

病気の神学のために

— 義認と治癒 — ⁽¹⁾

江 口 再 起

目 次

I . 病気とは何か

1. 問い方の変更 — 「病気の原因」から「病気の意味」へ
2. 滝沢インマヌエル病気論
3. 病む力 — 病気の中でキリストが病む
4. 共苦の地平 — 人類を代表して病む
5. 永遠の相の下に

II . 「病気にして同時に健康」としての人間

6. メタファーとしての病気
7. 反対の相の下に
8. 病気にして同時に健康

III . 癒しとは何か

9. ケアの一生 — ルターとハイデッガー
10. ケアの中心性
11. 救いと癒し
 - a) 「神のケア性」と「人間のケア性」
 - b) 「宣義と成義」と「ケアとキュア」
 - c) 「信仰」と「自然治癒力」

I. 病気とは何か

1. 問い方の変更——「病気の原因」から「病気の意味」へ

なぜ病気があるのだろうか。ある時、イエスの弟子たちもそう問うた。

《さて、イエスは通りすがりに、生まれつき目の見えない人を見かけられた。弟子たちがイエスに尋ねた。「ラビ、この人が生まれつき目が見えないのは、だれが罪を犯したからですか。本人ですか。それとも両親ですか。」イエスはお答えになった。「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業^{わざ}がこの人に現れるためである。…」》(ヨハネ 9：1～3)。

弟子たちは、ここで「病気の原因」を問うている。だが、イエスの答えはちがった。イエスはこう答えている。「本人が罪を犯したからでも、両親が罪を犯したからでもない。神の業がこの人に現れるためである。」イエスは、ここで「病気の意味(目的)」を考えているのである。つまり、ここにはまず、病気についての問い方の変更がある。「病気の原因」でなく、「病気の意味」こそが問われているのである。そして、その「病気の意味」として、イエスは「神の業が現れるため」という。

イエスは、「神の業の現れ」としての病気について語る。では一体、「神の業の現れ」としての病気とは何だろうか。

2. 滝沢インマヌエル病気論

滝沢克己について考えてみたい。なぜなら滝沢は、その晩年、不思議な病気と治癒の体験をし、それを神学的に考察しているからである(『現代の医療と宗教——身心論をめぐって』)。本論考では、滝沢の病気についてのその考え方を仮に「滝沢インマヌエル病気論」と呼んでおこう。

さて、手短に事実経過を記せば、滝沢は1984年に亡くなっているが、その数年前(1979年)、突如、失明の危機に襲われた(「老人性黄斑部変性」)。治療法はあまり回復の見込みのない手術のみ。ところが偶然なことではあったが、彼は、岡田茂吉がおこした「世界救世教^{メシア}」の流れを組む「晴明教」の道場で、い

わゆる手かざし（「浄霊の業」）をうけ、手術をうけることなく、彼の目は治ったのである。なぜ治ったのであろうか。彼は、岡田茂吉の残した『御論文集』を精読しつつ、岡田の主張する「霊主体従の真理」と対話することを通して、病気とその治癒について神学的に考察していったが、それが滝沢の遺著である上記の『現代の医療と宗教』（原題『新興宗教の哲学』）である。

滝沢は、「神われらと共にいます（インマヌエル）」という太初（永遠の今）に定められた、神と人との間に厳存する、絶対的な「恵み」の関係、すなわち「インマヌエルの原関係」がまずあるという。つまり、神と人との間には、人の底なしの罪にもかかわらず、神の恵みによって、そもそもの初めから「絶対に切っても切れない関係、混同することを許されない区別、逆にすることの不可能な上下の順序」、つまり「不可分・不可同・不可逆」の原関係がある（「神即人」という。したがって、そこから人間の体というものを考えてみれば、《人体成立の根もとに厳存・支配する神（霊）との関わりあいがある》⁽²⁾ ということになる。つまり、《はじめに神の息吹を受ける、その霊を宿す、ということがなければ、人間の体も単なる物にすぎない》が、その《有相有限の物が、絶対無相・真実無限の神の霊を受けて意志するもの・考えるものと成るということがすなわち…人体が生ずるということなのである》⁽³⁾。

さて、そういう体が病気になるとは、どういうことか。滝沢は岡田の考え方を推敲しつつ次のように考える。ここで体というのを、心を含めた人間の心身全体と置きかえてもよいのだが、病気とは《長い間に体内に溜まり、そのどこかに固まった異物「毒素」が、ある限度を越してその器官を歪ませたり機能を鈍らせたりするようになった場合、「自然治癒力」…に呼応して、人体のなかに生起してくる現象にすぎない。いわば、天与の浄化作用の結果である》⁽⁴⁾。つまり、病気とは、単に体が病むというだけでなく、むしろ、そこからの回復・浄化のプロセスですらあるという。そして、この場合、まさに肝心の「自然治癒力」とは、《人体を生きたものとして成立、持続、充実せしめる不可視の神のはたらき、すなわち霊がその「毒素」を溶解・清掃・排除して、正常な姿に戻すように働くその力》⁽⁵⁾ のことである。別の言い方をすれば、確かに病気とは災

いであり「悪」であるのだが、《悪とはひっきょうの神の原始的決定すなわち人間存在の道理に背いて立とう伸びようとする無理を犯すことであり》、⁽⁶⁾ つまり、インマヌエルの原関係からのそむき・歪みである。だが、そうであればこそ、また逆にこうも言える。すなわち、そうした太初の神の恵みの定めがあるからこそ、その歪みが歪みとして映し出されるのであり、またそれ故に太初の定めに戻ろう、病気から回復しようという働きもでてくるのである。と言うことは、すなわち《人間の悪さえもまた、人間成立の根底に宿る原初の神の厳しく温かい御心のゆえに、結局は善に仕えることとならざるをえない。人間の底なしの罪、恐ろしい諸悪にもかかわらず、その裏に秘められている神の真実の要求、すなわち人間にとっての浄化力・復元力はかならず実在する》⁽⁷⁾ ということである。

人は病気をする、だがその病気は癒され回復するのである。それは、神と人とのインマヌエルの原関係のゆえに、その原関係の歪み、つまり病気さえもが、そしてもちろん、その歪みからの治癒回復も、そのインマヌエルの原関係の映し、いうなれば神の「逆限定的な」表れとも言えるからである。つまり、《すでに一人の人の体には、その人の単なる恣意(私心)にはよらない自然治癒力が、いわば「逆限定的」に働きつつある》⁽⁸⁾ のである。こうも言える。《神は人でなく、人は神ではない。しかし、まさにそのような、互いに矛盾するものとして神と人とは一である。神において限定せられたものとしてのほか、人は事実存在することはできない。…それゆえ、人のはたらきのすぐ裏側には、神がその人において自己自身を表現するはたらきがある。…事実存在する人間のはたらきは、すでにそれ自身のうちに、それとは逆の(人ではない)神のはたらきを「含んでいる」》。⁽⁹⁾

滝沢的にまとめて言えば、病気とその治癒回復とは、まさにインマヌエルの原関係の、一方は歪みの映しであり、他方はその歪みからの回復の映しであって、いずれにせよ人間における恵みの神の逆限定的な現れ・促しである。従って病気そのものが癒しのプロセスでさえある。そこには神のはたらきである自然治癒力こそが働いている。だからこそ、イエスは病気を「神の業が現れるため」と言いになったのであり、まさにこれが滝沢インマヌエル病気論なのである。

3. 病む力 ― 病気の中でキリストが病む

病気のただ中に、自然治癒力、すなわちインマヌエルの神の力が働いて、病気は癒される。癒しの力、それは神の力である。ところが、ルターはもう一步、更に踏み込んだ言い方をする。病者の中で、キリストが病んでいると言う。すなわち、病む力、それすらもが、神の力だと言うのである。ルターは、1519年、彼の支持者であり保護者でもあったザクセンのフリードリヒ選帝侯が病気で倒れたとき、『勞し、重荷を負う人々のための慰めに関する14章』を著したが、その序文にこう書いた。《令名高い主君よ、私は閣下が重い病に襲われ、また同時にキリストがあなたの中で病んでいたもうのを知るゆえに、私は小著をもって閣下をお尋ねすることが、私の責務であると思うに到りました。思うに、閣下の骨肉から私に向かって「見よ、私はここで病んでいる」と呼びかけ、語りかけておられるキリストのみ声を、私は聞いて聞かぬふりをするにはできないからでございます。なぜなら、ちょうどキリストが福音書〔マタイ 25:40〕で明瞭に、あなたがたが私にぞくするいと小さき者になすことは私になすのであると証言しておられるように、私たちキリスト者というより、私たちがその中で生きているキリストご自身、私たちの主、救い主が諸病その他の禍いを苦しみたもうからであります》(傍点は引用者)。¹⁰⁰

キリストが、病者の中で病んでいる！この多分に情感豊かな捉え方は、要するにルターが、病気をも治療をも、それは神と人との関係(滝沢的に言えば、インマヌエルの原関係)の中で生起するということを言っているわけであろうが、かかる捉え方をするとともに、ルター神学の特色も又あるのである。キリストが病者の中で病んでいるとは、ルター神学の用語で言えば、まさに人間と「キリストとの一致 (conformitas Christi)」ということであり、しかもそのキリストとは病気という弱さと苦しみを自らに担い、その中に自らを隠す、まさに「隠された神 (Deus absconditus)」なのである。そして、キリストが病気の中に隠れているというそのことが、つまり人間の中における、神の病む力そしてその病いを癒す力、すなわち自然治癒力ということを表現しているといえよう。

ところで、病気の中に隠れている神とは、より一般的に言えば、受難(十字

架)の中に隠れたる神ということであるが、こうした神学的思惟方法を使って、ルターは彼の「十字架の神学 (theologia crucis)」を展開した。そこでつまり、ルター的に言えば、「病気の神学」とは「十字架の神学」であり、「十字架の神学」とは「病気の神学」ということになるのである。

4. 共苦の地平——人類を代表して病む

イエスにおいて病気についての問い方の変更が起こった、と先に指摘した。「病気の原因」でなく「病気の意味」こそが問われねばならない。とは言え、やはり原因への問いは、どうしても残る。なぜ、この人が病気になるのか。そこで先に言及したようにイエスの弟子たちは、それは本人の罪か、親の罪かと病気の原因を問うたのである。ところが考えてみれば、病気の原因は、たとえば本人の不注意の場合もあれば、全くの遺伝上の問題の場合もあろう。はたまた本人には責任なき事故や災害のためであったりもするだろう。様々である。したがってその人が病気となるのは、全くの「偶然 (コンティンгент)」と言わざるを得ない。いや、そもそもより根本的に言えば、人間とは《いかなる意味においても、「主体」ではない、たんにコンティンгент (偶然的) な一存在者にすぎない有限の物》(滝沢)⁽¹¹⁾ なのである。あるいは、よしんば病気に関して本人にも幾分かの責任があるとしても、同じように責任ある者であっても発病しない人もいるわけであるから、より大きな視点からみれば、やはりコンティンгентなのである。つまり、病気に関してその人に責任はない。⁽¹²⁾

では、なぜその人が病気になるのか。それは、病気になるならないは、コンティンгентなのであるから、病気の人は、はなはだ重大なことではあるが、しかしたまたま、いくなれば全人類という大きな全体を代表して病んでいると言う他ないのである。⁽¹³⁾

したがって、それ故に逆にまた、神の太初のインマヌエルの原関係が、すなわち「神の業」が、その病む人の上に、全人類の代表として映しだされないはずはないのである。だから病気は必ず治癒する。ルターは、そこでこう語っているのである。《病気は決して悲惨ではない。なぜなら彼は再び回復するからで

ある》(「卓上語録」)。⁽¹⁴⁾

全人類を代表して病む。それ故にルターは、先の『勞し、重荷を負う人々のための慰めに関する 14 章』の中で、パウロの言葉 (I コリント 12:26) を引用しつつ、こう語っている。《もし一つの肢体が悩めばほかの肢体もみな悩み、もし一つの肢体が尊ばれるとほかの肢体もみな喜ぶ。…かくて私が苦しんでいるときには、もはや私ひとりが苦しんでいるのではなく、…キリスト及びすべてのキリスト者が私と共に苦しむのである》。⁽¹⁵⁾ これは、いくなれば全世界を包む共苦の壮大なヴィジョンと言うべきだが、このことは病んでいる人が我々の代表で病んでいるということが根底になれば言えることではない。そして、かかる共苦の地平から、病者への実践的課題として「とりなしの祈り」の重要性が生じてくるのである。ルターも病気となったフリードリヒ選帝侯のための先の文書の中で、こう語る。《私たちはただたんに力をつくして閣下を慰め、また好意をもって今の病を共に苦しむことを閣下に負うているだけでなく、これにもまして、閣下の病いの快癒と健康をせつに神に求めなければなりません》。⁽¹⁶⁾ 「とりなしの祈り」が、病者はわれわれ全人類を代表して病んでいるのだ、という共苦の地平から、たちのぼってくるのである。

5. 永遠の相の下に

病気は癒され回復する。というのも、病気とそしてその治癒回復は、滝沢神学の用語を使えば、インマヌエルの原関係の映しであり、人における恵みの神の逆限定的な現れ・促しとさえ言えるのであり、つまるところ病気とは癒しのプロセスとさえ言いうる。つまり、病気は癒される。それ故、イエスは病気を「神の業が現れるため」と言ったのである。

しかし、「時」が問題である。すなわち治癒回復の「時」が問題なのである。なるほど病気は治癒に必ず至る。しかし、その最終的な治癒が、終末(天国)において完成する場合もありうるのである。つまり、この世で生者として生きつつ病気になった者が、生者として治癒回復を進行形として体験しつつも、その完成に至る前に進行形のままで死に至り、つまり死者となり、そして死者とし

て「神の国（天国）」で全快に至るということもまたあるのである。その「時」は、時を創造した神が支配しているのである。（《その日、その時は、だれも知らない。天使たちも子も知らない。父だけがご存知である》マルコ 13：32）。終末（「神の国」）において完成する人間の生。それ故、ルターも『ロマ書講義』（1515－16年）の中で、こう語るのである。《この世の生は、罪からの癒しの生であるが、癒しが完了し健康がすでに達成された罪なき生ということではない。…しかし天国は、健康な者や義人の宮廷なのである》。⁽¹⁷⁾

したがって病気とその治癒回復のプロセスは、この世の「時間の相の下に」ではなくて、「永遠の相の下に（sub specie aeterni）」みてゆかねばならない。そういう意味で、病気とその治癒はまさに一つの秘義（Geheimnis）なのである。だがヴィトゲンシュタインが、こういうことを語っている。《時間・空間のうちに生きる生の謎の解決は、時間・空間の彼方に求められるのだ》（『論理哲学論考』6・4312）。⁽¹⁸⁾ 病気と治癒の場合もそうである。再度、言えば「永遠の相の下に」みてゆかねばならないのである。そしてそこではパウロが語るように、《だがその時には、顔と顔とを合わせて見ることになる。わたしは、今は一部しか知らなくとも、そのときには、はっきり知られているようにはっきり知ることになる》（I コリント 13：12）のであって、癒された私が神の前に立っているにちがいないのである。

Ⅱ. 「病気にして同時に健康」としての人間

6. メタファーとしての病気

福音書には数多くのイエスによる病者の癒しの出来事が記されている。これはイエスを通しての「神の業」の現れと理解することができる。さて、イエスは次のように語った。

《医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である。…わたしが来たのは、義人を招くためではなく、罪人を招くためである》（マタイ 9：12－13）。

ここですぐわかる通り、健康な者と義人が、そして病者と罪人が、相互にメ

タファー（隠喩）になっている。ところがアメリカの評論家スーザン・ソントグは、彼女自身の癌からの回復と克服の体験に基づいて「メタファーとしての病気」という考え方を厳しく批判しているのである。彼女は、1978年に『隠喩としての病い』という主に結核と癌のメタファーを扱った、たいへん評判になった書物の中で、こう主張する。《私が言いたいのは、病気とは隠喩などではなく、したがって病気に対処するには―最も健康に病気になるには―隠喩がらみの病気観を一掃すること、なるだけそれに抵抗することが最も正しい方法であるということだ》。⁽¹⁹⁾

なるほどメタファーとしての病気なるものが確かに蔓延している。そして、ソントグが批判するように、人はしばしば癌そのものによって死ぬ前に、「死のメタファー」としての癌に回復不能なまでに打ちのめされる。癌のために死ぬというよりも、そのメタファーの衝撃によって死ぬかのようだ。しかし、メタファーとしての病気、それはソントグの言うようにたんに一掃すべきものだろうか。彼女の体験からくる苛立ちはある程度理解できるが、しかし、人間はそもそも病気というものに実はメタファーという形でこそ正しく接近しうるのではなかろうか。つまり、人は病気を問うとき、メタファーの中から浮かび上がるその病気の「意味」を問うことによってこそ、ソントグの言い方を借りれば「最も健康に病気になる」ことができるのではないか。「意味」を考えると、物事を平板に^{ひとかさ}一重ねの世界とみるのではなく、二重（多重）なるものとして把えることでもあるが、それは自ずとメタファーとして表現する他ない。健康な者と義人、病者と罪人が、相互にメタファーを形づくるというのも、罪人にせよ病人にせよ、また健康な者にせよ義人にせよ、それら両者のそれぞれの現れ方こそちがうが、それらは単に病気であるあるいは罪人である、また健康であるあるいは義人であると、それらを平板に^{ひとえ}一重に掴みだすのではなく、それらの奥にあるものをも諸共に、つまり二重なるものとして把えるがゆえなのである。すなわち、罪人にせよ病気にせよ、それら両者の現れ方こそちがうが、それらは共にインマヌエル（神われらと共に）という恵みの原関係の不調和（歪み）の映し（表現）なのであり、また逆に義人にせよ健康にせよ、それらはその原関

係のあるべき姿の回復の映しだからこそ、それらは相互にメタファーたらざるを得ないのである。ソntagが「メタファーとしての病気」という考え方を拒否したのは、彼女が病気を「死のメタファー」としてしか把えることができないからであり、それというのも彼女が、病気の奥にある「インマヌエルの原関係」を把えておらず、それ故、インマヌエルの原関係ゆえの、病気から治癒へというプロセスを把握できず、当然そこで病気を孤立したものとして、たとえば「死」のメタファーとしてしか理解しえなかったからに他ならない。しかし、そうではないのである。むしろ、病気はメタファーとしての病気であらざるを得ないのである。²⁰ インマヌエルの原関係からみれば、そうならざるをえず、そこに又、病気からの治癒回復の「希望」も確かに成り立つのである。

ルターはメタファーという言葉でなく、「しるし (Anzeichen)」という言葉を使っているが、言っていることは同じである。彼は1518年3月17日にヨハネ福音書9章の例の「生まれつきの盲人」の箇所に基づいて説教をしているが、その中で《盲人とは、心の中に隠されている盲人性のしるし [Anzeichen] である》²¹、《神の隠された聖性をみず認識しない者こそが、すなわち盲人なのである》²²と語っている。つまり、病気とは心の中の病気（この場合、それは罪を指す）のしるしであるというのである。罪のしるし（メタファー）としての病気である。トゥルナイゼンもその『牧会学』の中で、病気と罪について考察しているが、やはり「しるし」という概念を使っている。《人間が病気になるということは、神の言にしたがえば、きわめて深く、形而上学的な攪乱があるということを示す、しるしとして理解されなければならないのである。それは、人間がその全実存をもって落ちこんでしまっている、全く別の「病気にかかっていること」の、影であり、その屈折なのである。人間はその罪のゆえに病むのである。というのは、神の前に、そして神について病んでいるということである》。²³ ここでトゥルナイゼンが「しるし」と言っているのは、罪と病気との間の因果関係を語っているのではなく、「神の言」（滝沢的に言えばインマヌエルの原関係）に対して罪と病気が対応関係 (Entsprechung) にある、ということを行っているのである。²⁴

7. 反対の相の下に

罪人と病者、義人と健康な者。これらは相互にメタファーとなる。さて、ここで注目したいことは、罪人にせよ病者にせよ、それらはある特定の人のことではなく、万人の事柄、つまりすべての人のことなのだという点である。つまり、我々すべてが罪人なのだ。また我々すべてが病気なのである。どういうことか。

私が罪人であるということ。このことに関しては、実は誰もが本当はよく知っているのである。《義人はいない、一人もない》(ローマ3:10)とパウロが語るとおりである。

病気についてはどうか。同じである。ルターは先の「生まれつきの盲人」についての説教の中で、《盲人が見えるようになったというこの物語は、アダムから生まれた全ての人間に該当する。なぜなら、我々のだれもが盲目だからだ》²⁸と語っているが、それはつまり、われわれ全てが病気なのだと言っているのである。トゥルナイゼンも、同じことを次のように言っている。《聖書においては、人間は、単に例外的にではなく、一貫して、原則的に、病者と見なされ、語りかけられている。健康そのものではなく、失われて、今ふたたび神の恵みによって獲得される健康が、人間実存のしるしなのである。内的にせよ外的にせよ、今迫りつつあるにせよ、すでにはいりこんでしまっているにせよ、死に至る病は、絶えず人間の上にある。病気をしているということは、まさに人間の本性に属することなのである。人間であるということと、病気をしているということとは、相互に区別することができないのである》²⁹。

全ての者が罪人である、そして全ての者が病気である。しかし、なぜなのか。今、私はなるほど何ほどこか、いやおおいに罪人であるかもしれないが、しかし少なくとも医者にも行かず薬も飲んでいない、健康である。しかし、果たして本当にそうか。十字架のイエス・キリストがそうであったように、神の有様はしばしば人間の目には「反対の相の下に (sub contraria specie)」うつる。同様に神の目には人間の有様がやはり「反対の相の下に」うつっている。それ故に、先の説教の中で、ルターは次のように指摘しているのである。すなわち、《力ある

者の下に打ち捨てられた者が、賢者の下に愚者が、義人の下に不義なる者が、聖者の下に俗人が、そして健康な者の下に病人が、美しい者の下にぞっとするような者が見いだされるのである》(傍点は引用者)。²⁷⁾

人間が神をみるとき、また神が人間をみるとき、つまり神と人間との関係の中でみるとき、全ては「反対の相の下に」現れる。それ故、病気も健康も、罪人も義人も「反対の相の下に」みってみる必要がある。十字架の上に、真実の神がまさに「反対の相の下に」見い出されたように、われわれ人間の真実も「反対の相の下に」見い出される。つまり、たとえわれわれが義人や健康に見えたとしても、実は罪人であり、実は病気なのである。また逆に、たとえわれわれが罪人や病気に見えたとしても、実は義人であり実は健康なのである。われわれ全てが、そうなのである。

8. 病気にして同時に健康

ルターは『ロマ書講義』の中で、次のように述べている。

《彼は病気にして同時に健康である (simul egrotus et sanus)。実際は病気であるが、しかし医者 of 確かな約束によって健康である。…すでに治癒は始まっているのであり、彼にとってこの病気は死に至ることはない。…また彼は罪人にして同時に義人である (simul peccator et iustus)。実際は罪人であるが、しかし神の顧みと確かな約束によって義人である。そしてそれ故に、希望において完全に救われているのである》。²⁸⁾

病気を反対の相の下に見れば健康であり、逆に健康も反対の相の下に見れば病気である。また罪人を反対の相の下に見れば義人であるし、逆に義人も反対の相の下に見れば罪人である。神との関係の中で人間はそういう有り方をしていくし、そのように見るべきだとルターは考えた。このことをルターはまた simul (同時性) という別の言葉で表現する。それが上に引用したルターのテーゼ「病気にして同時に健康」である。人間は、神と人との不可分・不可同・不可逆のインマヌエルの原関係からのそむき・歪みのゆえに、それが「病気」として確かに映しだされるが、しかし、神と人とは「不可分」であるゆえ、そう

した人のそむき・歪みが生じたとしても、人間は神との原関係の恵みから切れてしまうことは原理的にありえない。したがって「病気」であっても、インマヌエルの原関係ゆえに健康を回復するのであり、その意味で根本的に「健康」である。つまり、「病気にして同時に健康」なのである。また逆に、いくら「健康」そうにみえたとしても、神と人とは「不可同」であるゆえ、この世にある限り、どこか「病気」への傾向をもち、事実「病気」である。しかも、病気から健康への回復は根本的には神の力（自然治癒力）によるのであって、それは神の人に対する「不可逆」性のゆえである。すなわち、いずれにせよ、人間は「病気にして同時に健康」なのである。⁴⁹

さて、上記のルターの文章は、更にもう一つのテーゼについても言及している。「罪人にして同時に義人」という救済（義認）をめぐる有名なテーゼである。ルターは、1515年から1516年にかけての『ロマ書講義』の中で、とりわけロマ書7章7節以下の「惨めな人間としての私」をめぐるパウロの叙述を熟慮していく中で、「罪人にして同時に義人」というテーゼを確立していったようだが、それは後年の、たとえば1535年の『大ガラテヤ書講義』にもでてくる（《キリスト者は、義人にして同時に罪人であり、聖い者にして同時に俗なる者であり、神の敵にして同時に神の子である》⁵⁰）。いずれにせよ、「罪人にして同時に義人」という定式は、ルターの義認を土台とした一貫した人間論の表現である。

ところで、1521年、ルターはドイツ皇帝カール5世によってヴォルムスの国会に喚問され、自説の撤回を求められた。しかし、彼は撤回せず、証言の最後を《我、ここに立つ》という言葉でむすんだと伝えられている。さて、この《我、ここに立つ》の「ここ」とは、一体どのような場所であろうか。上田閑照は次のように分析している。《…「ここに、我、立つ」の「ここ」とは、「ここ」、すなわち…皇帝による喚問の場（これは歴史的世界の内）においてであるが、それだけでなく、その「ここ」には「神の前の一人（単独者）」という時の「神の前」という場が重なっている。「世界の内」にこの「神の前」という限りない空間の重なりがある》。⁵¹ ルターは皇帝の前、すなわち「人の前」に立っていた（世界内存在）。しかし又、彼は「神の前」にも立っていたのである。ルター

は「神の前 (coram Deo)」に立つ。人が「神の前」に立つとは、それがすなわち滝沢的に言えば、人間がインマヌエルの原関係にあるということであろう。そして、「神の前」すなわち「インマヌエルの原関係」に立つことによって、全てが「反対の相の下に」現れる。「人の前」で罪人であっても、「神の前」では義人である。逆に「人の前」で健康であっても、「神の前」では病気である。つまり、それ故、「罪人にして同時に義人」、「病気にして同時に健康」と言えるのである。

そして、重要なことは、こうした「病気にして同時に健康」という治癒をめぐるテーゼと、「罪人にして同時に義人」という義認をめぐるテーゼが、パラレルに対置されているという事実である。つまり、ルターはここで義認論によって治癒論を、治癒論によって義認論を考えることを示唆していると言えるのである。

Ⅲ. 癒しとは何か

9. ケアの一生——ルターとハイデッガー

人間とは、「罪人にして同時に義人」、「病気にして同時に健康」である。それ故にしたがって、人間の一生とは、救済のプロセスであり癒しのプロセスたどるを得ない。義認と治癒の一生、ゆるしとケアの一生である。

このことを、ルターはいうなれば「神の前」に立つ人間という視点から考えたのであり、それ故に彼は義認の神学者なのである。そして他方、ハイデッガーは、このことをいうなれば「人の前」に立つ人間という視点から考えたのであり、それ故に彼はケア（ゾルゲ *Sorge*）の哲学者なのである。³²

今日、「ケア」という言葉は一般に看護とか介護等の意味で用いられるが（後述参照）、ハイデッガーは、より原理的な思索を積み重ねていく。彼は「ゾルゲ（ケア）」をめぐる次のように言う。《生きることは、それが関わることを捉えれば、気を遣うこと（*Sorge*）と解釈することができる。あるもののために気を遣う、あるものに気を遣う、気かけながらなにかで生きていく。こう特徴

づけたからといって、いつも悲痛な顔をして生きていくということではない。どっぷりと安心に浸っているときでも、平静なときも、停滞しているときでも、いつであっても「生きる」とは気を遣うことなのだ》(傍点, 引用者)。⁸³

つまり、ハイデッガーは、「ケア(ゾルゲ, 気遣い)」という人間の態度によって世界が構成されていると言うのである。そのことを『存在と時間』で存在論的に分析していくのだが(とくに第6章「現存在の存在としての気遣い (Die Sorge als Sein der Daseins)」), その第42節で,⁸⁴ 女神ケア (クーラ cura) についての不思議な古代ローマの神話を紹介している。それは、こんな話である。ある日、女神ケア (気遣い) が川辺の泥で人形を造った。そこにやってきたジュピターがその人形に精神を与えた。さて出来上がった人間を前に、どんな名前をつけるかで、人間を形づくった気遣いの女神ケアと、精神を与えたジュピターと、身体を提供した大地の神テラの三者が争うのである。結局、時間の神サトゥルヌスが判定をして、人間はフーム (地 humo) より造られたゆえホモ (homo) と名付けられることとなったが、女神ケアについては、こう言われる。「ケアは、はじめに人間を造ったのだから、人間が活着している限り、人間を掌握することとなる」と。ハイデッガーは、この神話を解釈して、人間という存在者は自らの存在の根源をケア(気遣い)のうちにもっているのだというのである。

更にハイデッガーは、やはり『存在と時間』の同じ42節で、ケアという言葉の二重の意味についても指摘している。すなわち《この「ケアという」術語は、「不安にさらされた骨折り」を意味するばかりではなく、「入念」とか「献身」とかをも意味する》。⁸⁵ つまり、ケア (ゾルゲ) という言葉は、一方で心配や骨折り、すなわち「気がかり」の意味であり、他方で献身や配慮、すなわち「気遣い」の意味をもつ、というのである。「(自らへの) 気がかり」、そして「(他者への) 気遣い」、これがケアということなのである。

10. ケアの中心性

今日、「ケア (care)」という言葉、「キュア (cure)」という言葉が、いろいろな文脈で又その時々においてダブって使われている。それは、これらの言葉が

そもそも持っている意味の豊かさゆえ、ある意味で当然ではあるが、少し整理をしてみたい。

「癒し（治癒）」ということ指して「キュア」が使われることが多い。しかし、むしろ広い意味で「癒し」を考えると、むしろ「ケア」と言うべきでなかろうか。「ケア（care）」はドイツ語で *Sorge* だが、もともと関心、配慮ということで、今日、看護、介護、世話などのために使われているが、この「ケア」こそが「癒し（治癒）」の根本を形づくるのであって、その「ケア＝癒し」の延長に主に医療的な手法での治癒としての、いわゆる「治療」、そして「回復」としての「キュア（cure, ドイツ語で *Heilung*）」が位置づくと考えべきではなかろうか。日野原重明の言葉を借りれば《初めにケアがあり、その中にキュアが生まれた》のである。⁶⁶ ところが従来、「キュア」は病気を正確に診断し治療することであり、「ケア」はその周辺でそれらを援助・世話をすることと理解されてきた。⁶⁷ キュア中心主義と言えよう。しかし、むしろ、もう一度くり返せば、「ケア」を広い意味で「癒し（治癒）」全体を指すものとして考え、その「ケア（癒し）」の中に、狭い意味での世話、看護、介護等がまずあり、そして、更にその延長に医療的な「キュア（治療）」があるのである。つまり、ケアの中心性である。

キュア中心主義から、むしろケアの中心性をこそ考えるべきである。実際、ケア（care）にせよ、キュア（cure）にせよ、その語源をたどれば共通してラテン語のクーラ（cura）、つまり関心・世話に行きつくのである。⁶⁸ 人間の一生は、「病気にして同時に健康・健康にして同時に病気」なのであり、まさに関心と心配、つまり「気がかり」の一生であり、配慮と世話、つまり「気遣い」が必要な一生なのである。すなわち「気がかり」と「気遣い」、まさに「ケア」の一生なのである。そして、そのケアの延長に「キュア」も、すなわち治療が、そして回復がやってくるのである。しかも、あえて言えば、そのキュア（治療）の最終的な完成は、すなわち回復は、「神の国（あの世、天国）」の事柄とも言えるのである。そして、そうしたケアからキュアに至る、こうした一連の事柄を総称して「癒し・治癒」、つまり「ケア」と呼びたいのである。⁶⁹

11. 救いと癒し

宗教の事柄とされるいわゆる「救い（救済）」と、医療の事柄とされるいわゆる（心身の）「癒し（治療）」とは、どちらがうのだろうか。それは何か全くちがうようにも思えるし、しかし又、逆にほとんど同じことを問題にしているようにも見える。カントの認識論批判を援用して、こう考えてみたらどうだろうか。カント（『純粹理性批判』）によれば、人間に認識可能なのは対象としている事柄の、実は「現象」だけなのであり、事柄の「物それ自体（Ding an sich）」については知りえない。事柄の、時間・空間によって秩序づけられた、自然因果性に支配された「現象」は、人間の認識理性によって知りうるが、その「現象」の起源として背後に考えざるをえない「物それ自体」は知りえないのである。さていわゆる「癒し」というものは、いうなれば「現象」の次元のことであり、「救い」とはいうなれば「物それ自体」の次元のことなのである。「現象」となっているものは心身の医療で扱う。これが「癒し」である。しかし、「現象」ならざる次元は、時間空間の因果性とは別の次元の問題である。これがいわば「救い」の領域である。ここで、どちらかの価値が高いとか低いということを行っているのではない。両者とも必要なのである。癒しも救いも、人間という事柄（Sache）にとって必要なものであり、ある場合、それらは重なっているわけだが、次元のちがいはあるのである。

さて、しかしながら救済と治療とは次元のちがいはあるものの、それは同じ人間の、重なっている事態であるから、そこに深い平行性と関連性があるのが当然でもある。そこで以下、三つの点について指摘してみたい。

a) 「神のケア性」と「人間のケア性」

ハイデッガーは人間を考察するとき、その存在性に着目して、まず「現存在（Dasein）」と把える。ところで、かかる「現存在」を別様に言えば、それは人間のケア性と言えよう。すなわち、人間は自らの存在が「ケア（関心）」として存在することによって現存在であるのである。そして、その存在としてのケアは、その人間において二重の意味で言える。一方でそれは、その人間の「気がか

り（心配）」としてのケアである。しかし、そのケアは他方で他者への「気遣い（配慮）」としてのケアである。「ケア」こそが、人間において「現存在」を形づくる。

他方、ルターは聖餐を論じつつ、神の「現存在」、つまり「リアルプレゼンス (Realpräsenz)」について語った。そして、かかる「リアルプレゼンス (現存在)」を、人間のあり方に対応させて別様に言えば、それは神のケア性と言えよう。そして、神の場合も、そのケアは二重の意味で言うことができる。一方で、それは神の「怒り」という形をとったケアであり、他方で、しかし、そのケアは神の他者（つまり人間）への「あわれみ」という形で現れるケアである。そして、かかる神の人間へのケアは究極的に「神のキュア」としての十字架の出来事に表出されているのである。教会の業が「魂のケア (Seelsorge)」、すなわち「牧会」と言われることの、これが根本的な由来である。

いづれにせよ、神の「現存在 (リアルプレゼンス)」も、人間の「現存在 (ダ・ザイン)」も、それは「ケア」として現れる。

b) 「宣義と成義」と「ケアとキュア」

ルターは、救い (Heil) を、神による人間の「義認 (Rechtfertigung)」と捉えた。ルターは、「義認」を次のように考えるのである。罪人である人間は（実はすべての人がそうなのだが）、神の恵みによって（そして信仰を通して）、救済される（罪がゆるされ義とされる、つまり「義認」である）のだが、このことはその人が罪人でありつつ、それゆえにこそ「罪のゆるし」を受け、罪人でありながら義人と宣告されるということである。これを「宣義 (Gerechtsprechung)」という。しかも、そのように義人であると宣告された罪人は、罪をゆるされたのであるから、実際に罪人から義人となっていくのである。これを「成義 (Gerechtmachung)」という。つまり、ルターによれば、義認 (救済) とは、宣義であり成義でもある。つまり、義認の中に聖化 (Heiligung) が内包されているのである。そこで、それ故、人間は「罪人にして同時に義人」と言えるのである。

「治癒 (癒し)」の場合も同じである。病気である人間は（実はすべての人が

そうなのだが), 神の恵みによって (そして自然治癒力を通して), 治癒されるのだが, このことはその人が病気でありつつ, それゆえにこそ「気遣い」をうけ, 病人ゆえに看護と介護をうけるということである。これを「ケア (care)」という。しかも, そのように気遣いをうけ守られた病人は, 守られ治療をうけるのであるから, 実際に病人から健康な者となっていくのである。これを「キュア (cure)」という。つまり, 治癒とは, ケアでありキュアでもある。まさに癒し (Heilung) である。そこで, それ故, 人間は「病気にして同時に健康」と言えるのである。

いづれにせよ, 「宣義と成義」という義認の構造と, 「ケアとキュア」という治療の構造には, 対応関係があるのである。

c) 「信仰」と「自然治癒力」

ルターの救済論である信仰義認論については, b) で記した通りだが, 別の角度からもう一度, 手短かに記せば, 神による人間の救い (義認) は, 人間の行為 (たとえば善行) を通してでなく, 「信仰」を通して, 神の恵みによって与えられる。善行は, その信仰につづいて生じるのであって, いわば信仰の表現なのである。これがルターの信仰義認論であるが, しばしば「恵みのみ (sola gratia)」, 「信仰のみ (sola fidei)」と特徴づけられてきた。

さて, ここで着目したいのは「信仰」である。信仰を通して救いが与えられるからである。しかし, 一体, 信仰とは何か。ルターは信仰について, 二重の言い方をしている。彼は1522年, 『ロマ書への序文』を書いているが, そこで信仰について, まず第一に《信仰は我々のうちに働く神の業である》といい, そして第二に《信仰は神の恵みへの〔人間の〕生ける断固たる確信である》と語っているのである。⁴⁰ つまり, 信仰を通して神の救いが与えられるのだが, しかし, 人間のその「信仰」でさえ, そもそも我々人間のうちに働く「神の業」なのである。つまるところ, すなわち救いは神の恵みの力によるのである。

治癒 (癒し) についても, 同じことが言える。近代外科学に貢献したフランスの外科医アンブロワーズ・パレは戦場でこう叫んだという。《われ包帯し, 神

これを癒したもう》。⁽⁴¹⁾ 人間は外からの人間の医療行為を通してでなく、実は自らの内なる「自然治癒力」を通して、神の恵みによって癒されるのである。人間の医療行為は、その自然治癒力があればこそ、その力を発揮できるのである。そして、大事なことは、その「自然治癒力」でさえ、そもそも我々人間のうちに働く神の霊の力なのである。つまるところ、すなわち、癒しは神の恵みの力によるのである。

いづれにせよ、「信仰」も「自然治癒力」も、それは人間のうちに働く神の力なのであって、それによってこそ、人は救われ癒されるのである。

注

- (1) 病気をめぐっての神学的考察については、拙稿「ルターにおける病気の神学」(『ルター研究』, 第一巻, 日本ルーテル神学大学ルター研究所編, 聖文舎, 1985年), 同「病気にして同時に健康—病気の神学のために」(『アレテイア』, No. 38, 2002年11月, 日本キリスト教団出版局)を参照。
- (2) 滝沢克己『現代の医療と宗教—身心論をめぐって』, 創言社, 1991年, 20頁。
- (3) 滝沢克己, 前掲書, 20頁。
- (4) 滝沢克己, 前掲書, 21頁。
- (5) 滝沢克己, 前掲書, 21頁。
- (6) 滝沢克己, 前掲書, 85頁。
- (7) 滝沢克己, 前掲書, 86頁。
- (8) 滝沢克己, 前掲書, 105頁。
- (9) 滝沢克己, 前掲書, 226-227頁。
- (10) M. Luther, WA. 6, s. 105(邦訳, 『ルター著作集』, 第一集三巻, 笠利尚訳, 聖文舎, 43頁)。
- (11) 滝沢克己, 前掲書, 214頁。
- (12) 土居健郎は, 「すべての病気に共通する特徴」として5つの点を指摘しているが, その一つとして, 《病気をすることに関して本人は原則として責任を問われない》ということを挙げている(『甘え・病い・信仰』, 創文社, 2001年, 49頁)。
- (13) 1943年夏, 愛生園を訪れた際につくられた神谷美恵子の詩「癲者に」の中に, 次のような言葉がある。《何故私たちではなくあなたが? あなたは代わって下さったのだ。代わって人としてあらゆるものを奪われ, 地獄の責苦を悩みぬいて下さったのだ》。
- (14) M. Luther, WA. TR 6, Nr. 6643
- (15) M. Luther, WA. 6, s. 131(邦訳, 前掲, 99頁)。

- (16) M. Luther, WA. 6, s, 105 (邦訳, 前掲, 44 頁)。
- (17) M. Luther, WA. 56, s. 275
- (18) L. ヴイトゲンシュタイン『論理哲学論考』, 坂井秀寿訳, 法政大学出版局, 1968 年, 195 頁。
- (19) S. ソンタグ『隠喩としての病い』, 富山太佳夫訳, みすず書房, 1982 年, 6 頁。
- (20) 柄谷行人もまた『隠喩と区別された「肉体の病気そのもの」などもともとありえない』(『隠喩としての建築』, 講談社, 1983 年, 238 頁) という。
- (21) M. Luther, Predigt von dem Blindgeborenen (1518) , WA. 1, s, 268
- (22) M. Luther, WA. 1, aa0, s. 269
- (23) E. トゥルナイゼン『牧会学―慰めの対話』, 加藤常昭訳, 日本基督教団出版部, 1961 年, 278 頁。
- (24) E. トゥルナイゼン, 前掲書, 280-281 頁。
- (25) M. Luther, WA. 1, aa0, s. 267
- (26) E. トゥルナイゼン, 前掲書, 277 頁。
- (27) M. Luther, WA. 1, aa0, s. 267
- (28) M. Luther, WA. 56, s. 272
- (29) K. バルトもまた『教会教義学』の中で, 『われわれは, 健康と病気の対立を否定することはできないであろう。だがおそらく, この対立をその相対性において理解していなければならないであろう』(KD, III / 4, s. 406) と言っている。
- (30) M. Luther, WA. 40, I , s. 368
- (31) 上田閑照『私とは何か』, 岩波新書, 62-63 頁。
- (32) ハイデッガーと「ケア」の問題については, 中山將「ケアの本質構造―ハイデッガーの寄与」(中山・高橋編『ケア論の射程』, 九州大学出版会, 2001 年), 村田久行『ケアの思想と対人援助』(とくに, その第 3 章, 川島書店, 1994 年) 参照。なお, ケアを人間の本質的な存在様式として捉えた「ケアの倫理」としてメイヤロフ (『ケアの本質―生きることの意味』) がある。
- (33) M. ハイデッガー『アリストテレスの現象学的解釈 現象学入門』(V. Klostermann 版全集, 61 巻, 90 頁)。ただし訳文は, 北川東子『ハイデッガー―存在の謎について考える』(NHK 出版, 2002 年) 76 頁より引用。
- (34) M. Heidegger, Sein und Zeit, M. Niemeyer Verlag, s. 197f., なお, この「第 42 節」については, M. ゲルヴェン『ハイデッガー『存在と時間』註解』, 長谷川訳, 日清堂書店, 1978 年, 187-8 頁参照。
- (35) M. Heidegger, Sein und Zeit, aa 0., s. 199 (邦訳は『存在と時間 (世界の名著 62)』, 原, 渡辺訳, 中央公論社, 1971 年, 340 頁)。
- (36) 日野原重明『<ケア>の新しい考えと展開』, 春秋社, 1999 年, 26 頁。
- (37) 日野原重明, 前掲書, 7 頁。松川俊夫「ケア 概念の説明」(加藤, 加茂編『生命倫理学を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1998 年) 201 頁など参照。
- (38) 日野原重明, 前掲書, 6-7 頁。

- (39) 注目すべきことにC. ギリガン (『もうひとつの声』) は、「ケアの倫理」は「女性倫理」である、と言う。実際、ケアをめぐる一連の女性の思想家たちがいる。ナイチンゲール (看護)、ヘレン・ケラー (障害)、C. ソンダース (ホスピス)、E. キューブラーロス (臨死)、マザー・テレサ (死者)、そして神谷美恵子等々。
- (40) M. Luther, Luther Vorreden zur Bibel (hrsg. v. H. Bornkamm), INSEL, 1983, S. 182f. (邦訳は、『キリスト者の自由・聖書への序言』, 石原謙訳, 岩波文庫, 76-77 頁)。
- (41) 日野原重明, 前掲書, 5 頁参照。