

実践的神義論をめざして

痛みの神学的解釈と牧会学的应用

——末期癌性痛を中心として——^①

中島 修平

中島 美知子

序論

死をその最も包括的な表出とする「痛み」は、今日一つの焦点である。飢餓、中絶、家庭崩壊、核兵器の脅威と直結した国際紛争、癌末期の苦悶等々、死の陰の下にある個人的集団的な痛みの潮流は、キリスト教会とその神学が、この時代の問題に対してどれほど強靱な適合性を有するかを問う、未曾有の挑戦となっている。

伝統的にこの人間の苦痛の問題を扱う用語に悪 (evil)、苦難 (suffering) など痛み (pain) があるが、「悪」は主に問題への哲学的アプローチを、「苦難」は主に道德的アプローチを代表している。この立場をとる現代の研究者

に D・V・グリフィンや M・J・エリックソンがあげられるが、前者は伝統的神義論のもつ哲学的論理的な限界を負うこととなり、神の善性を擁護するために全能性を犠牲とする。後者は受動的な弁証論にとまどって最終的な結論付けを断念しており、苦痛の問題への積極的、実践的な示唆を与えるに至っていない。^②ここでわしは、苦難の問題を「痛み」という視座から神学的に扱い、哲学的道德的考察は他に譲ることにする。過去にも現在にも、おそらく将来にも痛みの体験を持たない個人、家族、教会、地域社会また国家は、存在すまい。痛みは人間存在の全局面と深みを貫き、全被造物がうめくほどの広がりをも有し (ローマ八・22)、実にイエス・キリストの十字架を頂点とする神の痛みまでを包含するすぐれて神学的問題である。

中でも末期癌性痛は極めて独自の位置を占めている。というのもそれは、一人格の生と死の全域にかかわり、食い込み、脈絡化される総合的な性格を有するためである。その人間の生と死の諸相を容赦なく明らかにすることにも見られるように、その徹底してラディカルな人間学的な性格のゆえに、神学的な課題となるのである。このゆえに私たちは、末期癌性痛を痛み全体のメトニミーとして取り上げ、痛みの神学的解釈を試み、その神学的接近が適合性を持つものであることを、牧会学的適用への提案をなすことによって立証したい。神学はあくまで教会を場とする学であるが、教会が学際的な環境に身を置くとときにその適合性を鍛えられる。現代に固有の心身症的痛み、構造的に形成されているグローバルな社会・経済学的痛み、そして殊に、今日の高度にテクノロジーカルな要素と不可分離になっていく末期と死の痛みに至っては、学際的な方法は必須である。特に末期癌性痛に関しては、医学における腫瘍学と痛み学との学際的な方法をとることが最も適当である。ここではじめに痛みについての神学的アプローチの最近の動向を見、次いで腫瘍学、痛み学よりの分析、聖書的・神学的考察、最後に牧会学的適用とその評価をしたい。

一 痛み体験への現代的アプローチの概観

第一、二次大戦が人間の本性に関する楽天的な見解に対して大きな挑戦をもたらして以来、痛みの問題に対する新しい関心と覚醒とがめだつて起きてきている。神義論に対する関心が再興している一般的な神学状況の中で、デイー・トリッヒ・ボン・ヘッファーの生涯と神学及び北森嘉蔵氏による『神の痛みの神学』^①は注目に値する。第二次大戦においては、両者共に自らの生命と各々の国家の生命を危機にさらす戦争体験をしている。痛みの問題に対する後続する世代の覚醒に関するボン・ヘッファーの貢献は、それまで観念的な思弁になりがちであった悪や苦難に関する考察をキリストと共同体との関りに於ける問題として個人的、体験的にとらえたことである。一方、北森氏の貢献は、痛みの問題を神の御自身に対する関係に於てとらえるという新しい次元をうち出した事である。即ち、「神の痛みは、神御自身の愛から帰結するものであるが、二つの意味を持つ。第一にそれは、赦されざるべき者をゆるし、愛し給うと言う意味における神の痛みである。第二は、愛する御自分の独子を実にその死に至るまで与える為に送り給うたという意味における神の痛みである」^②。

ボン・ヘッファーの生涯と神学は、神学の分野に於ける痛みの社会的な次元を導入するものとなった。一方に社会科学に対する関心の勃興、他方にドイツに於ける社会福音の運動を背景としたボン・ヘッファーは、その神学活動の当初より社会的関心が強かったことは周知である。^③ 彼によれば、共同体は罪の故に破壊され異常なものとなった。罪はボン・ヘッファーにとって第一義的に個人的なものではなく、むしろ社会的または共同体的なものであり、それは社会的な痛みとして現出し、また感知されるものなのである。

この様なボン・ヘッファーの立場とほとんど同じ立場を、痛みの社会的要因について論ずる現代福音主義神学者の声に見出すことが出来る。カール・H・F・ヘンリーは言う。「抑圧からの解放を求める叫びは、全世界にこだましている。何処に於ても人間関係の悪魔的な倒錯や社会の不正義に対する様々な組織や機関の妥協は明らかであり、それは文化、政治、人種、テクノロジー、そして経済の全領域に及んでいる。ユダヤ人に対する身の毛もよだつナチの残虐行為を庇護していたこの世紀は、一千七百万人の黒人をたった三百二十万人の白人が差別すると言う震撼すべき南アフリカの状況をも温存していたのである。(中略) 一方アメリカ合衆国に於ては長らく否認されていた少数派黒人の人権がかえりみられる様になったのが、ごく最近の事なのである。(中略) そしてほとんど何処に目を転じても生涯にわたって儉約した貯蓄をインフレーションによって蝕まれている老人達の、身を削られる様な恐れと不安の生活がみうけられる」^④。この全地球的な呻き・恐れ・或いは不安に注意を喚起するカール・ヘンリーの声は社会的関心を標榜してきたリベラル派のプロテスタント神学の声や、或は社会正義と解放を叫び続けてきた南米の解放の神学者達の声をかき消すかとも思われる程である。ヘンリーにとって社会的な痛みは抑圧によって代表されている。そして、この様な社会的な痛みの解決の為にヘンリーが強調するのは「キリストの福音は、解放するものである」ということは誤解の余地がない。(中略) 何処であれ、イエスが存在し、また行動されるところに於ては、人類を隷属させていた鎖の束縛を常に解き放つのである」^⑤という事である。

神学的な痛み学の第二の現代的な方向は、ボン・ヘッファーと北森以来、キリスト論に対して明確な焦点があてられていることである。ボン・ヘッファーによる痛みのキリスト論的な解釈は、十字架につけられたキリストと私達の交わりに基礎づけられている。「十字架につけられ、栄化されたキリストのからだである教会のすべての苦難は、十字架の許から生まれるも苦難と栄光に参与するのである。(中略) キリストのからだである教会のすべての苦難は、十字架の許から生まれるも

のであるが、それはとりもなおさず、キリスト御自身の現在の苦難なのである^⑨。この人間の痛みを神との関係に於て特にキリスト論的な強調において捉えるいき方は、一つの流れとなっている。米国に於ては、コロラド大学のサム・K・ウィリアムズが『救済の出来事としてのイエスの死、その概念の背景と起源』と題する学位論文を一九七一年に出版している。ウィリアムズは、痛みや苦難の意味を旧・新的聖書、或いはマカベヤ殉教者の伝承、或いはギリシャ、及びヘレニズムの源泉の精密な分析によって、徹底してキリストの贖いの業に見出そうとしている。彼の苦難の僕に対する注目は示唆的である。聖書神学の領域での同じ関心が西ドイツに於て活発である。ボンの新約学教授ヴオルフガング・シュラーゲは、苦難の問題に対する自らの関心をキリストの受難と私達の参与に強調を置き、ブラジルのサン・レオポルドの神学校旧約学教授のエアハルト・S・ヘルシュテンバーガーとの共著『苦難』を著わしている（一九七七）。神との関係に於ける人間の痛みの問題についてのキリスト論的なアプローチに対するドイツ人の関心は、またシュトゥットガルトのバーガード・クラウスによる『神の苦難と人間の苦難』カール・バルトの教会教義学における位置と研究』にもみる事が出来る（一九八〇）。

第二次大戦後の世代に於て、キリスト論的な線で痛みの問題にアプローチするもう一つのいき方に「神の神自身との関係における痛み」として捉える立場がある。これは、北森の立場であったが、同じ立場を取る者はむしろ米国より西ドイツに多い様である。テュービンゲン大学の組織神学教授のユーゲン・モルトマンの『十字架につけられた神』は、一九七三年に出版され、英語版は、一九七四年に出版された。彼は、痛みの問題をキリストの二性質と関連させつつ、三位一体論的な用語で表現している。しかし、彼の関心はそこで止まらずに心理的、また政治的解放にまで展開をしている。北森の神の痛みの神学の再評価としては、フランクフルトの若いドイツ人組織神学者ベッティナ・オピツの『北森嘉蔵の神の痛みの神学——その分析と解説』（一九八〇）にも見る事が出来る、著者よみ致す。

等北森の文化的背景を含む日本学的な見解も加えており興味深い。この様に、痛みのキリスト論的な解釈は、聖書神学者、また組織神学者を巻きこんで、痛みと苦難に関する今日の神学的関心の中心を占めていると言える。

今日、痛みの問題を扱う第三の極立った方法としては学際的なアプローチが上げられる。この動きは、過去数十年間に社会的な注目を集めている極めて若い動きである。多くの教団や神学教育機関、研究の中で、英国のケンブリッジ大学は、この領域に一貫した関心を示している。一九七〇年よりほぼ五年毎に、痛みや苦難に関する出版物を出してきたが、一九七六年、クイーンズ・カレッジの神学校におけるブライアン・ヘッベルスホワイトの『悪・苦難・そして宗教』は学際的な働きである。彼は、痛みの問題にアプローチするに際し、インド宗教（仏教）、ゾロアスター教、ユダヤ教、イスラム教、そしてキリスト教等の痛み理解を述べる。明確な比較宗教学及び、宗教哲学的方法に基づくものである。北米に於ては、マイケル・J・テイラーがこの領域の学際的なアプローチの必要を説く代表者である。「従来の苦難や死に対する解釈の不適切さ」を鋭く指摘し、「徹底して」「協同的な」洞察が必須であると述べる。それは、「現代の心理学・哲学・自然科学、そして、新しく活力を吹き込まれた神学の凡てを含むものでなければならぬ」とする。牧会神学の分野における多くの著作の中でめだっているのは、ジョセフ・H・フィッチャーが神学と医学の学際的なアプローチについて、実際的な方向を打出している。この様な学際的なアプローチを提唱する者のグループにジュネーブのクリスチャン精神科医ポール・トゥルニエを入れてよいであろう。彼の最近の著作は『創造的苦難』である。古典的神義論的アプローチは痛みの分野においてなお一定の位置を占めているが、今日の全般的な動行ではこの学際的アプローチが主流の観を呈す。

医学的には、戦後は特に心身症的なCIBP（慢性良性の手に負えない痛み）、及び癌性痛の時代と言える。麻酔学等の著しい発達によって二次大戦までに急性痛の克服がなされ、今日は増加しつつける癌患者の痛みが中心課題の

一つとなっている。¹⁹ 癌性痛は精神的、霊的、心理的、肉体的そして社会的なすべての面を含む総合的な痛みであり、医学的にも学際的なアプローチを必要としており、特にターミナルケア等を場として実践され始めている。

以上のように戦後にみる最近の痛みへの神学的アプローチは、痛みの社会的次元への覚醒、神と人・神と神御自身の関係が交差するキリスト論的解釈への活発な注目、医学における痛み学の興隆発達等と軌を一にした学際的なアプローチにその趨勢を見ることができるといえる。

二 痛みの痛み学 (Algiology) 的分析

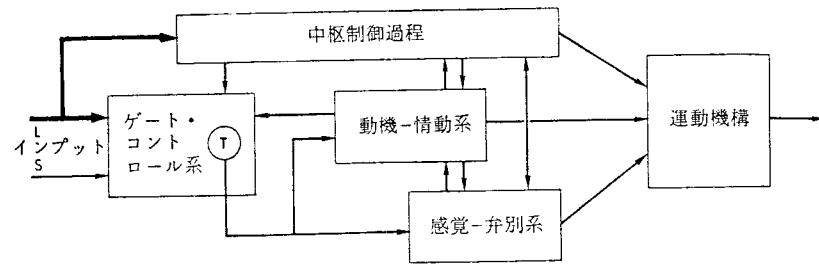
痛みとは何かの問は、神学、哲学に始まり、解剖学、生理学、化学、薬学と多分野から先人たちにより研究され、現代では神経生理学を始め、心理学、精神医学、外・内科学、麻酔学、社会学、神学など広範な分野に及ぶ、医学を中心とした痛み学 (Algiology) を形成している。医学は痛みの患者が問う「どのようにして？」に努力を集中してきた。この解剖生理学の流れは長年古代ギリシアからアリストテレスに至る感覚心臓論に支配されていたが、宗教改革及びルネッサンス以後神経解剖生理学が著しく研究され今日に至っている。一方神学は主に痛む者の悩む「なぜ？」の間に解明の努力を集中して来たわけだが、二度の大戦、飢餓、社会的不正義等々、痛みに満ちた世界の現出を許容してしまっている現状を見るなら、古典的神義論の弁証論的思弁に時を空費してきたのではなからうかと問わざるを得ない。ここに痛みの「なぜ？」だけでなく「いかにして？」に聞く必要があると思うのである。

痛みの定義に関する最近の痛み学の傾向は、近年まで一般的に痛みは「感覚」であるという、身体に組織損傷を前

学会 (International Association for Study of Pain) の定義 (一九七九) は、「痛みとは不快な感覚的体験であるとともに感情的体験である。そして実際の、または可能性としての組織損傷と関連しているか、あるいはそのような損傷の言葉を用いて表現される (心理的な) ものである」と、痛みの心理的機序をますます重視する傾向を明らかにしている。この痛み学の成果をふまえ、人間が超越的側面を有す宗教的存在でもあることを考慮し、筆者らは、「痛みとは心理的、精神的、宗教的、身体的、社会的な人間存在のすべての領域に及ぶ全人格的な不快の体験である」と定義している。臨床の場においては「痛みとは現にそれを体験している人が表現するとおりのものである」という国際的に受け入れられている実践的定義は、痛みのコミュニケーションに有効である。

右の定義にもとづけば、癌末期患者の持つ痛みは痛みの典型の一つである。癌による神経の圧迫や浸潤により侵害受容が生じ、この局所の痛み刺激が神経の伝道路を通じて脊髄及脳に伝達され痛みの感覚を生じる。これが生理的機序である。だが患者が実際に体験している痛みはこれ以上のものである。R・チャップマンは癌性痛患者の心理的精神的また社会的苦痛をまとめているが (図一)、²⁰ 中心的要因に不安、怒り、そして抑うつがあるとし、その諸要素は図中に記されたごとく種々である。しかし特に末期において重要であるのは痛みの宗教的要因、すなわち罪責感、死後の審判への予感、そして死そのものの恐怖等が存在していることである。

以上のすべてが患者に加わり、痛みの閾値を下げ、痛みが増幅され、総合的・全人格的苦痛となって結果的には大きな痛み行動となるのである。末期癌性痛の特徴は、従って、第一にいつ終るか予測できないこと、第二に次第に減弱するよりも増悪することが多い、第三に分娩痛のような積極的な痛みの意味が発見できない、第四に、患者の全注意力を奪い残りの日々を有意義に過ごすことが困難になる、そして第五に悪循環 (痛み↓不安・抑うつ・怒り↓意味のなさ↓不眠↓痛みの増悪) を生ずる、の五点に要約される。このような痛みの中に生きる者の世界は、一般に、意味



図Ⅱ 痛みの中枢制御に関する概念図 (Melzack & Casey) :「痛みの臨床」
中島美知子、看護学雑誌48-11、医学書院より

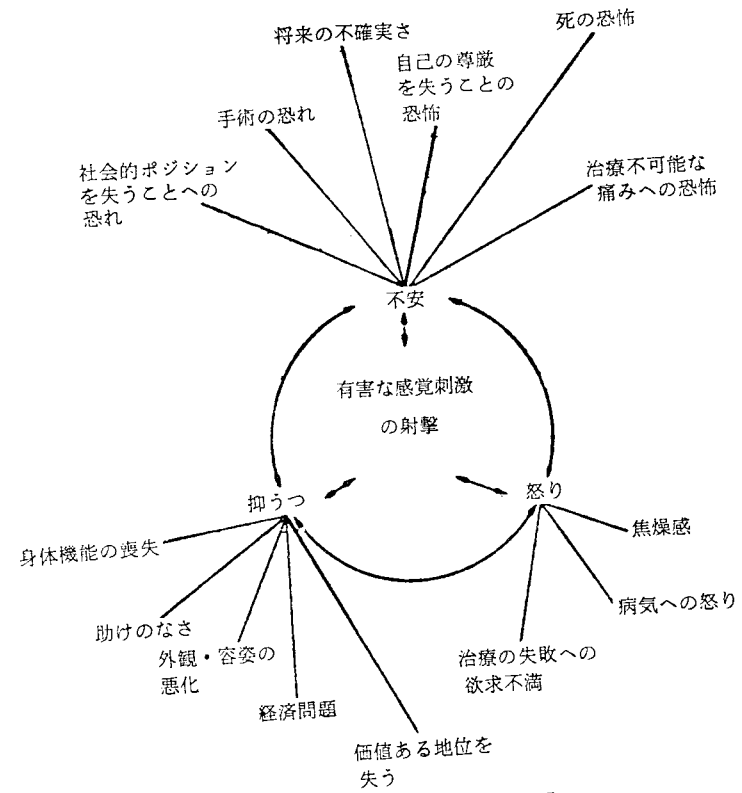


図1：末期癌性痛の精神的要因

明を与え、神学的源泉の適合性をも立証しているのがメルザックとウォールによるゲートコントロール理論（一九六五年・カナダ）と痛みの下行性抑制系の存在である（図Ⅱ参照）。この理論の発表以来痛みの研究は隔世的に進歩をとげたと言われるが、概要は次のようである。すなわち脊髄後角の膠様質に痛みの神経インパルスの伝達を増減するゲート（門の働きをするもの）が存在する。痛みの受容器からの入力、末梢神経から中枢神経へ伝達され、脳で痛みの認知や反応が起こる前に、痛みの伝達はこのゲートで調節的影響を受け増減するのである。この増減の程度は、末梢より入る太い神経線維と細い神経線維の相対的活動、および脳からの下行性抑制系の影響によって決定される。この細い神経線維が興奮するとゲートは閉き痛みは伝達するが、逆に太い神経線維が興奮するとゲートは閉じ痛みの伝達は抑制される。手を置く、なでる、さするなどの触圧はこの太い神経線維を刺激、興奮させ、痛みを減ずるのである。

しかし更にダイナミックであるのは、大脳中枢から下行する神経インパルス、下行性抑制系の機能である。この系を通し、言葉による暗示、痛みの積極的意味づけ、助言、過去の経験、注意を他にそらすこと、文化因子などの認知過程や他の精神活動などのより高位の大脳活動が、このゲートを閉じ、痛みを減少させるように働くのである。臨床応用としてメルザックはマッサージや経皮的電気刺激、progressive relaxation 等を含む心理学的治療法をあげているが、この理論はまた宗教的霊

のなさ、希望のなさ、そして助けのなさであると考えられる。V・フランクフルはアウシュヴィッツを体験したユダヤ人精神科医だが、一九八二年ロサンゼルスでの講演で「苦痛―意味―絶望」と述べている。痛みの「いかにして？」を幾千年来問いつづけて来た医学は、これをほぼ解明するに至った現代、痛みの「なぜ？」の解決が必須であることに直面し、神学など他の諸科学分野に学際的な協力を求めているのである。

痛みの神学的意味の発見、義認、聖化による罪責の解決、信仰による平安、按手による祈り、賛美、礼拝、神と人々とのキリストにある新しい愛の連帯、復活の希望等、神学的リソースが全人格的な痛みの改善に有効であることは体験されているが、よまかい。この大変興味深い問題に理論的説

的ケアにも応用力を持つものである。痛むところに手を置く祈り、罪責、不安、抑うつ、怒り等の信仰による克服と全き平安と希望そして確固とした痛みの意味等の神学的リソースは、この理論によれば痛む者への学際的かつ全人格的アプローチの一環としてすぐれた力を持つものであり、積極的な研究と適用が望まれる。^⑤

以上痛みの定義においてその際立った全人格的特質、痛みの典型である末期癌性痛の特徴において、痛みの意味の確立の決定的な必要性、そしてゲートコントロール説によってそのような宗教的神学的源泉の適合性が神経生理学的な立証と支持を有することが明らかになった。

三 痛みの聖書的・神学的解釈

痛みを示す主な聖書的用語には、旧約では *ka'b*, *habal*, *hul* があり、七十人訳では *πῶλος* が主な訳語である。これらの語の旧約における使用のほは六十五パーセントはイザヤ書、エレミヤ書そして詩篇に集中し、B. D. B. G. によれば *ka'b* (カブ) は「痛みの中にある」「精神的な痛みの」を意味し(ヨブ十四・22、箴言十四・13、詩篇六九・30、他)、*habal* (名詞 *hebel*) は「陣痛・出産の痛み」「痛み」「劇痛、(刺すような心の) 悲痛」そして「(死別などの) 悲嘆」を意味する。^⑥ これら四つの意味の内、支配的に使用頻度が高いのが「陣痛・出産の痛み」である。文脈の中では以上の大多数はイスラエルおよび異邦人への神の審判にかかわり、共同的、國家的そして全世界的範囲に適用されている(二十六回以上)。他の文脈は「死の恐怖」と関連し、個人に適用される。エレミヤ四・19では *hul* が「(心身の) 激上」。他の文脈ではこの死の恐怖が「罪」と関連し、個人に適用される。エレミヤ四・19では *hul* が「(心身の) 激上」。

的・共同体的審判を意味し、直截な肉体的比喩を伴うが、支配的であるのは「産みの苦しみ」のモチーフである。これから戦争、死の恐怖、精神的苦痛等が広く痛み概念を形成する主な要因として派生している。

この旧約的な産みの苦しみモチーフによって要約される痛みの思想は、パウロにおいて最も明確な神学的連続性の一つを窺察できる。七十人訳が創世記三・16の罪への審判としての婦人の産みの痛みに適用した *seviv* を、ガラテヤのキリスト者共同体の新生のための使徒の痛みとして(ガラテヤ四・19)、また *seviv* の刑罰的要素を終末論的に展開し、陣痛の急激性を不信者の滅びの状態で適用している(1テサロニケ五・3)。この「産みの苦しみ」の広範な積極面をパウロは *seviv* によって示す。「既に」と「いまだ」の間にあるキリスト者の緊張と闘い、それゆえの悲嘆や苦難は最終的勝利へと転換されるであろう(ローマ八・18)。このような痛みは、悔い改めや救いをもたらすといった積極面を持つ(IIコリント二・4)。

旧約において支配的な刑罰的要素の陰に見えかくれていた産みの痛みの積極面、つまり救済的側面を、パウロよりも直截に提示したのはヨハネである。ヨハネによればイエスは産みの苦しみの思想を、自己の十字架刑の死とそれに連帯する使徒たちの共同的悲嘆と痛みと、ラディカルな適用をしている(ヨハネ十六・21-22)。このイエスの、産みの苦しみの思想の再解釈と、十字架の連体的痛みへの適用は注目に値する。というのもこれを転換点として、新約の痛みの思想に新しい地平を開いたからである。使徒とその弟子たちは七十人訳で支配的だった審判と罪の痛みの *seviv* を退け、*trigzo* (不定詞 *trigzo*) を、排他的に、キリストの十字架の苦しみと、キリストに連帯する教会のキリストゆえの痛み体験にのみ適用し、痛みの質と次元を他と区別し、引き上げている。主として「(刑罰を) 体験する、こうむる」を意味する *trigzo* がイエスに適用される際には率直に「死ぬ」を意味する(ルカ二二・15、二四・26、46、使徒一・3、三・18、十七・3)。だがこのような痛みは、「力を帯びて戦う」「男らしく格闘する」

がための痛みであって、消極的敗北ではない。^⑨ ペテロがこれを個人的に適用（迫害等）するのに対し（Iペテロ二・19以下、他）、パウロは共同体的教会論的に適用する（コロサイ二・24）。

以上の聖書の痛みの思想、特に旧新約に一貫する産みの苦しみの思想が示唆する、痛みの神学的意味の第一は、審判と救済としての痛みである。死をその包括的表出とする痛みは、罪の直接的結果であってそれ以外でないというのはルターの主張であるばかりでなく、聖書の断固とした主張である。「わたしは、あなたのみごもりの苦しみを大いに増す。あなたは苦しんで子を産まなければならない」（創世記三・16）という罪の結果としての痛みの解釈の伝統は、男の労働と死の痛みと不可分離に、伝道者があますところなく展開するところである。骨の折れる労働としての人生観はまた痛み支配されている。「その一生は悲しみ（陣痛）であり、その仕事には悩み（悲嘆）があり、その心は夜も休まらない」（二・23）。産みの苦しみという、この生理学的な比喻を最大限駆使して神の審判を預言したエレミヤは、国家的審判を女の産みの苦しみの叫びに聞いた。^⑩「まことに、わたしは、産みの苦しみをする女のような声、初子を産む女のようなうめき、シオンの娘の声を聞いた。彼女はあえぎ、手を述べて言う。『ああ。私は殺す者たちのために疲れ果てた。』（四・31）如何なる痛みの体験も必ずいくらかの死の恐れとかかわっている臨床的事実は、この罪の結果としての審判の要素をのぞいて他にない。

しかし産みの苦しみの思想は、「アダムとイエス」という救済の展開に関する伝統的見解に対して新しい光を投げかける。すなわち「エバとイエス」という贖罪論的対比が、審判としての痛み、痛みとしての審判の内に既に蔵されていたことによるのである。私はここで女性の解放の神学を標榜する意図を持たない。しかし、審判の背後に常に光っている神の救済の意図と熱情、神のあわれみと恵み深さ、根底的に善であられることが、産みの痛みのモチーフによって、むしろ鮮かにされることを強調したいのである。^⑪ アダムとイエスの関係を一つの軸として救済論を展開した

パウロも、論として命題化してしまうことによって見失われがちな、審判を通してしかありえない罪人の義認と新生、聖化と信仰者共同体の確立に注ぐ神の、イエスの、そして使徒の熱情を伝達するためには、産みの苦しみの思想に訴える必要があったのだと考えられる。またイエスが十字架に渡される夜、その比喩的教説の最後をしめくくるのに、弟子たちとそして全人類と連帯して負うべき贖罪の痛みを説くために、産みの痛みの思想を再解釈・援用されたことは暗示的である。イエスのたえも奇跡もある意味で弟子たちの存在の外のことであった。しかし、たとえば話す時がおわり（ヨハネ十六・25）、イエスにとってもやがて弟子たちにとっても、たとえを媒介としない、また、たとえそのものでもない十字架という生理学的全人格的な自己投入を実践する時が来ていたのである。しかもそれはエバの産みの痛みで代表された審判と悲嘆が、全人類にとって産みの喜びに比較される救済と歓喜に変わる転換点を画すものであった。産みの痛みの思想によって示唆されるエバとイエスという贖罪論的対比は、聖書が婦人の陣痛・分娩痛に代表させる人間のあらゆる苦痛と悲嘆の体験——それは死の痛みに極まる——を、審判とのろいの痛み（*habat z'vot*、そして *aviv*）から救いと祝福の痛み（*niv'vot*）へと解放したのである。それゆえパウロは、キリスト論的解釈をふまえつつも、女は「子を産むことによって救われる」とすら断定する（Iテモテ二・5、6、15）。

痛みの神学的特質の第二はその個人的また共同体的特質である。エレミヤはユダ王国の末期を生きた預言者として、神の審判の痛みを個人としてまた共同体として体験している。自らの愛する民を審かねばならない神の痛みと（三十一・20）、それを宣言しつつも、同時に審かれつつある民の一員として連帯した、共同体の痛みを同時に負っている。神と民との諸関係が宗教、道徳、社会の全般にわたって分断されてゆくのを耐え、政治、経済そして軍事の全面で国家共同体が崩壊し、統合性を失い、国家としての自己同一性を喪失してゆく痛みを通った。国家共同体が末期症状を呈し幾層にも決裂し、破綻し、解体してゆく痛みを自己の臓腑の痛みとなし得るのは、そのような方向に対

して逆の意図と信仰を個人が有す時のみである。D・ボン・ヘッファーにとっては、母国ドイツひいては西欧世界共同体が神の義認と刷新を受くべき対象であった。「諸国家にとって傷のいやし、秩序と正義と平和の回復は、その罪責の治癒をおいて他にない」のだが、このような「西欧世界の刷新の基礎は教会の神的な刷新以外にない」²⁾。そして教会の刷新とは真にイエス・キリストとのコミュニケーションを生きる「新しい人間」たちによって形成されるという、強いキリスト中心の共同体的な自己の同定が、破綻してゆく教会と国家の痛みを自らを連帯させたと言えよう。一方に人間の痛みの体験を個人的にまた私的に局限して足れりとする個人主義的な立場があるが、そのような痛みは *habel* や *habe* を脱していない。しかし *haben* は常に、それがたとえ教会の外の共同体に起因するものであれ、教会内の個人や家族に体験されるものであれ、個人のものであると同時に必ず教会共同体のものであり、またそうせずにはおかない。教会の構成員のすべてが「私は、あなたがたのために受ける苦しみを喜びとしています。そしてキリストのからだのために、私の身をもって、キリストの苦しみの欠けたところを満たしているのです」(コロサイ・24)とパウロとともに告白し得るとき、聖礼典的なリアリティーと質とをもって、キリストの痛みを共同体的にわかち合うのである。またその痛みを媒介及び機会とし、「生きたそなえもの」³⁾としての共同体の成就を見、キリストのからだの真の一員である証左を見るのである。

しかし痛みは際限のないものではない。神は痛みに限界を与え、また限界以上の展望を与えておられる。痛みの終末論的性格と言えよう「私たちがキリストと栄光とともに受けるために苦難をともししているなら、私たちは神の相続人であり、キリストとの共同相続人であります。今の時のいろいろの苦しみは、将来私たちに啓示されようという栄光に比べれば、取るに足りないものと私は考えます」(ローマ八・17、18)、というパウロの信仰告白は、その

く増悪してゆくが無意味だというのではなく、キリストにある痛みは、喜びの希望に支えられた痛みなのである。被造物全体が今に至るまで、ともにうめきともに産みの苦しみをしている痛みであり、全宇宙と共に、神の子供たちの栄光の自由という希望を共有する痛みなのである(ローマ八・21、22)。痛みにおいて自己を超越された神が、今ここで痛む者と共に痛み、痛み抜かれるであろうという痛みなのである。

実にキリスト者の神は痛みを知りたもう神である。神は痛みと死において自己を顕わされた神、痛みの只中で護り、共に痛むたもう神である。痛みとは人間が患うのに先立って神が痛まれた、神の産みの痛みには他ならない。実に「御子の犠牲の絶対的必要性は神御自身の内に基礎づけられていた」のであり、「十字架は、神格の内部における行動の反映であり、世の救いについて問われるのは、世に対する神と神の関係」なのである。人間の痛みに先行する神の痛みは、まず、伝統的な神・人イエスの死において神が痛まれた痛みに見ることが出来る。神が僕となられた、しかも「罪の肉の様で」(ローマ八・3)人間の墮落の本性の極限に至るまで人となられたその受肉における痛みがある。「彼は私たちの病いを負い、私たちの痛みをになった」(イザヤ五三・4)人間の罪と罪ゆえの破れと統合性の欠如を、自己の自己からの破綻に至るまで担われたのである。肉体を裂かれ霊を父にゆだねた時、宇宙における自らの場所を放棄された。またその痛みは彼の共同体的存在の破産でもあった。弟子集団、イスラエル国民、ローマ帝国のすべてから「のけ者」にされた(イザヤ五三・3)。「エルサレム共同体の外、門の外で」死なれ、罪人とともに葬られた痛みでもある。

しかしキリストの痛みはその神性を除外した人性の痛み及びその両者の関係といった視点だけでとらえるべきものではなく、J・モルトマンが言うごとくイエスの子としての全存在、全人格の出来事としてむしろ、三位一体論的視点から理解されるべき痛みなのである。「彼を砕いて、痛めることは主のみことろであった」(イザヤ五三・10)。父

が子を砕き、痛み、子が父に痛め砕かれるという、絶望的な関係の破綻——しかも完全な愛のコミュニケーションを当然の標準とする至高の交わりの破綻であった。イエスの人格の全局面での関係性の断絶は、最後にそれを支えているはずの父との交わりの喪失を極限としている。父の臨在を求めて仰いだ頭上には驚愕すべき虚無の深淵があるのみ、「わが神、わが神。どうしてわたしをお見捨てになったのですか」(マタイ二十七・46)の叫びは、完全であるべき神が自らを腐敗可能性に引き渡された叫びでもある。ヘブル書はこの三位一体的神格の贖罪的破綻の痛みを、聖霊の参与によって完全なものとしている(九・14)。E・ユングはこれを、存在論的に「in nihilum ex-sistere 神の無への参入とし、神(有)と無とを対置して哲学的な説明をこころみるが無理がある。北森はむしろ本質論的に「神の痛みこそ神の『本質』である」とし、この「神の痛みの人格化がイエス・キリストである」と伝統的な本質論の範疇に神の痛みを帰結しているが、同じルター派の伝統に立つJ・モルトマンは関係論的にとらえて、本質論的アプローチが陥りがちな内在的また経りんの三位一体論の二分法や、哲学的接近の唯一神論、無神論への危険性を避け、むしろ信仰によって理解すべきこととしている。このように関係論的に信仰によってとらえる神の痛みは父が子を砕き、棄て、聖霊がそれを介助するとき、三位一体の神の存在それ自身の完全さを見捨て、放棄するという、神の不完全さにおける愛の犠牲に頂点を置くのである。

神の不完全さという痛みは、しかし、変換的な痛みである。破綻した存在である人間に、個人的・共同体的統合性と生命を回復せしめ、イエスとともに神を父と呼ばしめる痛みである。主イエスが十字架に適用した、神の産みの痛みである。「彼は、自分のいのちの、激しい苦しみのもとを見て、満足する」(イザヤ五三・11)と主の僕の歌はその強調点を「病」「痛み」(4節)「打ち傷」(5節)から、満足すべき結果へと移行している(四十二・1-9、14、五九・1-7参照)。「子を産まない不妊の女よ。喜び歌え。産みの苦しみを知らない女よ。喜びの歌声をあげて叫べ。」

それはなぜか。「夫に捨てられた女の子どもは、夫のある女の子どもよりも多いからだ」(五十四・1)。「ホワイトヘッドの良く知られた言葉『われらの偉大な友人、良き理解者である、共に痛んで下さる方』は確かに神に関して真実だが、神はそこでとどまってしまう方ではない。痛みを変換(transform)される方である。十字架はそれで終わりではなく復活へと導くものであるから」とのJ・マッカーリーの言葉のごとく、イエスの復活の事実と信者の復活の希望こそ、神の産みの痛みを痛む者をして、審判から救済の痛み、断絶から個人的・共同体的生命の回復とその完成のための痛みへと、痛みの質的変換を体験せしめる基礎である。

四 末期癌性痛患者への学際的適用症例

患者は山本ヤエ(仮名)、六十五歳の主婦で、罪責感と灼熱痛が一体となった症例である。甲状腺癌の末期で脊髄転移により下半身に一日中じりじりと焼けただれ食いちぎられるような痛み(灼熱痛)を訴える。薬物療法として最初はブロンプトンカクテル(経口的塩酸モルヒネ)の定時投与がされたが嘔気・嘔吐のため中止。塩酸モルヒネを一回2mgから4mgまで漸増しつつ、八時間毎の定時皮下注射与をすることにより、痛みは自覚的には50%から20%に軽減した。以下は会話記録の一部である(一九八四年三月二十四日、ホスピスの個室で、Nは主治医の中島美知子、Yは患者を示す)。

N₁ ヤエさんの痛み、ひと言で言うとは何かしら。Y₁ 罰につながると考えるさ。寝てからずーっと……この五年間。N₂ どうして。Y₂ (沈黙)……早く死ねばよいと思う。楽になるさ。N₃ そうねえ……イエス様のところには痛みもない……。でも、そんなに痛いの。Y₃ 注射を打ってからは、そういう感じは少ないよ。N₄ 二週間前に洗礼を受け

られて、痛みに何か変わったことがあるかしら。Y₄痛みが来たな、と思うと、この「いづくしみ深き」を見ると安らげる。変わった、よかったと思うさ。N₅それはよかったですね。それでも、やはり罰せられていると感じるのですか。Y₅はい。私は親不孝したさ。長男の嫁なのに、姑と合わなくて、別れて過した。そのバチかなと思う。姑がいま私を罰していると思うさ……(涙ぐむ)。もう少しがまんをしたほうがよかったかね。あっさり離婚した方がよかったかねえ。昔は今と違って、長男はみな親と一緒に住んだものさ。馬のように働いて、無理もしたかねえと思うさ(泣く)。N₆……姑さんは、もうなくなられたんでしょう。Y₆はい、二十年前に亡くなりました。

彼女の話によると、姑は大変厳しい人で、亡夫の一人目の妻は死亡、後妻の二人は姑と合わなくて離婚。彼女は四人目の妻であり、四人の子供もできたので、戦前としては異例だったが長男夫妻が両親と別居した。祖先崇拜の宗教的背景の強い日本文化の中では、入信間もないことでもあり、二十年前に死んだ姑が今彼女を罰していると考えられるものがあった。彼女は親不孝をしたという罪責感と良心の呵責に過去五年以上も苦しみ、それが灼熱痛と一体となり、増悪させており、宗教的ケアを必要としていた。痛みの世界の深さを、垣間見る思いがした。

N₇ヤエさん、既に死んだ人は、いま生きているあなたに何をする力もないのよ。ヤエさんは、イエス様のみ手の中に今はあるのよ。死んだ人の力からは、もう完全に解放されているのよ。Y₇そうかねえ……。そうだいいさ——(涙ぐむ)。N₈聖書を読みましょうね。Y₈はい。

金持ちとラザロについてのイエスの教説(ルカ十六・19—31)を読む。死者と生者の交流は否定されていることも教えているこの記事に、じっと耳をすませて聴き入っている。

N₉もし姑さんに対して具体的な罪を感じるとしたら、それはイエス様に告白しましょう。そうすれば、全部お赦しくださって、すべての不義からきよめて下さると、聖書に書いてありますよ。そうしたいですか。Y₉はい、したい

です。N₁₀お祈りしましょうか。Y₁₀お願いします。N₁₁ヤエさんは、姑さんを憎んだり、腹を立てたりしたことがありますか。Y₁₁はい、あります。N₁₂・Y₁₂天のお父様、姑に対する私の罪を赦してください。(中略)腹をたてたり、憎んだりした罪をきよめてください。(中略)イエス様によって祈ります。アーメン。N₁₃ヤエさんの姑さんに対する罪は全部きよめられましたよ。姑さんは、ヤエさんに何の力もありませんよ。イエス様のみ手の中で安心してくださいね。Y₁₃楽になったさ(涙ぐんで)。

その後、ヤエさんは大きく変化した。痛みはごく軽度となり(10%)、鎮痛剤の必要量も大幅に減少した。それまで塩酸モルヒネ4mg一日三回で鼓腸が見られたので離脱し、塩酸ブプレノルフィン0.1mgを一日四回定時投与していたが、次第に二回で十分となった。嘔気もなく食欲も増してきた。表情は明るくなり、夜勤の看護婦に「がんばってくださいね」と励ます姿が見られた。回診時、両手で私たちの手を強く握りしめ「日ごとによくなっているさ」と言う。ボランティアの訪問を喜び、「今までは死にたい、死にたいと思っていたが、今は生きていることが感謝です。先生にも、早く死にたいから点滴しないでくれとか、一発で死ねる注射を打ってほしいと口走っていたが、そんなことと言って悪かったと思っています」と語った。

患者は鋭く、極めて自覚的に自己の灼熱痛の審判的要素を洞察している(Y₁、Y₅)。神学的背景のないこと、また祖先崇拜という宗教的文化的背景のゆえに、それが死亡した姑による罰であるとの教理的混乱があるが(Y₅)、痛みの審判的要素に、それが自己の罪責のゆえであるという、正確な宗教的解釈をも与えている(Y₅)。患者は入院間もなく主治医との対話を通してイエス・キリストを信じ、病床洗礼を受け、基本的には審判の痛みを救済の痛みに変換されるキリストの恵みにあずかっていたのであるが(N₉)、これが更に個別的に学際的な臨床教会的な脈絡と技術で適用され、積極的な結果を得ている。注目されるのは五年以上患った広範な末期癌性痛が塩酸モルヒネの使用なくし

てコントロールされていること、また、身体的にも一時的だが全般的好調が得られ、周囲にも愛の配慮を与えるようになった。審判から救済への、痛みの質的宗教的変換によって、痛み↓不安・抑うつ・怒り↓意味のなさ↓不眠↓痛みの増悪という悪循環が断ち切れ、患者は助けと希望を見出すに至り、より高いキリストと教会との共同体的痛みの意味を発見する基礎が形成されつつあると言えよう。

結 論

以上、本論文では第一に痛みの現代的理解を概観し、痛みの社会的次元への覚醒、キリスト論的理解への新しい注目、そして腫瘍学・痛み学の著しい発展と軌を一にした学際的アプローチの興隆を見た。この学際的な線に沿って第二に医学的な痛みの主義、特質、そして神経生理学的機序を見た。痛みの「いかに」を問うてきた医学はその発展の最先端で痛みの「なぜ」と直面し、神学的解釈と資源を必要としており、同時に神学への挑戦となっていることが明らかになった。また痛みの「いかに」に聞くことによって神学的解釈にも光を与えられた。第三に旧・新約聖書に一貫する「産みの痛みの思想」に注目し、これを視座として、痛みは審判であるとともに救いであること、個人的であるとともに共同体的体験であること、またその終末論的特質と広がり考察した。しかし痛みがすぐれて神学的体験であることは、本質において、「神の産みの痛み」にその最も深い基礎を置くことを三位一体論的視点より関係論的に論考した。第四にこの神学的な痛みの解釈を個別的な末期癌性痛患者に、学際的・臨床牧会的コンテキストで適用した症例を、審判としての痛みから救いとしての痛みへの変換に限って一例だけ紹介し、その実践的有効性の立証と提案とした。古典的な受動的弁証論的な神義論の枠組を固守しては、現代の末期癌性痛に代表される広範な人間

の痛み体験の潮汐に、教会もその神学も有効な適合性を保持し得ない。しかし哲学の次元でもなく道德の次元でもなく、なぜ神学的接近が、死に極限され、生の全領域を貫いている深遠な痛みの問題に普遍的かつ実践的な力を持つと私たちが主張するかといえば、それはとりもなおさず私たちの神が痛みにおいて自己の超越性を示される神であるからに他ならない。「神の超越性は歴史の只中で神自らの人間とともにする連帯行動を通じてなされる神の啓示に他ならない。神はこの啓示を、人間の歴史に人間性を通して参与されるという形でなされた。それはイスラエルによって準備され、イエス・キリストによって完全に、最終的になされた」とすれば、神の超越は十字架に頂点を置く、神の人間との関係的の痛みを通してより他あり得ない。しかもこの神の人間との連帯の痛みはキリストの復活のゆえにその充実な意味で「神の産みの痛み」でありそれは転換的な痛みなのである。Holtz から Hülshof への痛みなのである。これによって人間はこの神の産みの痛みに連帯的にあずかり得るという至高の可能性を開かれ招かれているのである。人間の一切の痛みは、それゆえすぐれて神学的体験となり得るのであり、今日的には真に共同体的聖礼典的体験へと変換され得るのである。従って人間の痛み体験は神の全能と善と愛とを否定する機会とはなり得ない。神が産みの痛みにおいて超越されたとき、その神の不完全性の痛み、むしろ神の愛と善と力とは完全に啓示されたのである。教会は、自らがこの神の産みの痛みと連帯し、痛みの中にある世界を、この神の産みの痛みとの共同体的連帯に招いてゆかなければならない。

- ① 本論文は、一九八五年五月二〇日、神戸で開催された日本福音主義神学会西部部会で発表されたものの一部に加筆したものである。
- ② 現代米国の代表的プロセス神学者であるD・グリフィンが、*God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Westminster, Philadelphia, 1976によって伝統的な神義論の三段論法の論理を更に八つの小前提に分割し、その再検討によって解決をはかろうとする。所謂神の全能性を「崇拝し得る属性としての力」と区別し、後者を取ることにによって、神は依然として礼拝の対象たり得るが全能性は制限されたものとする。pp. 261-272.
- ③ Erickson, Millard J., *Christian Theology*, vol. 1, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1983. 著者は第十九章全体を用いて論述するが、伝統的神義論の論理的枠組に立って、悪を一般化せず、個別の四グループに諸悪を分類し、各々に弁証をする(pp. 423-432)ことにより、神の全能性、善性、悪の存在の間の緊張関係を改善しようとする(p. 423)。しかし「この問題に關して最終的な形で解決を与えられなくては、過度に憂鬱消沈すべきではない」と結論する(p. 414)。
- ④ 本論文は英訳の第五版 Kitamori, Kazoh, *Theology of The Pain of God*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1965を用いている。
- ⑤ *Ibid.*, p. 120.
- ⑥ 例えば、その社会学的な関心は既に最初の著作 *The Communion of Saints* に示されているが、その端的な表現は、"The person in his concrete life, wholeness and uniqueness, is willed by God as the ultimate unity. Social relations must therefore be understood as built up interpersonally upon the uniqueness and separateness of persons.... The basic social category is the I-Thou relation." (見るべき部分) 英訳版、Harper & Row Publishers, Evanston, 1960, pp. 36-37.
- ⑦ Henry, Carl F. H., *God, Revelation and Authority*, vol. IV, Word Books, Waco, Texas, 1979, pp. 543-544.
- ⑧ *Ibid.*, p. 542.

- ⑨ Bonhoeffer, Dietrich, *The Cost of Discipleship*, Macmillan Publishing Co., New York, 1961, pp. 273, 274.
- ⑩ Williams, Sam K., *Jesus' Death as Saving Event: The Background and Origin of A Concept*, Harvard Dissertation in Religion 2, Scholars Press for Harvard Theological Review, Missoula, Montana, 1975.
- ⑪ Gerstenberger, Erhard S. and Schrage, Wolfgang, *Suffering*, Abingdon, Nashville, 1977.
- ⑫ Krause, Bernhard, *Leiden Gottes-Leiden des Menschen: Eine Untersuchung zur kirchlichen Dogmatik* Karl Barth's, Kalwer Verlag, Stuttgart, 1980.
- ⑬ Moltmann, Jürgen, *Der gekreuzigte Gott*, Christian Kaiser Verlag, Munich, 1973.
- ⑭ Oguro-Opitz, Bettina, *Analysé und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori*, Peter D. Lang, Frankfurt, 1980.
- ⑮ Hebblethwaite, Brian, *Evil, Suffering and Religion*, Hawthorn Books, New York, 1976. これは先立って一九七〇年に、Bowker, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge Univ. Press が出版されており(邦訳は藤本平也監訳『苦難の意味——世界の諸宗教における——』(教文館、一九八二年)がある)、英国の比較宗教学的な伝統に立つが、キリスト教の章に関してボウカーは、実際には、新約聖書と歴史的な展開に關して資料を限定して多く引用しており、道徳的模範としてのイエスの苦難と彼の模倣としての痛みの理解にのみ着目する。ケブルスホワイターは、宗教哲學的考察に、キリスト教有神論の立場から重点を置き、よりキリスト教神学的な線に沿っており、思想性が高い。「学際的」として、しかし、一般人間科學の諸分野や、世界の諸宗教の無制限な集合を意味するものではない。むしろキリスト教神学的な人間觀をより神の啓示によるような人間の全体を対象とするという共通の前提に立つものさ意味する。専門家の單なる集合に、何ら有機的な一致を保證するものではない。
- ⑯ Taylor, Michael J. ed., *The Ministry of Suffering and Death*, Alba House, New York, 1973, pp. 10-11.
- ⑰ Fichter, Joseph H., *Religion and Pain*, Crossroad, New York, 1981.
- ⑱ Tournier, Paul, trans. by Edwin Hudson, *Creative Suffering*, SCM Press, London, 1982.
- ⑲ 中島美知子「痛みの臨床・現代の動き」『看護学雑誌』四八巻七号(医学書院、一九八四年)参照。
- ⑳ 同「痛みの臨床——痛みの考え方の歴史」前掲書四八巻五号、五六九頁。
- ㉑ Sternbach, R. A. 'Strategies and Tactics in the Treatment of Patients with Pain,' in *Pain and Suffering*, edited by B.

- 示唆的である。「原罪」と区別される「墮落した人間の性質」をキリストは負われ、かつそれに勝利されることにより、真にわれわれの代表たり得ると結論する。
- ④⑥ Kitamori, Kazoh, *Ibid.*, p. 8.
- ④⑦ Moltmann, Jürgen, op. cit., p. 245.
- ④⑧ Jungel, Eberhard, trans. by Dalliel Guder, *God as the Mystery of the World*. W. B. Eerdmans, Michigan, 1983, pp. 224, 225.
- ④⑨ Kitamori, Kazoh, op. cit., pp. 47, 167.
- ④⑩ Moltmann, Jürgen, op. cit., p. 246.
- ④⑪ Macquarrie, Jhon, *In Search of Humanity*. Crossroad, New York, 1983, p. 231.
- ④⑫ 中野美知子 Special Lecture: Medical Perspective in Cancer Pain Management for Ministry to the Dying and Bereaved. 1982, 1983, 1984, at Fuller Theological Seminary, Pasadena, California.
- ④⑬ Anderson, Ray S., *Historical Transcendence and the Reality of God*. W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1975, p. 189.
- (フラー神学校神学部哲学博士候補・グレンデールフリーメンジスト教会牧師)
- (オリブ山病院内科及びホスピス医師)