を得ようと立ち上がるのである。このような認識は〈法 (Dharma)〉の自覚から起こってくる。

ロジャーズのカウンセリング理論は、臨床的人間関係という経験から仮説的に導き出され、自然科学的知識によって傍証されたものである。その限りでは、相対的な「人間中心主義」の域を超え出ることはない。しかし、仏教の見方は、〈法〉すなわち人間を超えた真実に照らされた深い洞察 (= 智慧) によって覚証されたものであり、絶対的な霊性的自覚を根拠としているのである。

このようなロジャーズの人間理解に対する批判を経て、西光は相対的次元と絶対的次元との二重性を構造化したケアの構図を見出していく¹²⁾。それが次の図である。



真宗カウンセリングの構図¹²⁾

ここでは、まずロジャーズの提示したカウンセラー-クライアント関係が、Xの次元における、我と汝の人格的關係として示される。これは時間と空間に制約された、有限で相対的な〈人間・世間の次元〉である。これに対し、X次元の根底にはたらくYの次元、すなわち人間を超えた、無限で絶対的な〈仏・出世間の次元〉が定位される。便宜上、〈人間・世間の次元〉と〈仏・出世間の次元〉とは平面上に描かれ対極的に見えるが、西光の説明によれば、仏の世界は、人間界に対置されて実体的にどこかに存在しているのではなく、相対性を超えた絶対的自覚の世界であるという。ここから、真宗カウンセリングでは、クライアントとの関係とともに、カウンセラーの内面において、カウンセリングの場を支え、包みこみ、照らしている〈仏〉との関係があるという。つまり、真宗カウンセラーは、クライアントと向き合うと同時に、内面において〈仏〉というカウンセラーと向き合っているのである。このように、相対と相対の関係、ならびに相対と絶対の関係という、二重の関係性において真宗カウンセリングは成立するのである。

さらに、この構図において注目されるのは、〈仏・出世間の次元〉において発出してくる根源的実在=〈法 (Dharma)〉からの呼びかけであろう。根源的実在とは、超越者であり絶対他者として真宗カウンセラーの内面に表象される、言わば、〈仏〉となって人間の世界に関与してくるはたらきである。

このとき、呼びかけに応える真宗カウンセラーが人間を見る眼は、〈仏〉が人間を見る眼となる。その人間というのは、他ならぬ真宗カウンセラー自身のことであり、「宿業の身」として照らし出される「私」、〈仏〉の大悲に抱かれている「私」である。そのように自分自身を見る真宗カウンセラーは、〈仏〉の照らし給う慈光の中に、「私」とともにクライアントである「あなた」も含まれていると感じている。「私」と「あなた」は、それぞれに固有の宿業を背負って生きている。「私」は「私」であり、「あなた」は「あなた」であって、互換することのできない存在である。しかしまた、「私」と「あなた」は、ともに〈仏〉によって「なんじ」と呼びかけられ、照らし出されている存在でもある。それゆえに、「私」と「あなた」は、「われら」として出会うこともできるのである。

さて、このように見てくると、真宗カウンセリングにおける、〈仏〉から呼びかけられる「私」と「あなた」という構図は、ブーバー思想において展開される、〈真理〉のはたらきがそれぞれの個性に応じて実現

化していくとする事態と、構造的に酷似しているように思うのである。無論、仏教的伝統に立つ西光と、ヘブライ的伝統に立つブーバーとでは、歴史文化的な文脈が異なっており、それぞれのもつ超越表象を安易に同一視すべきではない。しかしながら、両者の思想が、共通して「人間中心主義」に基づくケアの限界について指摘し、そこから相対的な関係にはたらし出す超越性という原理を導き出している点を見ると、超越的観点に立ったケアの思想という意味で、西光とブーバーは見事に一致しているのではないだろうか。少なくとも、真宗カウンセリングの核心は、ロジャーズよりもブーバーに接近していると考えerほうが適切であろうと思う。

4. 二つの実践的態度——「確証」と「聞法」——

とはいえ、ブーバーと西光のケアの思想に構造的な同一性が認められるとしても、細かく見ていけば、当然違いはある。とくにそれは、人間の本性についての見方と、そこから展開するケアの実践的態度に関する考え方に表れている。

ブーバーは、通常の人間の状態を、善と悪とが互いに依存しあい、結びつきあっているような、両価的なものとして捉えている。したがって、人間の本性それ自体は、善でも悪でもなく中性的であり、両極の現れ方によってどちらの性質にも変わり得るものとして考えるのである。ここでの善・悪というのは、倫理的行為を包括した存在論的な意味づけをもった概念として理解される。すなわち、善とは〈真理〉を実現しようとする方向づける力であり、反対に、悪とは破壊的で自己中心的な混沌へと呑み込んでいく力ということになろう。

ブーバーは、他者との対話を通して、〈真理〉の恩寵を確証しあうところに人間と人間との真の出会いが成立すると考えた。ところが、援助的關係においては、その相手は、両極の關係が崩れ、悪に呑み込まれていく力に支配されている状態にある。そのため、援助者は、相手の内に〈真理〉がまさに実現しようとするその潜在的可能性の力を見出し、これを確かめ方向づけて、その力を開発していく役割を果たさなければならない。この考え方には、対話的人間關係における“確証”とは異なった、ケアの実践的態度としての能動的な「確証」の概念が認められよう。ここにブーバーのケア論のもつ独自の特徴がある。

一方、西光の場合は、生死を流転する有限相対なる存在でありながら、そこから生死を離れて転迷開悟する道が開かれているとする、仏教の人間観が基調となっている。言わば、迷えるものから悟れるものへと転換しうる可能性をもっているというのが、人間の本性ということになろう。このような人間観は、「迷い＝悪」の内に「悟り＝善」が含まれていると考えるのであるから、善と悪とが両価的に結びついているとするブーバーの見解と重なり合っているとも言えなくはない。

けれども、西光は、仏教の迷悟の人間観を継承しつつも、さらに親鸞の徹底した自己洞察に対して深い共鳴を示している。それは、我執煩惱の深さゆえに自力修行によって悟りの智慧を得ることができないという絶望的な存在としての自覚であり、それゆえにこそ、絶対他力の本願念仏に委ねるほかなく、仏の大悲に摂取され本願力によって生かされる存在であると信じるほかに救いようのない人間なのだという自覚である¹⁴⁾。

ここでは、相対有限である人間の側には真実など微塵も見出せず、真実は絶対無限である仏の側のみ存しているという、人間と仏との徹底した隔絶が問題になっている。こうした親鸞の人間観からすれば、人間の本性は根源的に悪ということになろう。これは、ロジャーズが人間の本性を善として捉え、ブーバーが中性的に捉えたことに比べて、際立った特徴である。

ただし、親鸞が人間の本性を悪とするのは、宗教的自覚に立った自身の有り様を見据えてのことであって、ロジャーズやブーバーのように臨牀的あるいは対話の実践を通して導かれたものではない。その意味では、個別的・主観的な人間観である。しかしながら、そうした信念に生きている自己が他者に対しどう開いていくのかを考えるならば、そこに普遍性や客観性が見出されることになる。

まさしくこの他者への開示性において、真宗カウンセリングの実践的態度が一つの輪郭を帯びてくるのである。すなわち、自己の本性を悪として自覚した者が、迷いや苦しみの渦中にある他者と関わる時、その関係性はもはや援助的関係とは言い難いものとなる。人が人を援助するという場面での〔援助者－被援助者〕という非対称的な構造が崩れ、どちらも援助を必要とする人間、救済されるべき人間であるという深い内省が、両者の関係に大きく反映することになるのである。したがって、この関係構造の中には、もはや援助者

としての人間を見出すことはできない。真の援助者は、相対的な人間ではなく、絶対存在としての〈仏〉であり、根源的実在としての〈法〉のはたらきである。そして、そのはたらきに照らし出される自己と他者は、ともに煩惱にまみれて生きる煩惱的存在であり、なおかつともに如来大悲の願力に生かされている願的存在であるという意味で、「同朋」と呼ばれるべき関係にあり、絶対的な平等性をもつ¹⁵⁾。たとえ両者に役割上の区分があったとしても、それは便宜的なものにすぎないのだ。

そして、このような「同朋精神」に立った真宗カウンセラーの実践的態度は、「聞法」というあり方に結実することになる。「聞法」とは、文字通り、「法を聞く」ことである。単に「聞く」こととは異なる。相手の言葉が音声として耳に入り、意味内容として意識に取り入れられ、その意味内容が思慮分別されて、行為の判断材料となる。普通、何かを「聞く」という場合は、おそらくこうした過程が想定されている。けれども、カウンセリングの場合には、「聞く」ことがそのまま「受容」を意味している。これはロジャーズがとくに強調した実践課題である。「受容」は「無条件の肯定的配慮」とも言われるが、相手の言葉に価値判断をまじえずそのまま受け入れ、相手の存在全体を肯定するのである。また、それは共感の前提でもあり、相手の人格的成長を促進する契機でもある。「聞法」は、こうしたカウンセリングの「聞く」という受容的態度を踏まえつつ、相手の言葉を、そして相手の存在的意味を、根源的実在である〈法〉からの呼び声として「聞く」のである。

浄土真宗において「聞法」¹⁶⁾とはいのちそのものであり、「聞法の実践性を欠くと、真宗はその生命を失って枯渇し、形骸化し、あるいは死滅してしまうであろう」¹⁷⁾とまで、西光は述べている。そうした「聞法」の実践性を再認識することができたのは、ロジャーズのカウンセリング理論から体験的に学んだ「聞く」ことの重要さと難しさの問題であった。

何をどう聞くのか。人間としての関わりのなかで、「いま・ここに」ともに生きている実存としての「私」と「あなた」の心を、ありのままに聞くのである。ここに、真宗の「聞法」とカウンセリングの「聞」との、実存的接点がある。……「聞」の深まりは、真宗とカウンセリングとの交流と統合の深まりであるといつてよい¹⁸⁾。

クライアントの語る言葉に耳を傾けてその心をありのままに聞き、同時にカウンセラー自身の心に起こってくる様々な感情にも鋭敏になりこれをありのままに聞く。このようなカウンセリングの体験過程を、根源的実在である〈法〉からの呼びかけとして受け止めるとき、「聞」は深まっていき、「聞法」の実践的態度へと連なっていく。

ケアの実践的態度という点では、西光の考え方は、ブーバーよりも明らかにロジャーズに接近している。実際のカウンセリング場面での真宗カウンセラーの態度は、外見上、ロジャーズ派の実践技法を踏襲していると言つてよい。非指示的であり、傾聴や共感に重点を置き、双方が自己一致しているかどうかを心で傾ける。けれども、表面的には見えてこないが、真宗カウンセラーの内的世界では、そうした通常のカウンセリング関係を、絶対存在である〈仏〉の大悲に包まれた場として感じ取っている現実があり、カウンセラーとクライアントが常に根源的実在としての〈法〉に照らし出されているとする実感をもっている。このような感覚は、直接的な形ではクライアントに表出されない。けれども、カウンセリングが進行していくうちに、カウンセラーの言動や姿勢、醸し出す雰囲気などに触発されて、クライアントの側に「真宗」の教えに対する主体的な関心や要求が高まってくることもある、と西光は述べる¹⁹⁾。そこでは、真宗カウンセラーと「真宗」を求めるクライアントの関係が生まれることになる。この関係性のもとで「聞法」の意義がいよいよ徹底して自覚されることになる。平面的な二者の関係性が、〈法〉に開かれた二重の関係性へと転換していく機縁を、ここに見ることができるからである。

さて、西光のいう「聞法」の実践的態度は、ブーバーの「確証」に比べると、異なった方向性をもっていると言わざるを得ない。「確証」とは、相手に相応しい形で〈真理〉が実現していくそのはたらきを確かめて指し示そうとする、援助者の能動的な態度として表れる。一方、「聞法」とは、「宿業の身に起こる出来事を〈法〉の呼び声として聞く」という態度を自己の信念として確立している援助者が、他者との援助的關係に入ることによって、感化力がはたらい、その他者の内的世界に揺さぶりをかける事態として表れるので

ある。しかも、そうした感化力は援助者が自発的に作り出したものではなく、絶対存在たる〈仏〉の本願力（他力）によって起こってくるはたらきとして理解されるものであり、これを受け取る側、このはたらきを「聞法」する援助者は、あくまでも受動的である。

このように、ブーバーと西光は、いずれも超越的観点に立ってケアの問題を考えているが、実践的態度においてはその違いを鮮明にするのである。能動的な「確証」に対して、徹底して受動的である「聞法」という視座を提示している点で、真宗カウンセリングは、現代のケア論の領域に独自の位置を与えることができるだろうと思われる²⁰⁾。

5. おわりに

西光義敏の提唱した真宗カウンセリングは、構造的な面からすると、ブーバーの思想に類似しており、実践的な面からすれば、ロジャーズのカウンセリング論を踏まえつつ、これを親鸞浄土教の伝統に寄せて深めている。このように見ると、真宗カウンセリングというのは、ブーバーおよびロジャーズという、まことにケアの思想の二つの巨星のもとに生まれ落ちた申し子とでも言えるのではなかろうか。

とはいえ、真宗カウンセリングの思想を現代のケア論の領域に導入していくにあたって、気になることが一点ある。それは、真宗カウンセリングが、「真宗の教法に帰依する心を根底においている」援助者によって行われる、という点である。すでに“真宗”という言葉から、日本仏教の一宗派というイメージに引っ張られて、この思想にケア論としての普遍性を見出すことを困難にしているところがある²¹⁾。その上さらに、その定義において「真宗の教法に帰依する心」を問題にするとすると、やはり“特定の世界観において意味をもつケアの考え方”という印象を与えかねないであろう。

西光自身、こうした問題を常に意識していたのは確かである。“真宗カウンセリング”という名称については暫定的なものであることを強調しているし²²⁾、また晩年には“仏法に基づく人間尊重のアプローチ＝Dharma-based Person-centered Approach：D.P.A.”といった名称を採用してもいる²³⁾。

しかしながら、事の本質は名称の問題ではあるまい。宗教者がケアの問題に関わる以上、そこでは宗教的自覚のもとに実践する“信仰主体”が、必然的に問われなければならない。「真宗の教法に帰依する心」とはまさにそういうことだ。けれども、ケアの場面において信仰の問題が前面に語られるときには、往々にして“自宗教の独善化”という厄介な罣が深く影を落とすのである。

このような“宗教者が行うケア”につきまとう排他性をどう乗り越えるのかについて、西光の見解の中からあえて答えを探り当てるとすれば、「人間が真の人間になる道」の発見ということになるかもしれない。

それは、現代という混迷した時代状況の中で、ケアということが取り立たされ、カウンセリングや心理療法などによって心の深層の根の深さ、不可思議さが注目されるに至って、「真の自己とは何か」という問いかけが、ますますリアリティをもって現代人に迫ってきている。そうした問いかけの根底に潜んでいるのが「人間が真の人間になる道」を求めようとする欲求である。そして、この欲求をどう実現するのかが、カウンセリングや宗教を貫く共通の目標であり、現代人の根本課題なのである。真宗カウンセリングの実践とは、この「人間が真の人間になる道」の一つにすぎないのであり、他にもいろいろな形があってよい。ロジャーズが提起した「自己実現」という用語もまた「人間が真の人間になる道」への通路として理解することによって、心理学や宗教といった区別に関わりなく、人間存在それ自体の根本問題へと収斂していくことになるであろう²⁴⁾。

西光の見解を敷衍していけば、「真宗」の信仰主体もまた、「人間が真の人間になる道」を求めるところに成り立つものであり、同時にそうした自覚をもった者が援助的関係に入ったときには、向かい合う相手が「人間が真の人間になる道」にどう開かれるのかが必ず課題となってくる。このような実践展開において真宗カウンセリングは成立しているのであり、ここにケア論としての普遍的な意義を見出すことも可能となるう。

そして、この「人間が真の人間になる道」をケアという営為の中に求めるとき、ブーバーが言うように「素朴な人間性」には限界があると言えよう。それは「真の自己とは何か」を探究する方途を覆い隠してしまうからである。ケア論のゆくえが「人間中心主義」からの脱却へと進む必要があると考える根拠は、こうしたところにあるのである。

◆註

- 1) 西光義敏のプロフィールや著作などについては、近年開設された「DPA 研究会」のホームページ (URL = <http://dpa.client.jp>) において詳しく紹介されている。なお、『西光義敏教授著作集』全七巻が編集されているが、非売品のうちに、その内容もまだ資料として十分に活用できるほど整理されているとは言い難い。よって、本稿では、西光の論文等を引用する際、『著作集』には依らず、そのつどの刊行物を取り上げることとする。
- 2) 西光義敏 1988a: 「真宗カウンセリングの成立」、西光義敏編著『援助的人間関係』永田文昌堂、42 頁
- 3) 西光 1988a: 47 頁
- 4) 西光 1988a: 51 頁
- 5) ブーバーとロジャーズの対談の記録は、早くは京都大学発行の英文雑誌において公開されている。[Buber, M. and Rogers, C. 1960: Dialogue between Martin Buber and Carl Rogers, *Psychologia*, vol. III-No. 4, pp. 208-221.] その後、両者の著作集にもそれぞれ収録されるなど、いくつかの版が公開されたが、1997 年に、精密な音響機器を利用して新たにテープを起し、相づちや間合いなども含めて再現し、既存のテキスト版を検証して訂正なども行った、詳細な記録が作成され公開されるに至った。[Anderson, R. and Cissna, K.N. 1997: *The Martin Buber — Carl Rogers Dialogue; A New Transcript with commentary*, State University of New York Press, Albany=2007: (山田邦男監訳) 『ブーバー・ロジャーズ 対話』春秋社] 本稿では、対談の内容を引用する上で、この 1997 年版テキストを採用することにする。引用に当たっては、テキストに割りふられている発話者の発言順の通し番号を用いている。各発言の後に付されている数字はそれである。
- 6) 諸富祥彦 1997: 「思想家ロジャーズ」、久能徹他『ロジャーズを読む』岩崎学術出版社、121-125 頁 ここで諸富は、ロジャーズの人間観を擁護する立場からこの対談を考察し、ブーバーとのずれの違いを人間本性の理解についての根本的な対立に見ている。ただし、ロジャーズは決して悪の問題を避けているわけではない。晩年のロジャーズは、民族紛争や世界平和の問題に取り組む中で、身を挺して悪の問題に向き合った。その行動の支える信念こそ、生得的な悪など存在しないという信念であった、と諸富は述べている。
- 7) 対談においてブーバーが提示した「確証」の概念を〈真理〉との関連において理解する必要があることを指摘したのは、教育哲学者の吉田敦彦である。[吉田敦彦 1990: 「ロジャーズに対するブーバーの異議 — 援助関係における「対等性」と「受容」の問題をめぐって —」、『教育哲学研究』第 62 号、32-46 頁 (吉田敦彦 2007: 『ブーバー対話論とホリスティック教育』勁草書房に改稿再録)] 本稿のブーバー思想の理解は、基本的にこの吉田論文に依るところが大きい。ところで、関連する論文を渉猟する中で、“confirmation”に「確認」や「承認」といった訳語を当てて理解する研究者もいることがわかった。これらの訳語は援助的関係の実際に即している点で自然な解釈であるとはいえ、ブーバーがあえてこの言葉を採用した意図が薄れてしまうようにも思われた。
- 8) 以下に見るブーバーの真理観は、吉田 2007: 183-185 頁、211-215 頁に基づいてまとめている。
- 9) Buber, M. 1950: *Urdistanz und Beziehung*, in 1962: *Buber Werke I; Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag, S.421. = 1969: 「原離隔と関わり」、(稲葉稔・佐藤吉昭訳) 『哲学の人間学』みすず書房
- 10) 西光義敏 1995: 「仏教とカウンセリング」、恩田彰編著『東洋の智慧と心理学』大日本図書、49 頁
- 11) 以下の仏教の人間観との対比によるロジャーズの人間理解への批判は、主に次の論文に基づいてまとめたものである。[西光義敏 1988b: 「親鸞の対人的態度と人間観 — C・R・ロジャーズの理論を手がかりとして —」、西光義敏編著『援助的人間関係』永田文昌堂、74-82 頁/西光義敏 1994: 「真宗カウンセリングの人間観」、『仏教と人間: 中西智海先生選歴記論文集』永田文昌堂、341-343 頁]
- 12) 真宗カウンセリングの二重構造のケア構図については、主に次の論文の中で詳しく説明されている。[西光 1988a: 47-50 頁/西光 1995: 46-49 頁]
- 13) 西光 1995: 46 頁
- 14) 西光 1988b: 78-79 頁 真宗教学の伝統では、この自己存在の矛盾する自覚の中に救いを見出す実存的様態を、「機法二種の深信」と呼んでいる。
- 15) 西光 1988b: 79 頁
- 16) 西光は、親鸞の『教行信証』信巻にある次の文を引用して、「聞法」の意義についての教学的な理解を試みている。
- しかるに『経』(『大無量寿経』下巻)に、「聞」といふは、衆生、仏願の生起本末を聞いて疑心あることなし。これを聞といふなり。「信心」といふは、すなわち本願力回向の信心なり。
- この文には「聞」という言葉が二度使われている。最初は、「仏願の生起本末を聞いて…」の「聞」。二度目は、「…聞いて疑心あることなし。これを聞といふなり」の「聞」である。この二つの「聞」は語義が異なるわけではない。二度目の「聞」は、疑心をまじえて聞くことがあるのを予想して、疑心のない聞こそが真実の聞であると念をおすために置いたものである。疑心のない聞とは、自力心を入れずに聞くこと、すなわち他力において聞くことである。他力とは如来の本願力のことであり、それゆえに、「聞」とは、本願力によって回向される「信心」と同じ意味となる。したがって、「聞法」が成り立つためには、他力の「信心」に基づいていなければならない、「聞」とはすなわち「信」である。ところが、われわれの現実、疑心をもち自力のはからいをまじえて聞くことのほうが圧倒的に

多く、聞即信の身になることがいかに難しいかという、切実な問題がある。しかし、だからこそ自力と他力の往復運動の中に「聞法」実践の妙意があると言えよう。[西光義敏 1999：「浄土真宗の聞法と法座に関する一考察」、『仏教教化研究：水谷幸正先生古稀記念論集』思聞閣出版、392-395 頁]

17) 西光 1999：389 頁

18) 西光 1988a：40-41 頁

19) 西光 1988a：36 頁

20) 筆者は、「日本仏教教育学会第 18 回学術大会（2009）」において、ブーバー・ロジャーズ・西光のケアの実践的態度を、能動・受動／「人間」中心・「真理」中心という関係軸に即して位置づける試みを発表している。本稿は、この研究発表の内容をもとに再考したものである。[坂井祐円 2010：「真宗カウンセリングの教育思想的位置」、『日本仏教教育学研究』第 18 号、132-136 頁]

21) ただし、真宗カウンセリングの「真宗」は、決してセクト的な宗派や教団を意味する言葉ではない。この言葉は、親鸞が師の法然の開顕した専修念仏の教えを主体的に受け止め、真実の仏教に照らされてわが身が救済に預かったことの感動を「真宗」（真実の教え）と呼びならわしたことに起因する。したがって、「真宗」とは、あくまで仏教の主体的な受け止めに指す言葉であり、さらに言えば、「真の自己とは何か」という問いへの応答的責任を実存的に引き受けるための言葉なのである。

22) 西光義敏 1995：「仏教カウンセリングの立場と課題」、『人間性心理学研究』13-1、30 頁

23) 西光義敏 2003：「仏法に基づく人間尊重のアプローチ」、『人間性心理学研究』21-5、1-5 頁

24) 西光 1988a：39 頁 こうした見解を見るかぎり、西光は、宗教的ケアという特別なケア領域を設定してこれを心理的ケアと区別する、といったケアの考え方には立っていないと考えられる。人間が苦悩と真摯に向き合いこれを反省的に掘り下げたときには、どうしても宗教的要求に結びつかざるを得ない。したがって、そうした人間の苦悩に寄り添うということは、必然的に宗教に尋ねるほかなくなるのである。なお、西光は、「人間が真に人間になる道」の考察に先立って、人間性を主体とする宗教の核心を「霊性の覚醒」に求める鈴木大拙の宗教観を取り上げ、これをカウンセリングとの接点と捉えて考察している。[西光義敏 1983：「カウンセリングと仏教」、『仏教福祉』第 9 号、71-89 頁]

(さかいゆうえん 京都大学大学院教育学研究科博士後期課程)