「痛み」の定義とその発生に関する比較文明論的考察
―一神教、仏教、日本、医学的領域における―

藤 本 武
新潟青陵大学福祉心理学科

（英）Studies of Cross－Cultural Comparison about Definitions and Geneses of “ Itami ” (Suffering and Pain)
－ in Monotheism, Early Buddhisum, Japanese field. Medical field －

（独）Beitrage von Tranz-Kurturischen Vergleichen über Definitionen und Entstehungen vom “ Itami ” (Leiden und Schmerzen)
－ in Monotheismus. Althem Buddhismus, Japanischem Feld, Medhizinischem Feld －

Takeshi Fujimoto

NIIGATA SEIRYO UNIVERSITY
DEPERTMENT OF SOCIAL WELFARE AND PSYCHOLOGY

Abstract

On this Studies Sufferings are interpreted as Phenomena of human being. Therefore Cross-Cultural Comparison Studies about Mankinds Interpretations of Surrering is mentioned., on the Chapter 1, Definitions and Geneses of Passion. paschein. pathos. Leiden in Chiristianity Judaism. and Islam on Monotheism. on the Chapter 2, Definitions and Interpretations of Dukkaha in Early Buddhisum. on the Chapter 3, Definitions and Geneses of Emotional “ Itammi ” in Japanese Field. and on the Chapter 4, Defenitions and Interpretations of Rational Pains in Medical field.

Key words

Passion, Dukka, Suffering in Japanese Field, Pain in Medical field

要 旨

この論文は、人間の苦痛・痛みを人間存在の現象として捉え、人類が「痛み」の現象をどのように解釈してきたかを、比較文明論的に解明するものである。第１章はキリスト教、ユダヤ教、イスラム教の一神教における「受難」を中心に、第２章では初期仏教の「苦」概念を、第三章では日本的土壌における心情的「痛み」理解を、第４章では、17世紀以来「痛み」概念の主流となった医学的領域の合理的「痛み」解釈について、比較文化論的に考察する。

キーワード

受難，仏教の苦，日本における「痛み」，医学的領域の「痛み」

初めに

「痛み」という言い回しは、内外の権威があり、学術的にも普遍的に高い評価をうけている諸百科辞典・哲学及び宗教関連の諸辞典・人文系列の諸辞典・自然科学系列の諸辞典・医学関係の諸辞典において、多くの場合、項目として設定されていない。「痛み」の現象に該当する言葉は、哀しみ、愛しみ、悲しみ、悲哀、痛み、苦痛、 受難、苦難、苦行などの「痛み」という表象とは異なった他の多様な言い回し、表象、概念によって表現されている。日本においては、西欧の辞典は必ずしもそうではないが、宗教関係の諸辞典でも、受難、苦、苦悩、苦難、受苦、共苦、苦行、修行、修練、病い、病気、不安の項はあるが、「痛み」につての項目を記載しているものは稀である。これらは「痛み」という言葉が一般的普遍的に通用し、卑近に使用されてはきたが、学問の対象として認識されてこなかったことを示していると、考えられる。

西欧的文脈において「痛み」が記録として初出現するのはアリストテレスの“ Organon ”においてである。アリストテレスは「痛み」を没価値的カテゴリーとされるギリシャ語“ pathew ”として出現させている。受動性を意味するこの“ pathew ”はギリシャ語「pathos =情意、激情」と同語源であり、アリストテレスは10個の諸カテゴリー表の第8番目のカテゴリーとして、同様に諸カテゴリー表第７番目の能動性カテゴリーである“ poiew ”との対立概念として措置している。この受動性（受苦性）は一般的には外からの働きかけを被る事態を示す概念であり、外からの働きかけるものはアリストテレスの時代は神々であるとされていた、それが存在するもの全ての基本構造である、と定義されている。このアリストテレスの「痛み」解釈は、どの存在者も受動性（受苦性）を免れることはありえない、あらゆる存在、あらゆる事物は、根源的に受動的（受苦的）存在、受動的（受苦的）事物である、従って、あらゆる存在、あらゆる事物は受動的（受苦的）に存在することが本源的な存在の在り方であり、受動的（受苦的）在り方が存在と事物の最初の在り方である、それを人間は第７番目の“ poiew ”＝能動性に生きなければならないと主体的に行動をおかさざるをえなくなったところに問題があるとするもので、この解釈は古代の多くの神話哲学に見られる共通理解である。[注1)]

人間の「痛み」とは、人間の心情による個々的な「現実」についての認識であり、解釈である。痛みという「現実」への人間の解釈は、民族、文化、伝統、習俗、社会、時代、世代，言語、思想、宗教などの時空の場と深い係わりをもっている。この論文においてヘブル語、ギリシャ語、ラテン語、英語、ドイツ語、フランス語、日本語、大和言葉などによる時代、世代、民族、による「痛み」に関する「言い回し」についての用法と思想を参考に「痛み」の定義とその発生に関して、「痛み」とは、人間と自然の「現実」についての人間の心情による解釈であることを論じる。その際、主に古代一神教の言語の一つであるヘブル語とドイツ語を用いるのは、これらの言語が時代の変遷に大きな影響をうけず、比較的数千年わたり変化していないことであり、もう一つの理由は、後に述べるフォイエルバッハの主たる関心が一神教であり、フォイエルバッハがドイツ語を使用している点を考慮したものである。

他の国々と同様にドイツ語にも「痛み」を表象する用語は種々ある。その一つに「Weh=悲嘆」がある。この言葉は「動詞 wehen」の名詞化であるが、語幹「weh」はラテン語の「vae」に由来するとされていて、ラテン語の「vae」ゲルマン語の「weh」も「おお、痛い、ああ、悲しい、おお、災いだ」と、苦痛や悲嘆を表す擬音である。、「痛み」を表現する諸用語の中では、人間の誕生以来、この「weh」は「痛み」を体験したものから自然に発生される嘆きや痛みの言葉である。更に、この語は、「風が吹く」様相に関係する一連のゲルマン語「wehen、Wind,Wetter,wallen」と共通の語根「we」に由来するという説もある。「風」はケルト・ゲルマンの時代においては「神々の霊」とされていて、「風が吹く」とは「霊の息吹」を意味する用語でもあり、「風の霊」は人々に豊穣と「痛み」の両方を

齎すとされていた。「weh」は神々から与えられた「痛み」に対する苦痛、悲嘆を表す詠嘆語である。その名詞形「Weh」も人間存在に加えられた望まない事柄に対する詠嘆的心情の反応をしめすものである。この用語はドイツ語の「痛み」諸表象の中では最も古い用語に由来すると推測される[注2)]。

ドイツ語の場合「痛み」を表象する諸言語はLeiden（＝「痛み」）の系列とSchmerzen（＝「苦痛」）の系列の二つに分類される。第一の系統であるLeidenは、「ある事柄や時間をやり過ごす」という原義から「ある事柄を耐える、出会う、受ける」の意味をもつ古代ゲルマン語動詞「lidan」に由来する動詞「leiden」の名詞化である。動詞「leiden」は、「忍ぶ、耐える、受ける」の意味をもつことから、名詞「Leiden」は「ある事柄や時間や出来事を受動的に耐える」人間の在り方を意味する用語といえる。表記的に同じであるが、語源的に異なった形容詞「leid」の名詞化である他の名詞「Leid」がある。形容詞「leid」は英語の「loath」に相当し、「人の心を不快又は憂愁で満たす」の原意に基づいて、厭うべき、不快な、つらい、醜い、悲しむ、悩む、悔やむの意を持ち、その名詞「Leid」も、悲しみ、憂い、悩み、憂い、悲嘆、喪、哀悼などの意味を持つことから、「ある事柄や時間や出来事に出会った人間の性状」を示す用語といえる。この二つの用語によって構成された名詞「Leiden」は「受け入れがたい出来事や時間や状況を耐えるあるいは受ける」こととなり、広義の「痛み」を意味する言葉である、と考えられる。

この系列に属するもう一つの重要な用語にドイツ語「Passion」がある。この用語は、本来的には同語源のギリシャ語「pathos」と共意を持つギリシャ語「pathein」に由来するものである。このギリシャ語に相当するラテン語「pati」は、苦しむ、耐える、甘受するなどの受動・受身を意味する動詞であったが、後になって、この受動性にイエス・キリストの受難を指す受難という特別な意味が背負わされてラテン語「passio」と変化し、このラテン語「passio」は、受動と受難の両義を持つ用語として使用されようになった。ドイツ語「Passion」はラテン語「passio」のドイツ語化である。ドイツ語「Passion」はギリシャ語「pathos」に由来する激情、情熱、 執着、煩悩などの意に加え、ドイツ語「Leiden」の意味をも持ち、更に、受身、受動、特に、キリストの受難の意味をもつものとなった。

もう一つの系統である苦痛「Schmerz」は,「嫌な」の意味をもつギリシャ語「smerdnos」から、となった。さらに身体に関連する動作「噛む」の意味をもつラテン語「mordere」に由来する古高地ドイツ語「smerzo」を語源とし、ずきずき痛む、恥辱・後悔・報いなどのために苦しむ、身体が痛む、の英語「smart」と同語源の用語である。そこからこの用語は17世紀以来一般的な「痛み」についての諸概念において最も支配的に成ってきた身体に係わる生理学的医学的「苦痛」を表象する用語として使用されるようになってきた。この用語は人間に直接的に加えられた破壊力によって引き起こされた現象に対する人間の反応を示す用語であるといえる。

この「schmerz」の系列に苦悶「Qual」がある。古高地ドイツ語の「quala」と「quellan」から由来するとされていて、「quala」は英語の「qualm」と同義で「弱さ、悪」を意味する。[quellan] は英語の「quell」と共通で「刺す、冷酷に殺す」の意味を含む。派生的に、苦悶、煩悶、憂苦の意味で使用されている。世界の終焉と自己の破滅を齎す持続的で強烈な肉体的精神的苦痛を示す用語である。この用語も前述の「痛み」を表象するLeiden、Passion、schmerzの三つの用語と同様「痛み」を受動性として捉えている。

それに対して「痛み」を人間の能動性より捉えた用語に苦労「Mühe」・艱難「Mühsal」がある。苦労「Mühe」は「骨折ること・穢れること」を意味するギリシャ語「molos」に由来し、古高地ドイツ語では「a muohi」である。「Mühe」は苦労、骨折、努力、それに不正、邪悪の意がある。この不正、邪悪という意味づけは人間の骨折・努力がしばしば「不正・

邪悪・穢れ」であるとする宗教的解釈がギリシャ語「molos」にすでに導入されていたことによる。派生語の「Mühsal」は困難、苦難、苦労、艱難、辛苦などの意味を持つ。この用語は人間の主体的行為そのものが「痛み」であるという古来の思想が反映されたものであると考えられる。

ギリシャ・ローマ思想に由来する他の「痛み」を意味するドイツ語は悲惨「Elend」である。ホメロスは、その叙事詩『オデュッセイア』においてオデュッセウスの放浪の旅で、他国に寄留する者の「痛み」を描写している。この「痛み」のラテン語化は、原義が「土地」を意味するラテン語「alias」で表象された。このラテン語aliasに由来し、古高地ドイツ語「eli—lenti<他の土地で>、」中高地ドイツ語「ellende＜見知らぬ土地で＞」を経過したドイツ語「elend」は、他郷にある者の有様を、惨めな、不幸な、やつれた、同情すべき、哀れな、あさましい、軽蔑すべき、と表現する。その名詞「Elend」は、第一義には「Fremde」の異郷の意から、「Missgeschick」である悲惨、惨めな状態、不幸、の第二義、「Not」「Armut」である困窮、貧困が第三義、「Verbannung」である追放・放逐が第四義となる。どの時代においても「他郷に在る」ことは人間にとって悲惨な「痛み」と認識されてきたことをこの用語は物語っている。

その他に、不安「Sorge」がある。このドイツ語は英語の「sorrow」と同根であり、原義は、「身体が押しつぶされ、次いで精神が抑圧されていること、病気の結果危険な状態になっていること」である。現代になって哲学者ハイデッガーがこのSorgeに重要な概念「関心」を与えた用語でもある。痛みの表象の一つである「Sorge」は、1 Unruheと同意の「心配、不安、憂慮、心痛、懸念」2 Fürsorgeと同意の「配慮、世話」、3 Bemuhungと同意の「尽力、骨折」、4 Pflegeと同意の「看護・介護」5 Aufgabeと同意の「なすべきこと・任務」の意がある。この用語の特徴は「痛み」を人間の心情によって把握しているところにある。「痛み」という現実への人間の主体的接触は感性・心情・感覚の知によってであることを示している。

加えて、特定の目的を目指す、あるいはその行為自体が目的であったりする、人間の主体的行動を意味する　苦行「Askese」、修行「Übung」 試練 「Anfechtung」等の一連の用語がある。これらの用語も「痛み」を表象するものであり、それぞれの用語は、神話時代の宗教的儀式や、ギリシャ時代の哲学思想、東洋的ヨーガの思想、砂漠の修行僧制度、グノーシス、古代・中世・現代における修道院制度、宗教的哲学的思想などとの深い関連をもつものである。例えば、苦行を示すドイツ語Mortifikationはラテン語「mortificare（殺す）」に由来する英語mortificationの訳語である。苦行とは何かを獲得するための自己否定の行為であるとの意である。この苦行をキリスト教の文脈でみれば、パウロの苦行解釈は、キリストの死と復活への信徒の参与として苦行を神秘的な文脈で捉えている。(ローマ書８・13)、福音書記者たちは、自己を棄て、十字架を担えと勧告するイエスの言葉を根拠に、神の国、またはイエスの弟子となる要件としての苦行解釈を記し、西欧3世紀以降の修道院制度における苦行解釈は、個人の禁欲的努力が強調され、苦行の在り方や程度に関心が集中し、そのための識別と霊的指導の必要性が高まった、とされる。さらに、宗教改革者ルターは、苦行を義認の手段としては否定したが、彼を含めて16世紀の宗教改革者たちは、苦行の鍛錬を信仰に由来する義の結果として重要視している[注3)]。キリスト教からの「苦行」解釈であっても、仏教やヨーガの「苦行」理解は異なるものであっても、普遍的に「苦行」が人間の「痛み」を表象することにはかわりはない。

上記に列挙した「痛み」を表象するドイツ語の諸用語はすでに20数個もあり、ここに列挙しなかった「痛み」の意味を含意する他の諸用語は、不安 Angust, 挫折 Sheitern, 抑圧 Unterdrückung, 憤怒 Zorn, 暴力 Gewalt, 十字架 Kreuz, 罪 Sünde, 原罪 Ursünde, 不幸 Unglück, 暗黒 Schachten, 病気 Krankheit, 死 Tod, 殺人 Mord、境界 Gurenzen, 有限 Endlichkeit, 制限 Beschränkung,

制約 Einschränkung, など他に多数ある。「痛み」が人間の存在の在り方そのものであれば、人間の存在の在り方が無数に多様であることから、「痛み」に対応する言葉も多様に存在する。[注4)]

次に、一神教における「痛み」を表象する概念・言葉について論述する。

1 一神教の「痛み」を表現する表象に基づく「痛み」の発生と定義

A 旧約聖書における「痛み」という現実への表象と意味付け

「痛み」表象に関する言語学的概論

一神教に共通の正典である旧約聖書を資料として考察すれば、「痛み」という概念は成立していないが、痛みに相当する個々的な現実体験に関する様々な「言い回し」が表現されている。たとえば、預言者エレミヤは「ああ，災いだ、わたしは傷を負い，私の打ち傷は痛む」（エレミヤ10：19）と訴える際の「痛む＝ヘブル語ka ab カープ＝痛みを感ずる」とは「具体的な傷」の痛みを感じるということである。エレミヤは託された預言者という自己の役割を誰からも歓迎されず、かえって人から非難されるものであることから、一つ一つの罵声・非難が「つらい」と表現している。創世記において、ヤコブが家族の者たちに向って「わたしはその地（ベテル）に、苦難の時わたしに答え、旅の間、わたしと共にいてくださった神のために祭壇を造る。」（創世記35：3）と述べる際の「苦難＝ヘブル語anah アナー」とは、相続権を横取りしたことで、父と兄に追われ、家を棄て、放浪の逃亡生活をしたことを指している。その同じヤコブが晩年に、自身の子らに向って「お前たちの旅の途中で、何か不幸なことが、この子の身に起きたりしたら」(創世記42：38)と語る際の「不幸＝ヘブル語k eb,ケープ」とは「この子が殺されること」の意味である。預言者第二イザヤが「彼が担ったのはわたしたちの病、彼が負ったのわたしたちの痛み、」(イザヤ53：4)と語る際の「痛み」は、「イスラエルの犯した罪」の意味である。詩篇作者が「主に逆らう者は災いに遭えば命を失い」（詩篇34：20）と述べる際の「災い」は、「災害」を意味している。この他にも、hilahヒラー(不安) holiホーリー(骨折り)、 ozaebホーザップ（苦労)，makobマコーブ(苦痛)，dakkaダッカー（疲労したもの）jagonヤーゴン（心痛）がある。このようにここでも全く 異なった様々な「言い回し」によって個々的で具体的な「痛み」が表現されている。[注5)]

旧約聖書における痛みの体験に関する叙述

これらの具体的な事例からも判別されるように、「痛み」は、本源的に与えられた自己保存のための人間の否定的体験に関して宗教によって構築された概念といえる。「痛み」は人間の生活の場における存在体験の解釈である。「痛み」として体験される人間存在の在り方は、世界存在に対応する世界観によって、従って、世界を意味づける宗教的体系に左右されることになる。なんらかの現実が痛みに満ちたものとなる場合、それらの現実は種々の文化的社会的文脈によってその痛みに満ちた現実は構成されることになる。このように痛みに満ちた現実とは、文化的社会的文脈に依存する人間の意識によって創造されたものであることから、「痛み」は経験領域に属することにより、人間や人間の共同体が自己自身を意味づけて体験するそれぞれの世界観によって規定された心理的、形而上学的、倫理的そして社会的諸経験であるとも言える。自己の経験を「痛み」と意味付けることの基礎となるものは、それらの打破、破壊、あるいは脅威がそもそも最初に「痛み」として意味付けられる、あるいは「痛み」的なものと感じられる既存の秩序体系あるいは秩序概念である。「痛み」でも生理的苦痛は身体的秩序の障害を意味する概念である。日常的諸行為あるいは儀式的諸行為における諸対立あるいは諸抵抗は生活界的秩序あるいは現実的秩序の打破を指しめ示すものである。悪は倫理的秩序の違反を意味し、社会的悲惨は、共同体の秩序における人間の共存を脅かすことを意味するものと、解釈され、叙述されている。

「痛み」あるいは「痛み」の体験を引き起こす諸主体あるいは諸要因は、個々的な諸個人、現実の共同体あるいは世界の諸勢力の総体であると考えられている。様々な「痛み」体験と様々な「痛み」についての意義づけとの関連で、例えば一神教の一つであるキリスト教の場合「罪」、「罰」、や「救済」と同様に、例えば苦難の義人ヨブの場合における「義」と同様に、例えば古代ギリシャ悲劇における「運命」と同様に、あるいは一般的に通用される「悪」と同様に、「痛み」の概念は、一つの釈義的概念あるいは表象として適用されてきた。神の試練としての「痛み」の必然性と同様に、スキャンダルとしての「痛み」に満ちた世界の不回避性も同様に、フランス革命において人間的不正義としての断罪された社会的「痛み」をもまた、それらの個々的な現実的諸体制の根底に横たわる宇宙論的諸表象、社会政治的諸表象、人間学的諸表象あるいはまた有神論的諸表象に依存するものである。「痛み」に満ちた状態の止揚は時間の諸表象および歴史的諸表象との関連の中に在るものであり、来るべき終末論的世界観によるあるいは神話的循環系的再生的世界観による「痛み」からの救済が要請されることになる。ちなみにMax Weberは『諸世界宗教の経済』への序論において救済論との関連で個々人の「痛み」再発見の宗教史的意義[注6)]、つまり＜＜「痛み」の神義論＞＞、を示唆している。このように今日なお諸宗教統合的展望においては現実への根底的問いとしての「痛み」の克服と所謂世界宗教の宗教史は原則的に「痛み」と「悪」との解釈の試みであり「痛み」克服の試みの歴史であると規定できる。

旧約聖書に示された「痛み」についての概論的分類

「痛み」という現実は基本的には個人の出来事であり、それは心情によってのみ解釈可能なものであり、その個的現象を理性によって他者に言語的に伝達することは不可能である。従って「痛み」という現象はここでも心情によって表象される。ここで苦難の大まかな分類をおこなえば、以下の三つに分類される。

心情によれば、第一の「苦難」の分類に属するものは、「邪悪」と同一視される現実である。猛暑、極寒(創世記31：40)、干ばつ（エレミヤ14：1ｆ、ヨエル：17)、愚鈍（箴言．10：1,1：21、ヨブ19：2)、病気（ヨブ,2）子供がないこと（Iサムエル1)、不妊（創世18)、死一般（創世37：35）家族の死（創世42：38、ルツ1：6－21）名誉の喪失（2サムエル13：14ff）という現実は邪悪として解釈される「苦難」である。第二は「困窮」と見る現実である。それは、怠惰、飲酒癖、嫉妬、性的放縦（箴言.5：11,16)、財産の喪失（ヨブ1：13－19)、貧困（箴言.19：4,7)、戦争（2サムエル24、詩篇6：1－6)、奴隷身分（アモス1：6、ヨブ4：6)、という現実に起因する苦難は「困窮」と見なされている。第三は、「神から遠ざかること」（詩篇10：1,13：2f、22：2,31：11、ヨブ14：22)「義への疑義」（エレミヤ20)、孤立（イザヤ53：3－12)、存在の硬直化（1サムエル2：12ff、4：12ff、ヨブ4：14,9：3)、声の喪失（2サム16：5ー14、詩篇38：14ｆ、49：13,31、ヨブ2：13）という現存在の在り方を「苦難」とする見方である。これらいずれの苦難もその現実そのものは苦難に直面する当事者にとっては、人生の意味の喪失を促す出来事であり、当事者はそれぞれの現実に対して、破壊された人生の意味付けを新たに再構築することを余儀なくされる。それゆえに、苦難が人間にとって避けがたいものであることにより、「痛み」の解釈は人間の実存に必然となる。

旧約聖書における「痛み」の諸理解についての叙述

一般的に旧約聖書では「痛み」の説明または「痛み」の理由には三つのものが考えられている。最も基本的なものは、「痛み」を人間の罪性に対して神（JAWH）によって人間に下された倫理的刑罰と理解するものものである（創世記3：14ー18、詩篇38：4)。第二は、「痛み」を、人間のよりよき生のための（箴言3：11Ｆ、ヨブ5：17,32－37、ダニエル9：4－19)、人間の純化のための（イザヤ

48：10、エレミヤ6：27、ザカリヤ13：9、マラキ2：3)、人間の自己信頼性のための（創世記22、ヨブ1、ダニエル3；4－18）あるいは人間の贖罪のための（ダニエル3：38ff）懲罰的教育的措置と理解するものである。基本的に「痛み」は個人の出来事であるが、旧約聖書はイスラエルという民族または共同体を恰も個人として同一視している。この懲罰的教育的措置は民族または共同体としてのイスラエルにも適用されている。従って、「苦難」はイスラエル民族の政治的向上，民族の形成（詩篇78：3,7)、と民族の原型への再生（イザヤ66：7－10）を伴い、神への恐れと神への回帰へを目指すことになる（ヨブ33：12―33,42、詩篇66：10,118：18,119：67,77)。これらの理解は根本的には神義論の問題でることにより、『痛み』をもたらすものは、悪しき諸霊（サムエル下16：14、アモス3：6と列王記下6：33を比較)、諸悪霊（レビ16：8ff、箴言30：15）と諸サタン（出エジプト12：23、ヨブ2）あるいは人間に帰着することになる。

第三は「痛み」を現体制の構造的破綻症状よりくる徴候（ホセア5：8－14、アモス4：6－11、エゼキエル34）と原創造からの逸脱（創世記3：16）と見る現存在についての存在論的理解である。[注7)]

これらの「痛み」理解に随伴する、「痛み」への対処法を次にみる。

旧約聖書における「痛み」への対処についての叙述

「痛み」という現実に直面して「痛み」からの逃避（詩篇11：1エレミヤ4：6)、「痛み」を与えたものへのプロテスト、怒り、呪い、と報復（出エジプト11：8、列王紀下1：9－12）と「痛み」を与えたものとの闘争という対処の仕方は旧約聖書には論理構造上希少である。同様に、「犠牲の奉献、穢れからの聖別、穢れの場所・期間の服喪」などの宗教儀式による「痛み」に対する措置は主要なものではないが、人間存在の存在の在り方そのものが「痛み」とみる一神教の人間理解からすれば、「痛み」への宗教儀式による聖別という対処が旧約聖書の主要主題であることは間違いない。その問題に取り組んだ一神教の「シェキナ」については他の論文において詳述している。[注8)]

それに対して、旧約聖書に多く見られるものは、「痛み」の現実に直面した者の「問いかけ」である。「何故？」という問いかけ（詩篇10：1，13：2，22：2，89：47）と「何処？」（詩篇42：10ｆ、79：10,115：2）と公的告発としての「問いかけ」（創世記27：34、イザヤ14：31）である。勿論、答えは与えられないところの、人間の意識における自問自答である。これに関連して、ヨブ記は「痛み」において苦悩する人間を沈黙しないもの且つ「痛み」の苦悩を抑圧しない者と捉え、「痛み」の苦悩を絶叫として表現している。「問いかけ」は、自己の内的苦悩という現実を外的に表現することによって「痛み」からの脱出を意図するものであるが、「痛み」を何処かにあるかもしれない正義への悲訴の形（エレミヤ11：18－23）であったり、神の共同体への信頼の表明の形（詩篇16：27,49）であったり、「神の傍にあること」への逃避の表明の形（2サムエル24、詩篇19：8,42：6,57：2）であったり、神の庇護への信頼の表明としての「問いかけ」（詩篇22）であったりしているのである。[注9)]

他には、現実的でアクチャルアルに有効であるものとして、自己の個人的「痛み」を上昇志向に根ざす上位体制への適応のための段階または、究極的解放へと自己をもたらす慰め（イザヤ65：16－25）とする対処法がみられる。

最後に個人的「痛み」は個人的ではあるが、その「痛み」は人間相互の関係の中で発生することにより、「痛み」への対処は人間共同体と人間同志の連帯の中に在るとする見解が見受けられる。共同体が提示する「痛み」からのアクチュアルで究極的開放につぃて旧約聖書は述べてはいないが、それに貢献するものを二つ述べている。その一つは、「痛み」を自己体験したモーゼ（出エジプト32：30－34)、エリア（列王記上19：10,14)、エレミヤ（エレミヤ16：1－9,20)、バルク（エレミヤ45：1－5)、エゼキエル（エゼキエル4：4―8）第二イザヤ（イザヤ52：13－53：12）などのの代理的苦難である。これらの「苦難」者は

自己の罪責に起因するのではなく、他者の罪責を自己の身に背負うために、自己を敢えて「痛み」の現実へと投棄することにより、他者の「痛み」に共感するという、代理的「痛み」理解によって他者との共同体および連帯を構築した点で評価されている。「痛み」が人間相互間に発生することにより、この代理的「痛み」の行為は、他者の存在の根底を再構築することにより、「痛み」への根源的解放を示唆している。代理的「痛み」行為のもう一つの貢献は、人間相互間の共同体または連帯を支える神の国建設への究極的希望を提供していることである。この究極的希望は具体的には諸悪の脱権力化（イザヤ27：1、ダニエル7：9―12）と人間の死の無力化（イザヤ25：6以下）を意味している。この諸悪の無力化は自然界にまで及び、獰猛な諸動物も自己の暴力的破壊性を止揚する（イザヤ11：6―9, 65：25、ホセア2：20)、と述べられている。[注10)]

旧約聖書における「痛み」から導き出される一般的諸理論

「痛み」は悲惨という現実から救済を求める人間の困窮性を示すものである（詩篇22：25,69：88）と同時に根源的且つ不可避的に「痛み」は人間の現存在そのものである。つまり「痛み」は人間の現実への「参与」である。

万物の創造者である神に起因する人間の「痛み」に、「痛み」の極限にまで到達する無罪性者の「痛み」体験が啓示しているように、神と人間との中間的且つ仲保的存在者である諸悪霊・悪しき天使などが神に派遣されて、介入する構造が形成されることになる。（サムエル上16：14、ヨブ1以下）

第二イザヤの「苦難の僕」以来、「痛み」についての知恵文学的省察は、神義論との関連で、原因―結果の因果応報思想の論理構造枠でなされてきたが（ヨブ4～14)、「痛み」についてのこの因果応報的論理は経験知と神的思弁知の乖離という現実に直面して、挫折する（エゼキエル書18章、ヨブの序論　参照)。そこで、神は、神を愛する者にも、「痛み」を与えるという不条理思想が形成され、その際に、神は全能である神がその全能性を放棄して、神は「痛み」を苦悩する人間の「近み」に居留して、「痛み」を苦悩する人間の苦悩を人間と共に神が苦悩するという思想が発生した。（出エジプト3：7ｆ、ホセア11：8ｆ、エレミア2：5ｆ、4：19―22,12：7―13、イザヤ63：15）

しかし、この思想は命題の真実性を確立できるものではないアポリアであることから、「痛み」そのものの解消は不可能であることにより、「痛み」に苦悩する者の神的義認の期待のみが残されることになる。「痛み」の経験はアポリア的に神義論へと導くが、神義論における神の義は極めて狭義の意味での義である。なぜなら、「痛み」経験は明らかに自己にその責を負わない「痛み」体験を含んでいるからである。（ヨブ9：22―24 , 30：20―26）自己に罪責を負わない者の「痛み」経験は損なわれた義の原型再生を要請し、死の限界を超越する。そこから、新しいエーオンこそが「痛み」を終結させるという理論が当然出現してくる。

次に、一神教の系列である、イスラム教とユダヤ教における「痛み」について論述する。

B　イスラム教・ユダヤ教における「痛み」の定義とその発生

1　イスラム教における「痛み」という行為への表象と意味づけ

イスラム教の主流であるスンニ派は「痛み」に対して格別特別な意義を与えずに、「痛み」とは神の試練の一つである自明の事柄と定義していることは例外にして、一般的にイスラムでは、人間の内面性を重視するスーフィズムにおけるが如く、「痛み」の重要性を強調している。現実経験である「痛み」は人間の行為に神の内在性を承認するイスラムにおいて殉教と関連されることによってその中心的意義を獲得した。922年神秘主義者al-Hallagがバグダッドにおいては背教者として苦悶に満ちた処刑を受けたことから、「無罪の苦難」は諸神秘主義者によって神への不動の献身或いは神への最高の愛の行為と釈義された。このような「苦難」を耐え忍ぶ諸神秘主義者は

自己奉献の客体である神を愛する者として賞賛された。殉教という「苦難」を更によりイスラム救済論の中心的位置に定置させたのはイスラム・シーア派である。殉教の原型はイラクkarbala近郊で680年に処刑された預言者の孫al-Husainである。その受難（passion）は哀歌の形式で保存され、劇場的受難劇（taziye）として上演されてきた。その上演の際信仰者は号泣と悲嘆によって受難への参与と道義的共罪性を証明したり、鞭打行列によって「受難」の苦悩を共感し、特にal-Husainの受難を自己の身体によって追体験することが自己の救済への道とされた。殉教者は無罪（masum）者とされ、彼らの受難は従って自己の罪性によらないことから、彼らは他者へ善行をもたらす功績を獲得したことになり、自己の罪責の故に神の怒りを当然受けるべき他者に代わって彼らは自己自身に神の怒りを引き受ける者となり、罪責あるものの救済に寄与するとされている。[注11)]

2　ユダヤ教における「痛み」という経験への表象と意味づけ

古代ユダヤ教において

古代ユダヤ教の黙示文学である第二～第四マカベヤ書に人間の「痛み」について最も鮮明に表現されている。[注12)] そこでは「痛み」という現実は諸冒涜者への神の刑罰とされている。つまり「痛み」を発生させるものは、神である。がしかし、この神が「痛み」を人間に刑罰として与えるという行為は、人間が神を冒涜したという前提なしには発生しないことから、「痛み」を発生させるものは罪性として表象される人間の現存在である、と言いうる。この思想は因果応報の思想に立脚している。これに対して、義なる人々の「痛み」は神に敵対する勢力によって惹起され、神に敵対する勢力が、敬虔な義なる人々のもつ信仰の意味喪失を画策し、それらの人々に父祖伝来の戒律への忠誠心を粉砕し、それらの人々の身体を無力化する目的で、これらの人々に加えられた感覚的で残忍な悪の暴力である、とされている。（3マカベア書3－5）この場合、「痛み」の発生は、神に敵対する諸勢力によって惹起されたものとされることにより、現存在の罪性はその「痛み」発生に直接的には係わっていない。そこで神に敵対する諸勢力によって発生した「痛み」の現実に対しては、敬虔な人々は理性によって神への自己の不変性を堅持することによって「痛み」を耐えることが可能であるとする（4マカベヤ書）。その際、全能の神は「痛み」という現実に対するいかなる対応策を講じるかといえば、全能者の為しうる奇跡という神的力の行使による「痛み」現実の解消ではなく（3マカベヤ書）、敬虔な人々への死後の世界における祝福された永遠の生命への保障を言明するロゴスと「痛み」の起因者である敵対する諸勢力への処罰の宣言を表明するのみである（2マカベヤ7：29,35－37)。「痛み」という現実はこのロゴスの約束と処罰の宣言によっては何ら変化を受けるものではないが、このロゴスと処罰の宣言は敬虔な人々の意識に変化をもたらす。これらの神のロゴスの表明が、現象的には「痛み」の現実の起因者は神に敵対する諸勢力ではあるものの、神の真理に従えば、神に敵対する諸勢力の上位に位置する神がこれらの諸勢力を用いてこの烈しい苦しみを人間に与えたことを意味することによって、敬虔な人々はこの「痛み」を自己の神への信頼と不変性に対する吟味、裁き、試練と理解するよう自己の意識において迫るものとして受け止めるものである。このような自己意識の変化の例を、325年Masada要塞の攻防戦で防衛軍の熱狂派指導者Fleazar ben Jairが敵軍によって与えられた凌辱と奴隷化の「痛み」を神への忠節と信頼を堅持するための「痛み」と理解し、凌辱と奴隷化という現実の「痛み」を耐えるのではなく、自己の死という別の現実の「痛み」へと自己の意識を変化させた話しを、賞賛して、報告している事例にみることができる。[注13)]

クムラン教団において「痛み」は、＞＞義の諸教師＜＜の一人が編修した感謝の詩篇の中で、敵対するものに起因する「痛み」について記述している。[注14)] その際、神は義の教師を敵対する勢力の嘲笑に曝すが、神は彼を援助し、救い出す。更に、敵対する勢力を神の裁

きによって処罰する、そのような神を彼は賛美している。[注15)]

メシヤ的黙示文学においては、「痛み」からの解放、救済、痛む者の強化、「痛み」による死者の復活を、終末における神の業と描写している。（マタイ11：5参照）アレクサンドリアのフィローは、人間に起因する悪、だが理性によって支配しうる道徳的悪と神の被造物である世界の構成要素として本質的には非悪だが自然事物の悪との間に、プラトンとストア派との関連で、区別を立てている。これらの二つの悪に起因する「痛み」は人間の現存在の在り方を本源的姿に回復する契機であると、フィローは理解している。[注16)]黙示文学の第4エズラは、紀元後70年のエルサレム宮殿破壊という「痛み」を、人間の合意によっても変更しえない神的瞬間であると根拠づけ、神的出来事の時空世界への介入の具象であるとしている。この神の瞬間の具象化であるエルサレム宮殿破壊という現実の「痛み」は、地上での吟味に耐え抜き、永遠の祝福をもって報いられると、考えられている（４エズラ7：1ー8,3)。このようにクムラン教団においても黙示文学においても、プラトンとストア派の影響を受けたフィローを除いて、「痛み」を発生させるものは、敵対する勢力は具体的な存在であるローマ軍団であったり、他の部族や民族であったりしても、それらの勢力は単に神の象徴でしかなく、「痛み」の起因者は全て神に還元されている。つまり「痛み」を発生させるものは神である、との一神教の主張がここでもみてとれる。[注17)]

ラビ文学は「痛み」に用語“ jissurin ”を用いている。この用語は元来「諸懲罰」を意味する。用語“ jissurin ”は、一面において現世における諸罪への刑罰であり、その刑罰は人々が来世での最後の審判に至るまで持続する刑罰を意味すると同時に、他方神によって設定された人間の聖化措置であり、この人間の聖別化は永遠の生命にまで至る措置を意味するとされている。そこから『“ jissurin ”〈懲罰〉は愛の証拠」とのモットーが発生した。[注18)]

これに関連して、罪人が経験する「痛み」は自己の罪の購い、義人の経験する「痛み」は他者の購いのための代理的行為と理解されている。特に無罪者、つまり自己の罪責に起因しない「痛み」を経験する者は神の愛を受けている証拠とされ、更にラビ　Ａquivasの殉教に見られるように殉教という「痛み」体験とは神の愛の戒律的成就と意義付けられることになった。[注19)]

中世と近代のユダヤ教

病気や死と同様「痛み」も神の創造（イザヤ45：６ｆ）に、従って人間の実存に、所属するものであり（ヨブ5：6ー7)、「痛み」がメシヤ到来に至るまで持続するものであるとしても、義を行為する神への信仰に逆らって(創世記18：25、出エジ33；19)、「痛み」が義なる者を悪とし、悪なる者を善と評価する現実を「痛み」の経験が教えることが重なることにより「痛み」の根拠と意味に関する問いが自己の意識において高揚してくる。このような場合　善なるものの不在とする「痛み」の意義付けへのマイモニデスMoses Maimonides (ヘブル名) Rabbi Moseh ben Maimon(1135-1204)の哲学的神学的解釈は[注20)], Baruch. de Spinoza(1632-1677)の「苦難」のリアリテートの否認とHermann Cohen（1842-1918）[注21)]の「苦悩」に関する形而上学的思弁否定を超えてMartin Buber（1878ー1965）の「神の闇」としての解明に至るまで、同一の事柄である、それは、gezerot「運命」と理解された個人的或いは共同体的「苦難」体験の克服を、無罪者の「苦難」が問題である場合、一者である他者は、既に成就なし終えたととする事柄である。[注22)]

このような「痛み」体験への意義付けはとりわけユダヤ教のアシュケナージ（東欧ユダヤ人）世界に12世紀以来一つの「殉教論的伝統」を醸成させていった。[注23)]ユダヤ人迫害と中世終期と近代のユダヤ歴史の破滅への補遺として発生したアシュケナージの諸年代記、諸詩的テキスト、諸聖書釈義、諸説教、礼拝式文における諸応答、と諸神学的著作の中にその伝統の文学的結実が数多く見出される。[注24)]起こった出来事、換言すれば体験された出来事を併わない「痛み」体験への意義付けは、常

に承認されることを望むものではないが、本質的にはラビの諸資料に基づく六つの申命記的規範をそれらは提供している。その諸規範は以下のようである。

①「痛み」は犯された個々的な諸罪への神による刑罰である。注25)
②「痛み」は「メシヤ到来の際の痛み」、つまりメシヤの時が開始される際の随伴現象、である。
③「痛み」は「神の御名の頌栄」の表現である。注26)
④「痛み」は「苦しむ者」イスラエルの身分証明書または、人類の罪を購うための「神の僕」としての代理的「痛み」である。(この後半の規範は、Rashi Salomo ben Isaakから Isaak Trokiに至るイザヤ53章の釈義による)
⑤「痛み」は人間の倫理的聖化へと導く「愛に基づく教育的懲罰」の象徴である。注27)
⑥「痛み」は他者の「痛み」への共苦へと自覚させる教育的手段である。

これらの「痛み」に関する諸規範の関心事は、「痛み」という現実にも係わらず、創造主であると同時に世界の義の裁き主である神への信仰を微動だにさせないことに尽きる。この観点から「痛み」についての規範がなされている。とはいうものの、これらの規範の意図が神の絶対化にあるとしても、数世紀にわたるアシュケナージュの歴史において過酷で耐えがたい悲惨な現実である無数の「痛み」に直面してきた人々の、注28) この現実を不動の姿勢で克服しよとする試みがにじみ出るような規範でもあり、ここには一神教の「痛み」についての基本的な姿勢が集約されて示されていると言える。だが、これらの規範は、果たして、20世紀の大破局、つまり、Shoa(ホロコースト)という「痛み」の現実に対応し得るのであろうか。Shoaの「痛み」に対して上記のどの規範が有効であるのだろうか。19世紀のユダヤ史家H.Graetzはユダヤの歴史を「受難と学問の歴史」と規定したが、20世紀のユダヤ史家Salo W. Baronは受難を前提とする「涙に満ちた」ユダヤ史と表現することを拒絶している。注29)

C 新約聖書における「痛み」の表象 pascheinとpathos

原始キリスト教における諸罪と不幸としてのpaschein

初期のキリスト教共同体は、病気、物資的欠乏、社会的不公正などの人間の実存一般に発生する「痛み」への視点の根拠を、新約聖書の諸福音書に置いている。その諸福音書諸作者は多様な様相を示す現実の「痛み」を、前述した旧約聖書的ユダヤ教的伝統による諸規範に加えて、とりわけ、キリストの出来事から導き出した意味付けを新たにおこなっている。それは、個々人の現実における「痛み」の体験を信仰の行為へと統合し、その行為による人間が自己の実存の在り方を異なった在り方へと変換する過程として提供されたものが「痛み」であるという考えを示すのに成功している反面、「痛み」は自己の古い生の消滅を経て新しいイエスの生へと変成するための啓示(2コリント4:10、16)であるするこの極めて神中心的思考は、人間の現実である「痛み」についての統一的見解の形成を妨げることへと作用していて、新約聖書には「痛み」に関する統一概念は存在せずに、「痛み」は常にキリストの出来事における付随現象でしかなく、その結果、そのような現象の一部分がギリシャ語動詞patheinとその派生語と関連付けられているに過ぎない。

新約聖書におけるイエス·キリスト「受難」としての「痛み」の表象pathos

神の救済的統治をこの世界へ樹立することを目指すイエスの活動は人間の個々的な「痛み」をこの神の国建設のための闘争への決意表明の場と規定することになる。人々への「憐れみ」をもたらすというイエスの基本姿勢(マタイ9:36)から、イエスはその宣教を治癒的活動(35節)と関連させ、神の支配(神の国)を物質の欠乏に悩む者(ルカ6:20)に、空腹である者に、泣く者に、約束する。(21節)。イエスにとって、「痛み」の神学的釈義は無縁であるが、イエスの言葉は、罪性を不幸と関連させ(ルカ13:1―5)ることで一見ユダヤ教の伝統である因果応報思想によ

る報復思想を踏襲しているかのようであっても、不幸の原因としては因果応報ではあっても、罪性に基づく不幸である現実の「痛み」を、イエスにおいては宣教の業の対象として自己に関連づけることにより、もはや因果応報の思想による視点は失われ、「痛み」の現実は神への回帰を呼びかける宣教の場として把握されることになる。従って、「悼み」に苦しむ者も、因果応報思想に立つ自己の視点を転換して、「痛み」を神への回帰を目指す場と理解することが厳しく要求されている。特にその厳しさをイエスは自己に従う弟子たちに要求して、可能なかぎり自己と同様の運命に従うことを期待している。十字架を背負うことが（マルコ：34）「受難=ギリシャ語pathos ＝ラテン語 passio＝ドイツ語passion=Leiden,=英語Suffering」であるとする理解は、イエスの復活の出来事後に原始キリスト教共同体諸指導者のカリスマ的エートスが生み出した表象であるにしても、イエス自身は自己の十字架の「痛み」体験において、神によって派遣された者であり、神によって奇跡を行う者でありながら、その自己は無力であることによって、神の意志を貫くという弁証法的自己意識を表現している。この「悼み」についての弁証法的体験が、イエスの復活後展開された、といえるのは、「痛み」の諸体験が、諸体験者の自己意識において、カリスマに由来するエートスの強さと現実の「痛み」がもたらす挫折感との葛藤が問題になるからである。カリスマによって基礎づけられた原始キリスト教共同体は、カリスマを賦与された原始キリスト共同体構成員各自の自己の「痛み」体験に基づいて、過去に遡のぼるイエスの原体験に自己の信仰姿勢を重ねている。[注30]この信仰姿勢は諸福音書のみならず新約聖書の各所にみられる（マルコ11：20-25、Ｉヨハネ14：12－14、使徒行5：12―16、ローマ4：18－21、ガラテヤ3：5、ヨハネ5：14fヤコブ5：13－18、ヘブル11：1,11：30－34)。然し、第一コリント12：4－11にあるパウロによるカリスマ表は、カリスマは諸奇跡を行う、病気を治癒すると、明文化されていて、イエスにおけるカリスマ性の無力化と異なって、信じる者は、つまり厳密には、信じる者の行為の主体である自己の意識におけるカリスマの助けによって、困窮と苦難を止揚する神の意志遂行への道を切り開くのだ、としている。[注31]この神の全能神学はカリスマ的御霊の絶対化への脅威と神学的諸概念の修正をもたらすことになる。しかし最も明確なのはパウロの神学においてではあるが、福音書作者マルコ、ヨハネにもその傾向は認められる。両福音者作者はその思想の中心にイエスの十字架を据え、この中心地点から、信じる者にとり自己無化とそのための挫折の体験を必然としている。（マルコ8：27〜9：1は受難の継承、ヨハネ3：14,2：23はイエスを奇跡の人として修正している）

原始キリスト教共同体における「痛み」の表象

「痛み」に関する原始キリスト教共同体に由来する一般的な諸表象は、原則的に「善」と解釈されず、否定的攻撃的「悪」と同一視されれているにもかかわらず、パウロは「痛み」に積極的評価を与えている。パウロの挫折神学は並立する諸他の全能神学などと対立するものではなく、むしろ彼の全神学的諸概念に構成的に影響を及ぼしている。彼の挫折神学あるいは苦難神学[注32]は自己の実存という具体的範例において経験的に展開されていて、聖書におけるパウロ神学の独特の深さと広がりを与えている。パウロは「挫折」あるいは「苦難」を諸福音書と対照的に、「挫折」あるいは「苦難」とは積極的に自己が自己に課すものであり（2コリント11：21－29)、「病気」とは祈祷と信仰による闘争としている（2コリント12：7、ガラテヤ4：13－15)。この闘争を様式化したものが2コリント12：8に反映されている。2コリント4：7－18とその周辺の文脈において、「挫折」や「苦難」や「病気」などの「痛み」はパウロの意識においては自我の消滅と捉えられ、「痛み」の超克後、それらの「痛み」は自己の実存におけるキリストの生命への明け渡しとしての真理への認識に到達する道であると、パウロはしている。[注33]この言明は諸他の言明と体系的に調停され、それらの諸言明の中に生かされている。（ただし，部分的には伝統的な「痛み」の理解に

とどまっている諸言明もある）

これらを纏めて見ると[注34)]

1「痛み」とは「困窮に満ちた現在・栄光に満ちた未来」という規範的命題に従う相対的出来事（ロマ8：18）とも理解されている。

2「痛み」とは「キリストの受難」として理解されている。「キリストの受難」とは、キリストとの交わりへと受け入れられること、である。（2コリント1：5においては、キリストの「受難」による人類救済の完全性つまり他のいかなる手段も必要としないことについては触れられていない）。パウロにとって、「受難におけるキリストとの交わり」という表現は、アダムが人類を原罪へと引き入れた場合と同様にキリストが人類を自己の運命へと引き入れるという表象に過ぎない。

3「痛み」とは、自己の人生確立のための勇気ある闘争への要請であると理解されている。（ピリピ1：27－30、）

4「痛み」とは隠蔽された救済を象徴する「未遂」であると理解されている。（1コリント4：8－13、この箇所の後半で「痛み」のリストが挙げられている：死刑囚、愚か者、弱い者、侮辱されている者などが「痛み」の具体的姿とされている。）

5「痛み」とは、2コリント4：9－13によると、飢え、渇き、着る物がないこと、虐待、身を寄せる場所がないこと、苦労、自分の手で稼がねばならない身の上、迫害、ののしられること、世の屑とされること全てのものの滓とののしられること、とパウロは列挙して、2コリント4章8節に挙げている熱狂派的姿勢を修正している。

新約聖書におけるその他の「痛み」の表象

ペテロ第一の「痛み」

第一ペテロ書における「痛み」に関する理解の独自性は、イエスの「受難」を教訓的勧告的諸脈絡へと関連させたことにある。イエスの「受難」という「痛み」の救済論的意義を失うものものではないが（第一ペテロ2：24)、異教的周辺世界に常に脅かされていた原始キリスト教共同体は自己自身を規範的に特性化することによって、自己の確立を図るために、個々的な現実の「痛み」を倫理的特性化の規範として自己へと受容せざるを得なくなっていた（第一ペテロ2：21,4：1)。具体的には、自己の現実の「痛み」を異教世界から与えられた不正義として耐えぬくことが、場合によっては義のために敢えて苦難に立ち向かうために「痛み」を耐えぬくことが（第一ペテロ3：13－17）強調されることにより、ユダヤ教的殉教神学の伝統が再び採用されると、同時に、「痛み」を耐えることが信仰の証明とする「痛み」神学をも導入することになったと考えられる。

ヘブル書の「痛み」

ヘブル書は新約聖書の他の何処よりも強烈に「痛み」を神の鍛錬と理解している(ヘブル12：5－13)。この痛みの定義に先行するヘブル書11章において信仰は「力」と「力ある行為」と定義され（1,11,30節)、続く第12章において「痛み」を「弱さ」と定義されている。この文脈において、人間の現実の地平における信仰と「痛み」の対立が，現実の内面的なものにおける「力」と「弱さ＝無力」との対立へもたらせれ、現実面の二者とその実質面である二者とが相互緊張関係において、止揚されるという弁証法の構図を示している。[注35)]

D　キリスト教における「痛み」に関する宗教哲学的表象の発生と定義の流れ

人間と自然の創造と救済の出来事を描写する際、創造された、義とされたとの表現が至るところに使用されるキリスト教教義は、アリストテレスと同様に人間と自然の根源的在り方を受動性と規定している。受動性という規定は人間と自然の創造に基づくものであることから、「創造に反する人間の行為」は人間の「痛み」とされて、「創造」の受動性と区別されることになる。区別された創造の受動性と創造に反する人間である「痛み（＝受動性)」の行為の両者を結合するものは創造における両者の必然性と相互依存性の構造である。創造の原初状態におけるこの「cum summa vuluptate」が現実に体験されると、この必然性と相互依存の構造は破壊され、反創

造的行為は下位堕落的に変質されて「痛み」[注36]とされる。このように、創造の受動性と反創造の行為の区別は、「痛み」を人間の自由と尊厳を含意するプロメテウス的悪的「行為」として定義され、この定義に対して、例えばF.Nietscheのように反創造的行為を「felix passio＝幸福な受動性」と主張する諸哲学者に直面すると、キリスト教教義は「痛み」のそのような栄光化に対抗して、エロスに充満と不足の神話を用いて反創造的行為への論理化をおこなうプラトンと同様の手法を用いて論理的弁護をおこなうことになる。つまり創造の受動性は充満であり、反創造の行為である「痛み」は不足、欠乏である故に、悪であるという論理である。しかし、「痛み」を創造の欠乏、創造の否定とするキリスト教的理解は、そうでありながら、仏教の苦、A. Schopenhauerの哲学及び、Max.Horkheimerの否定哲学などの否定的形而上学的「痛み」論における「痛み」の絶対化と全体化とは対立する傾向を表明している。Horkheimerについては後述する。

「痛み」体験は、多種多様な主観的、文化的且つ現実的諸要因によって複雑に経験される。古代においては、同じ「痛み」が、多くの場合支配者の立場の者にとっては、「悲劇」として取り上げられたが、被支配者の貧しき者の場合は、道徳的社会的劣悪性の象徴として理解され、奴隷のみが体験する十字架刑の「痛み」は、「mors turpissima 恥ずべき死」と理解されていた。[注37)]

「痛み」への人間の対応は常に現実への哲学的テーマで在り続けてきた。元来ギリシャ悲劇で「生活の場で身に降りかかった出来事の学習」を意味する「pathein mathos（苦難の学習）[注38)]」は、「痛み」を「知恵」と同一視し、「痛み」は生活の場において、ハムラビ法典に由来する因果応報的知恵学習の場、回避し得ない必然性、つまり、「amor fatis（運命の愛）」への洞察学習の場、禁欲を図るストア的アパティア的知恵学習の場、そして、神的知恵学習の場を意味するとする哲学的理解がなされてきた。

人間全体を趨勢的に「homo faber（＝働きかける人間）」と規定して、「actio（=能動性）」を人間の特性とすれば、カテゴリー「passio（受動）」はカテゴリー「actio（=能動）」の下部カテゴリーとなる場合に初めて、カテゴリー「passio=（受動）」は「不快で耐えがたいもの」と劣悪化され、「受動」は「苦難・苦痛」と同一となり、その同一性の現実から宗教哲学のみならず、哲学全般にとって中心的主題となることになった。「actio」が人間の現存在の在り方とすると、人間は自己の主体性に従って現実を創造する反面、「passio」を「痛み」として、つまり「抑圧された被造物の嘆き」として、人間の存在の在り方から余分のものと排除する者によって[注39)]、古代の宇宙論的思考によって自己を規定してきた人間よりも、強力で無限に継続する破壊的暴力として生起した出来事と「痛み」が評価されている。

初期啓蒙主義は、個的諸悪（ラテン語mala）の漸次的克服への道を全体的悪に従う世界を楽観的に是認することで達成しようとしたが、約５万の犠牲者を出した1755年のリスボン地震はこのような進歩的楽観論の終焉の幕開けとなった。哲学的論議の周辺でしかなかった「痛み」の問題が、自然認識の問題と神的理性認識の問題に対抗する重要な論議として哲学論証の中心と再びなった。アナクサゴラス（前500頃～428頃）の「人は悪事を拒否することができる、だが苦痛を回避することはできない。理性のみが神を肯定する、だが感性は神を否定する」という命題が再び、哲学の主題となった。[注40)]

その他に、身体の苦痛を本来意味するラテン語「malum physicum（自然の悪）」を、理性によって、「malum morale（道徳的悪）」と「malum metaphysicum（形而上学的悪）」へと分離する究極的規範が根底にあるG.W.Leibniz（1646－1716）の「痛み」論は、一種の神義論的自然哲学の問題であることにより、現実の「痛み」に対する思弁的批判と考えられる。[注41)]

20世紀最大の「痛み」、両大戦と、とりわけ、ナチス・ドイツによるユダヤ人の「痛み」

Shoa（ホロコースト）の大量虐殺（ジエノサイド）は「痛み」を人間の社会的在り方又は人間と絶対者との関係を根本から動揺させた。「アウシュヴィッツ以降」Shoaという現象に神の代案を見出すのか、それとも神の不在又は神の死を紡ぎだすのか、と問うことによって、「痛み」を絶対者の原像に関する隠蔽された真理を理解する立場と、そうではなく、絶対的存在の非存在性こそ真理と理解する立場とに二分された。（後者はH.Jonasの説である）。Shoaと類似した根源的悪による「痛み」の経験はその後の体制の相違に係わらず歴史的に無数に記録されているが、この根源的悪による「痛み」は、人類の生を断絶へともたらす結果、人間を無神論か、深遠な信仰かのどちらかに導く契機と見られている。[注42)]

「痛み」に関する現代の多様な諸見解の不整合性にもかかわらず、絶対的苦痛からの技術的回避法として「痛み」を人間から遠ざける傾向と、逆に「痛み」を美化して「痛み」に同化する傾向の両危険性が今日もなお持続されている。後者の傾向は、現代美術、現代文学、現代メディア、現代映像、インターネット等、にみられるもので、これらはそれ自体の内部に「痛み」についての問いを内包していて、愛の喪失、病気と死、カタストロフ、戦争、テロ、自然災害、人為的歴史的出来事が容易にそこにおいては美化される危険性がある。この両危険性の中間に位置取りするM.Heideggerの「痛みの近みに留まる」という第三の道もある。[注43)]

G.W.F.Hegel（1779－1831）は世界歴史を世界的義として再構築し、世界歴史を絶対的義の地平に引き上げ、世界歴史に生起する「痛み」の現実を世界歴史全体によって有意義化することを試みたが、その試みは個的「痛み」経験の尊厳性と不可侵性を誤認する結果をまねき、個的現実的「痛み」を意図的に隠蔽することになり、「痛み」は実体として把握されえず、単なる空想のままに留まることになっている。ヘーゲルが『歴史における理性』において展開している思想は、理性が世界を支配している[注44)]という事、従って世界史も合理的であるという事である。これを宗教的に表現すれば、神の摂理が世界を支配しているという事態であり、神が人間の現実を絶対に包んでいるという状況である。ヘーゲルはこの思想において、第一の契機を指示したのである。即ち人間の現実を徹底的に包む神を前提とした。しかしヘーゲルはこの第一の契機を展開するにあたって、現実を包む神を痛みなき神と措定した。この神は、たとえ現実の特殊者乃至個人を相互に傷つき合せることはしても、神自身は決して霍乱せられず傷つけられない一般者として留まる。この神が自己を守る手段こそ「理性の狡智List der Vernunft」にほかならない。ヘーゲルの神は理性の狡智によって自己を傷つけない神である。ヘーゲル哲学における抽象性を指摘すべきであるならば、正にこの点である。世界を包む神を説いたことが抽象的なのではなく、この神を痛みなき神として説いた点が抽象的なのである。ヘーゲルの合理主義が現実に救いをもたらし得ない所は、その観念性にある。

これに対して、Immanuel Kant(1724－1804)は　不正義である「痛み」は世界歴史内部に止揚されえないものであるとしている。幸福についての世界内的評価と世界外的至高性との間の溝は溝のままで存在を継続する故に、「痛み」の止揚は世界内的自己の超越にあるとする。だが超越による「痛み」の止揚を不可欠として要請するカント的「痛み」理解が純粋実践理性に基づく要請であることを理由に、キリスト教的教義は、カントの自己超越とする「痛み」理解が、現実への批判的要請に親近性を示すキリスト教の諸命題とは異質であるとして賛意を表明していない。[注45)]

その著『啓蒙の弁証学』（1947年）で啓蒙的理性が、個性の圧殺と文化貧困を齎し、道具的理性だけが唯一の理性の形態となったことを指摘した前述のホルクハイマーMax Horkheimer(1895－1975)は、「痛み」を宇宙論的に理解し、その著『薄明』（1974　287f）の中で「動物の苦しみ」を含めた、「痛み」を「あらゆる生ける者の連帯」であるとしている。[注46)]

「全体は非真理である」(Minima Moralia　1973）という立場をとり、個別性のうちに普遍的なものを洞察するアドルノTheodor Wiesengrund Adorno(1903－1969)は個的「痛み」を否定の形而上学的円熟と解釈している。[注47)]
これらの痛みの定義は一神教の痛み解釈の流れの伝統の枠内でなされているものである。

2　初期仏教における「苦」概念についての言語学的概論

インド古代祭儀文化を伝えるヴェーダ文学の中の後期文献に「苦＝パーリ語dukkaha」が初めて出現している。初期仏教のこの「苦」は字義的には「災難、苦難、苦悩」を意味するサンスクリット語 の「苦＝duhka」と「諸苦難、苦難に陥っている状態、不安定、悲惨、悪（Nyanatiloka)」を意味する南方仏教の祭儀用語パーリ語の「苦＝dukkha」に由来する。「苦」概念は、四つの高貴な真理の中心に位置する概念とされている。四つの高貴な真理とは、苦の真理、苦発生の真理、苦止揚の真理、苦止揚に導く道の真理,（Samyuttanikaya ⅩⅡ,2）であり、仏陀（ゴータマ・ブツダ　紀元前5－4世紀頃）による初期説教の中核を構成するものである。[注48)]

仏教の伝統的解釈によれば、「苦」は、現存在の三指標（サンスクリット語 trlaksana、パーリ語 tilakkhana ）である「無常（サンスクリット語 anitya,パーリ語 anicca)」と「非個性（サンスクリット語 anatman、パーリ語 anatta)」と並ぶ、その一つである。苦とは、存在から非存在を経て無存在へ更に存在へと循環する存在の本質における現存在の流れを切り取って表現した存在の様式である。存在へのこの洞察は、悲観的世界観を示しているのではなく、人間存在を含めたあらゆる存在の所与性、つまり存在の在り方をそのあるがままに表象した概念である、といえる。仏教の釈義及び教義は非常に難解で複雑な体系を極端に至るまで紡ぎあげていて、苦に関しても、深遠な諸表象へと構築されている。「苦」は本質的には「非個性」であるが現象的には存在の在り方である「自我」と自我の意識に属する六つの諸感覚による諸客体との間に発生する、本質的に自己意識の幻想による表象でしかありえない、相互作用の体験とされている。[注49)]

仏教学者[注50)]によれば、この苦体験は、結果的に判断され、偶発に制約された過程とされ、苦の様々な強度があるとされる。所謂苦の「制約された発現（サンスクリット語 pratityasamutpada,パーリ語 paticcamuppada)」の構想と非個性教義との関連で、「苦」は存在の理解に至る不可避的前提条件であり、非個性の原理である無知から個性の再生に至る相互に関連しあった仏陀の全教義（nyanatiloka, Paticca samuppada）を一貫して流れているものである。苦の体験は人間の身体面のみならず精神面の領域に発生するものである。仏陀の初期説教において具象的に苦は、「生は苦、老は苦、病は苦、死は苦である。心痛、悲嘆、苦痛、不満、不安は苦である。不快の合一は苦である。不快との離反は苦ではない。満たされないことを願望することは苦である。短的に、五つに表象される人間存在の在り方は全て苦である」と述べられている。初期の苦解釈に関する叙述が具体的な日常性における諸表象と結びついているにしても、「無」、「無常」などその他の諸概念のように、この「苦」概念にはより抽象的な諸表象が含意されている。

古代ウパニシャッドを代表する哲人ヤージュニャパルキャはウパニシャッドのブラフマンつまり非個性と自我の一致の真理を「知る人々は不死の生命を得、そうでない人々は苦に沈潜する」と述べている。それらの思弁的諸概念は後代仏教学者によって名辞の超越はある程度不可避で意義の減退と転用はなされながらも、精細な体系として論理化されていった。

3　日本における「痛み」を表象する諸言語に基づく「痛み」の発生と定義

「痛み」を含意する日本語は無数にある。生、性、道、旅、賊、凶、俗、愛、哀、悲、

歎、嘆、嗚、泣、浄、情、悼、傷、弔、疼、惨、罪、業、斎、債、砕、塞、殺、葬、苦、病、痛、喪、難、老、死、無、空、悪、怒、呪、魔、災、失、敗、落、暗、闇、絶、殺、酷、隠、陰、秘、黒、背、廃、困、欠、貧、窮、不、非、亡、乏、争、憎、戦、別、運、限、狭、危、穢、汚、終などなど。

失敗、挫折、危機、窮地、危難、危機、無知、迷妄、迷信、錯乱、恥辱、侮辱、無視、不信、不和、断絶、別離、離散、逃避、回避破滅、 破産、滅亡、困窮、困難、苦難、苦悩、受難、欲望、欲求、情欲、貪欲、肉欲、誘惑、必要、依存、隷属、差別、抑圧、制圧、冷酷、残酷、後悔、反省、悔改、痛恨 罪性、憤怒、憎悪、虐殺、焼討、暴力、武力、反抗、紛争、革命、戦争、復讐、報復、自殺、殺傷、殺人、不義、不正、悪徳、悪魔、魔女、精霊、幽霊、悪霊、悪鬼、審判、刑罰、罪責、死刑、地獄、陰府、地下、死者、遺族、、詠嘆、悲嘆、悲哀、憐憫、無常、隠蔽、隠匿哀愁、哀歌、哀悼、慈悲、窮乏、困窮、貧困、貧窮、貧者、弱者、自然、天災、人災、災害、火事、地震、現実、世俗、現世、限界、制約、制限、限定、境界、有限、秩序、不浄、不条理、穢れ、疎外、奴隷、捕囚、災害、受苦、共苦、苦労、同苦、凶行、苦行、修行、苦業、鍛錬、艱難、辛苦、試練、試験、修徳、修道、責務、節制、出産、労働、受動、空疎、無常、虚無、無限、摂理、運命など二文字の組み合わさった用語が多数。

「愛しむ」「痛む」「悲しむ」「苦しむ」「悩む」「涙をにじませる」「傷つく」「悼む」「嘆く」「泣く」「号泣する」「訴える」これらもまた「痛み」として様々に使用される。この論述において、また、ドイツ語の「痛み」概念「Leiden」を論述するに際して、これらの無数の日本語の中から、「痛み」を訳語として使用することについて以下に述べる。日本語において、これらの無数の言葉が表象している人間存在の現実の在り方を、「痛み」という言い回しで総括することを意味している。

「痛み」について

日本国語大事典[注51]によれば、「いたみ（痛み）」は動詞「いたむ（痛）」の連用形の名詞化であり、漢字は「痛・傷・悼」が当てられている。同辞典は動詞「いたむ」は１、「イタル（至）」の語根の活用（大言海）、２、息ヲタムルの義（和訓栞）３、イキトム（息止）の転名言通）４、イタキから出た動詞（国語の語根とその分類一大島正健）５、イヤタエミル（弥耐見）も義（日本語原学ー林甕臣）６、身ニ至ルの義（和句解）の語源を紹介している。動詞「いたむ」は「うずく」とともに、生理的に身体のある部分に苦痛を感じる意味と、心理的に苦痛を感じる意味の両者をもっている。１、生理的な意味では「うずく」は「いたむ」の在り方の一つであり、意味では「うずく」は「いたみ」にふくまれている。擬態語で表現するならば、「うずく」はズキズキとする苦痛であって、キリキリやヒリヒリとする苦痛は「うずく」ではない。２、「うずく」は鼓動を伴うような継続的な苦痛をいう。苦痛の度合いは、弱い苦痛にはいわないが、激痛にくらべれば、ややゆるやかな苦痛についていう。したがって、瞬間的で鋭い苦痛につぃてはいわない。苦痛の範囲も「いたむ」に比べて限定的であり、歯や傷など部位を限定していることが多く、「身体中がうずく」などは、比喩的にでなければいいにくい。これに対して、「いたむ」は、これらの苦痛の度合い、範囲、瞬間か継続かについても、特に限定されない。心理的な場合をみると、「心がいたむ」は、自分が関与したか否かにかかわらず、悲しむことを一般的に表現するが、「心がうずく」となると、自分が関係したことについて、後ろめたさ、継続的な後悔を伴った気持ちが含まれてくる。これらの用例について上代には確例がないが、「万葉 三・四六六」の「胸己所痛」、「万葉 八・一六二九」の「胸許曽痛」を「胸をこそ痛め」と訓読し、上代の用例として扱うこともある。同じく「万葉 一七・四〇〇六」の「心し伊多思（イタシ）」、「万葉 一七・四〇一一」に「草こそ之既吉（シゲキ）とあるところから、「胸こそ痛し」と読むべきものと思われる。しかし、だからといって上代にイタムが成立していなかったというのではなく、日本書記（730年）の神武即位前戊午年

五月（北野本訓）「五瀬の命の矢蒼（いたやくしのきず）痛（イタミますこと）甚（はなはだし）」､心に強い悲しみを感じること、心痛の意味で使用された、顕宗元年二月（図書寮本訓）「古より以来（このかた）如斯（かか）る酷（イタミ）莫し」などの古訓に複数例があり、「西大寺本光明最勝王経平安初期点」（830年頃）「各慈の心を起こしてかなしび傷（イタミ）」もあるところから、この「痛み」の成立は上代に遡る可能性がある。[注52)]

動詞「いたむ」もその名詞化「いたみ」も、その当て字である漢語は、痛（身体に強い痛みを感じる）の他、傷（身体などがきずつく)、悼（こころの中で深くかなしむ)、弔（人の死をいたみとむらう)、疼（身体にうずくようないたみを感じる)、惨（むごいことに出会いこころが深くいたむ)、凄（悲しくてなげきいたむ)、帳（ことが思うようぬ運ばずがっかりしてうれいなげく)、惻（人のつらい気持ちを思いやって、あわれみいたむ)、悲（かなしみいたむ)、愴（こころがきずつき、こころの底からかなしみいたむ）である。これらの全ての意味を含んだ用語が「痛み」である。万葉集の巻５は「天平三年６月17日、肥後の国益城の大伴君熊凝18歳が京都に従者として参向する途中、病をえて、身故した。その臨終の時我が老いたる親、ともに庵室に在す。我を待ちて日を過ぐさば、自ずから傷心の恨みあらむ。我を望みて時に違はば、かならず喪明の泣を致さむ。哀（カナ）しきかも我が父、痛（イタ）きかも我が母。一身の死に向ふ途は患へず。ただ二親の生に在す苦しびを悲しぶるのみ。」と大伴君熊凝が言ったと伝えている。[注53)]これは自身が死を迎える身でありながら母親の「イタミ」に思いを馳せる日本的心情にあふれた「イタミ」用例の一つである。「イタミ」は、上代から今日まで様々な時代、宗教的あるいは文化的、倫理的、道徳的、政治的、世俗的、文化的などの様々な諸分野で経験的日常的に使用されてきたものであり、日本人にとって、あまりにもありふれた日常に埋没した言葉であり、科学の導入以来、生理的医学的用語としても使用され、この分野では極めて厳密に定義されつつある言葉ではあるが、それはこの言葉のもつ一側面でしかなく、現象的には、以前として曖昧な広義の言い回しにとどまっている。

そのゆえに、古代日本に由来する動詞「イタミ」の名詞化であるこの「痛み」が、神、絶対者、神々、強力な他者などの外部から働きかけられた人間存在への現実を、または自己自身が働きかけた自己自身の現実を、限定されたものではなく、広さ、深さ、をもったものとして、つまり、ありのままに、それゆえに、理性のみでなく､むしろ感性・心情・感性の知、　言い換えると、人間の自己の意識という曖昧なものによって、自他の体験の在り方として解釈する広義な言い回しであることから、この「痛み」がドイツ語「Leiden」の訳語として相応しいと考える。ちなみに私がドイツ語のLeidenに関心を持ったのは1980年代初頭の長野時代以来、「Leiden」の邦訳は「受難、苦悩、受苦、苦難」などがあったが、フォイエルバッハの「Leiden」に対応するものをさがしていて、その後数年後この「イタミ」が最も相応しい、と考えるようになり、爾来私はこの用語をドイツ語「Leiden」に用いるようになったものである。

4　医学的領域における「痛み」の発生と定義

元来「去る（gehen）,消え去る（weggehen)、過ぎ去る（vergehen)」の意味を持つドイツ語の古語「動詞lidan,liden」に由来するドイツ語の「Leiden」は、言語の形態的類語である離反、名誉毀損､不義などの意味をもつ古語「leit」と関連づけられて、初めて副次的な意味、すなわち、前述のギリシャ語pascheinと同じ意味を獲得した。その意味は、「ある印象を受ける(einen Eindruck　empfangen),ある体験をする(erfahren)、ある事柄を耐える(erdulden)、痛む(leiden)」である。外部から諸症侯又は諸所見に認識可能な病状を意味するギリシャ語nososとの対比で、ギリシャ語pathosは病気の受動相を表象する言葉である。この受動相とは、ドイツ語「Schmerzen」英語「pain」と関

連づけられていて[注54)]災いや不幸によって損傷した身体的又は或いは、精神的・心理的諸制約または衰弱によって規定された状態体験を意味する。そこから、ドイツ語「Leiden」は、このような外部からの損傷を受けた状態の体験から生じる不安によって、全体的または部分的に、持続的または断続的に、蒙った生の制約・衰弱に対抗する自発的克服の不能性へと追い込まれている人生の意味喪失である諸試練を表現する病気の症状と定義される。従って、ドイツ語「Leiden」そのものにおいて、人間は、これらの「痛み」の諸誘因に対応する側面だけの人間としてではなく、それらの諸誘因には依存しない、独立した、一つの精神的身体的医学的全体として捉えられている。この「痛み」における人間は、たとえ、慢性的疾患、事故後遺症、障害などの身体的諸側面の諸損傷、抑鬱症、慢性的精神錯乱などの心・精神的側面の諸損傷、そして、孤立、失職、貧困などの社会的側面の諸損傷などの部分的識別が一時的に認められたされとしても、これらの諸損傷は最終的には、それらの部分的損傷は人間の全体にかかわり人間の存在の根底である行動不能とその結果の人格の崩壊へと向うと、考えられている。

「痛み」の項目を記載している数少ない辞典類の一つである『新カトリック大辞典』(1996年)[注55)]は「いたみ　痛み」の項で、「痛み」を{英} pain、{独}Schmerz、{仏}douleurの訳語として、その概要で、「痛み」とは医学的領域の「苦痛」に使用される用語と限定している。一方ドイツ語「Leiden」は「くるしみ　苦しみ」の項で、{ラ}passio{英} suffering{仏} souffranceなどの訳語としている。同様に、『世界大百科辞典』(1988年)の「痛み」の項は医学的領域の「痛み」に限定されて使用されている。[注56)]これはデイヴィド・モリスが、その著『痛みの文化史』[注57)]において指摘しているように、17世紀以来、医学領域が生み出した無数で偉大な知的成果が世界の知的学問的文化領域において優先的に支配するようになった結果、医学的領域の諸症状を表象する「痛み」という用語が現実に生起する他の全ての「痛み」という諸現象を隠蔽したことによる、と考えられる。[注58)]それに対して、ドイツ語「Leiden」を日本の辞典類や諸著作が「苦、苦難、苦行、受苦、苦労、困苦」などと「苦」に絡ませた用語を使用しているのは、インド仏教の「苦」の思想が、日本において先行的に支配してきたことを物語っている。中国を経て、苦の思想が日本に定着したことが、キリスト教関係の諸著作や諸辞典にさえも、「痛み」の項目が記載されない理由の一つであるかもしれない。

医学的領域における「痛み」は、身体に外部から危害が加わった時に発生する不快な感覚である。痛感ともいう。通常危害を回避するための無意識的な条件反射活動をともなう。アリストテレスの『霊魂論』の五感には痛感はなく、むしろ人格の全体性で受容する漠然としたもの、つまり、神話的な「痛み」である、不快なもの、苦しいものに、分類されていたものであり、それは人間存在の一つの現実として、存在論的に解釈されていたといえる。[注59)]これについては西欧の文脈では一神教の「シェキナ」における「痛み」についてと、古代日本の文脈では、古代日本の「依り代」における「痛み」については、それぞれ拙論文を参照されたい。

デカルトによる精神と肉体の二元論によって、自然科学が独立することによって、身体を対象とする医学的研究がその独自の歩みを開始しはじめた。従って、医学的な「痛み」は17世紀の近代科学の発達以降に出現し、その後、急速に様々な分野を凌駕するものとなっていった。

医学的領域の「痛み」について、前掲の『世界大百科辞典』の「痛み」の項及び他の諸辞典を参考にして述べたものが、以下である。

圧迫、電気、寒冷(15度以下)、極端な熱(45度以上)、過度の機械的刺激、化学物質などの侵害刺激に侵害されて、人間の肉体の殆ど全ての部分に発生するとされていて、その部位によって、痛みの性質が異なる三つに分類されている。第一は、外部からの障害を受け易

い皮膚や粘膜に発生する表面痛である。第二は筋、筋、筋膜腱、関節の骨膜、や靭帯などに発生する痛みである。これは深部痛とよばれている。第三は、内膜の障害、刺激、過度の収縮や捻転、胸膜の炎症など腹膜、諸内臓器官に発生する痛みがある。これは内臓痛とよばれている。

人間の生体に侵害刺激が加えられると、ブラジキニン（bradykinin）セロトニンなどの種種の物質が生成され、これらの諸物質は発痛物質と呼ばれ、傷害された組織から遊離して、末消神経繊維に作用する、と考えられている。発痛物質を受容する末消神経線維には伝道速度の異なる二つの神経線維があり、刺すような痛みは、細い有髄のA∂繊維と呼ばれる抹消神経線維によって素早く第1痛として、次にやけつくような痛みは、より細い無髄のC繊維とよばれる末消神経線維によってゆっくりと第２痛として,受容され伝達され、「痛み」を感じる。この第一痛、第二痛は、前述の痛み三種類の全てに、認められる。だが、これらの痛みは、深部痛と内臓痛の場合、いずれも,うずく痛みとして感じられる。痛みを起こす刺激はA∂繊維やC繊維の興奮を発生させるが、それらは侵害受容繊維という特別な繊維で、侵害受容繊維の末消である終末は、神経線維が裸になった自由終末で、この自由末消神経線維終末が侵害刺激による侵害受容繊維の興奮を媒介していることから、これらの装置を侵害受容器と呼ばれている。この感覚受容器で生成された神経インパルスは、脊髄後根で中継され、複数の伝導を経て、中枢では脳幹から皮質に至るさまざまな水準へと投射される。したがって、痛みと特に関係する神経部位はあるが、特殊な痛み中枢はないとされている。筋肉では血流が不足すると、持続的な収縮を起こして、痛みが発生する。痛みの発生に関して、メルザック（Ronald Melzack　1929～）とウオール（Payric D. Wall、1925～）は関門制御（ゲート・コントロール）理論を展開している。生理学的には脊髄レベルでの感覚調整機構と神経中枢からの制御から、心理学的には感覚・分別、情動・動機づけ、認知：評価の三次元の複雑な交互作用から、痛みの体験が発生すると、仮定している。これに加えて、「痛み」は発生当時の感覚、情動、認知、評価と関連するだけではないとされている。

医学的領域における「痛む」存在者への支援としての痛みの克服は、生理学的には、現代では薬物による鎮痛が最も普遍的である。多くの場合、それは的確な成果を挙げている。薬物のほかに、損傷した細胞から脳中枢への伝達経路を遮断することによって、「痛み」を意識させない方法もある。それは、神経外科学的方法によって知覚経路を切断する方法と、侵襲なしに神経インパルス伝達を遮断する神経ブロック法である。神経をブロックすることで、悪循環を断ち切り、長い除痛効果が得られるのである。更に長期に及ぶ除痛を得るために、強力な薬物や物理的方法がによって神経経路を破壊する方法もある。

以上が医学的領域における「痛み」についての要約である。

生理的原因なしに生じる痛みを心因痛とよばれているが、これは痛みが本来的にもつ象徴的伝達機能のみが意識された場合と考えられる。医学的領域における「痛み」の象徴的伝達機能の面では、今日身体各部の痛みが厳密に定義され、定義された痛みによって、損傷を受けた細胞の症状を的確に判断できるまでに、詳細なリストが國際的にも承認されていることから、「痛み」は、医学的「痛み」によって象徴されることとなった。しかしながら、生理的な面においても、「痛み」と特に関係する神経部位はあるが、脳中枢においては痛みに対応する特殊な中枢はないということは、痛みが脳中枢神経群全体に係わることを意味している。脳中枢神経群全体とは自己意識の総体である,考えられる。このことは、痛みが特定のある抹消細胞に発生した「痛み」であっても、人間の存在そのものに係わるものであることを示している。このことは、医学的領域における生理学的「痛み」であっても、現実の「痛み」は、「痛み」の現実を必ずしも、「痛み」と解釈されず、むしろ美的なものとして受容されたり、逆に現実の「痛み」でないものが恰も現実の「痛み」である

かのように解釈されたり、という人間の自己意識の諸解釈に依存する曖昧な現象であることを意味している、と考えられる。つまり「痛み」は「痛む」存在者の時空における存在の流れと広がりにおいて紡がれてきた「痛み」の歴史的文化的諸概念との関連で構成された自己意識の諸解釈によって、意味を獲得することになる。このことは、医学的領域における「痛みの」の克服を考える際に、示唆を与えてくれる。この点に注目したのが、医学的人間学と提唱し精神病理学の祖とされるヴァイツゼッカー（Viktor von Weiizsaeeker 1886－1967）である。[注60] 彼は医学の対象である、人間をハイデッガーの存在論的哲学によって、人間の医学的現象を解き明かそうと試みている。

ヴァイツゼッカーは、M．シェーラーの人間学、M．ブーバーの「我と汝」、M．ハイデッガーの現象学的存在論と深く係わり、二元論的に分断されて思考されてきた知覚と運動、心と身体などを、生ける存在として人間総体が外部の環境世界との境界で自己の主体性を保持するために営んでいる行為として一元的に解釈し、このような総体をゲシュタルトクライスと名づけた。これは「痛み」と呼ぶことも出来る人間の総体である。ヴァイツゼッカーは医学的領域における「痛み」の、すなわち、病気の、治療に際して、その病気が、病人の人生の歴史、つまり、病める存在の生活史、においてどのような位置と意味ををもつかを突き止める必要があると考え、フロイトの精神分析を内科学に導入して、心身の分割を超えた主体を重要視する、医学的人間学（medizinische Anthropologie）を提唱した。精神医学の分野ではヴァイツゼッカーの影響は大きく、人間学的精神病理学の流れを基礎づけた、といえる。ヴァイツゼッカーは「痛み」を人間存在総体の行為とし、その行為を存在の生活史によって存在論的に解釈するとしたが、そこには存在優位が働き、生ける人間総体の行為としての、行為の生成が欠けるとして、生成に注目した基礎概念の組替えを、甥の理論物理学者Ｃ．Ｆ．フォン　ヴァイツゼッカーは強調している。[注61] このヴァイツゼッカーの理論は、本論文における「痛み」を人間存在の現象に関する人間の総体による解釈とする基本的視点に重なるものがある。

「痛み」の現実は、曖昧なものであることにより、生理学的「痛み」の定義だけでは、「痛み」の全てに対応するには限界があるといわざるを得ない。だが、それは限界であると同時に、新しい「痛み」克服への道を示唆するものでもある。例えば、「痛み」を伝達された脳自体には、痛みの原因回避に有効な諸行動を起こさせるだけでなく、痛みそのものを和らげる仕組みをもっていて、痛みの強力な治療薬であるモルヒネに類似した物質が脳の内部で生成されることも知られている。脳や脊髄にはモルヒネと特異的に結合する受容体があってこの受容体と結合する活性資質を求めためた結果発見されたものである。それらは「病む」存在者の脳への意識による主体的刺激によって生成されたものであるように、考えられる。古代から行われてきた催眠による「痛み」克服も、人間の自己意識を対象にするものであるといえる。「痛み」発生の原因の除去ではなく、つまり、現実の変化ではなく、人間の脳に働きかけて、現実の「痛み」への従来の解釈から他の新しい解釈へと刺激を与える方法である。日本の鍼も痛みを和らげる脳の仕組みと無関係ではないように思われる。この系列に、ペイン・クリニックがある。

ケアは「痛み」への最良の薬

最後に「痛む」存在者が「痛む」ことによって損傷の除去を自己自身の力だけでは直接可能にしえないことによって、「痛む」存在者は、自己に代わる他者の何らかの代理的行為を示唆していることを、指摘したい。心理学的には人間の行為によっても痛みの体験が発生することを考慮すると、医学的領域においても、「痛み」は受動性と困窮性の概念のみを含意するものではなく、能動性と主体性をも意味することになる。

「痛み」制御の方法の一つとして、催眠による鎮静があるが、諸看護行為と諸臨床的行為自体が「痛み」克服の行為であるともいえ

る。基本的には諸看護行為、と諸臨床的医療行為は、「痛む」人間の能動性と自己責任性を支援し、「痛む」人間が自己同情的孤立へと逃避する危険性を自己の力で回避することを支援する、という意味である。病人のケア、苦痛療法、待期的医学的諸処置、又は技術的諸処置、精神治療的対話に至るまでを含む「痛む」存在者への全ての支援は、「痛み」という現実に直面している「痛む」存在者が自己自身の力のみでは達成しえない事柄を支援するために、支援するものが、「痛む」存在者と共に同伴するという思想によって方向付けられる必要がある。そのための前提は、支援がルーティンに硬化せず、依存に流れず、融通無碍であることである。融通無碍とは、そこにおいて具体的な現実への克服を目指す「痛む」個的存在の生の現実との対話が可能に且つアクチュアルに追求されうる自由な空間を創造するために、自己の内部において自我を不必要とすることへと、如何なる瞬間も整えられていることである。なぜならば、人間相互の信頼関係において身体的に重大な損傷を「痛む」者は、信頼関係を築いている「病む」者に比較して、遥かに苦痛を訴えることが少ないことが、明きらかであるからである。支援とは、究極的には、絶望的な人格性の崩壊という現象を齎す「痛み」を「痛む」者と共に「痛む」ことによって、回避不能の「痛み」現実への対処を修得することである。

〈参考文献〉

注１）Dion. Ar。Ar。d.n. PG3,648
旧約聖書の冒頭第１章～第３章のアダムとイブの誕生、楽園での原罪、失楽園の項参照

注２）G. Vico, “ Principj di Scienza Nuova ” in: La letteratura italiana, storia e testi 43, G.. Vico, Opera 1953 Riccardo—Ricciardi, 1953
邦訳書　ヴィーコ著清水幾太郎主編『新しい学』世界の名著33巻　1979　中央公論社

注３）大貫隆他編　岩波キリスト教辞典．岩波書店を参照

注４）Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) 4Auflage, in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dikler, Gerhard Gloege, Knud E. Loegstrup , hg. von Kurt Galling, . J. C. B. Mohr, Tuebingen　参照
Der Brock Haus、 Verlag F. A. BrockんHaus, 1998 参照
国松孝二編者代表『独和大事典』第二版　小学館 1985年　参照
相良守峯編『大独和辞典』博友社　昭和33年　参照

注５）前掲書　RCG　参照
名尾耕作他著『旧約聖書ヘブル語大辞典』教文館 2003年

注６）M. Weber、Das antike Judentum,1921, 6Aufl.1976
E. Otto, Max Webers Studien des Anthiken Judentums, 2002

注７）E.Haag, Vom Sinn des Leiden im AT 〈IkaZ.17,1988,481—494〉

注８）拙論文．一神教の「シエキナ」と古代日本の「依り代」における「痛み」への考察．新潟青陵大学紀要第４号．283～292．2004参照

注９）W.Gross /K.J. Kuschel, >>Ich schaffe Finsternis und Unheil << Ist Gott verantmortlich fuer das Uebel ? 1992, 2 Aufl. 1995

注10）L. Ruffert/ R. Kampting, (NBL. 2. 1994, 612-616)
G. Haever, (Hg.), Leiden (Studien der Moraltheol. I, 1997)
H. Kesseler, (Hg.), Leben durch Zerstoerung ?, 2000

注11）前掲書RCGのHainz Halmのイスラムの痛みについての項　参照
大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』岩波書店 2002　参照
L. Massignon, La Passion d al—Hasayn ibn Mansour al—Halaj, martyr Mystique de l islam,1922
M. Ayoub, Redeptive Suffering in Islam, 1978　参照

注12）G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit,1963

注13）E. E. Urbach, The Sages, 1975, 444-449
J. W. van Henten/F. Avemarie, Martyrdom and Noble Death,2000

注14）IQHX－XVI、IQpHabXI:4－8参照

注15）IQH X9f,23f,XI19:37参照

注16）Hans Lewy,(ed).,Philo,Philosophia Judaica. Oxford,1946

注17）S. Lauer, Art.L.II (TRE 20,1990,672-677) (Lit.)
D. Kraemer, Resoonses to Suffering in Classical Rabbinic Literature, 1995(Lit)

P. Frick, Divine Providence in Philo of Alexandria, 1999,139-175　の三書参照

注18）SifDev32, bSan101a－b）参照

注19）D. Boyarin, Dying for God, 1999

注20）Dalalat al-Hayirin, 1190, Moreh Nebukin　1204
邦訳　マイモニデス著『迷える人々の導き』
モーゼス・マイモニデス（モーセ・ベン・マイモン1135－1204）のユダヤ哲学については、ユリウス・グッドマン著合田正人訳『ユダヤ哲学――聖書時代からフランツ・ローゼンツヴァイクに至る』みすず書房　200年　152―182頁　参照

注21）コーヘン著『ユダヤ教の原典に基づく理性の宗教』1919
マールブルク学派の新カント主義の指導者ヘルマン・コーエン（1842－1918）はユダヤ宗教哲学を刷新した。ユダヤ教を哲学的にカントの倫理学・神学的思想に立脚させ、体系化した。前掲書『ユダヤ哲学』352－366頁参照

注22）この問題に関して、　P. ベール（1647－1706）はスピノザの同様の思想を批判して、１神の人格性の欠如〈無味乾燥〉２世界の現実性の否定（全を求めて個・部分を無視）３意志の自由の否認（神の機械的必然性の強調）４信仰性の無視、が問題であるとしている。

注23）Y. .H.. Yerushalmi, Zakhor: Erinnere dich ! Jued. Gesch. Und jued. Gedaechtnis, 1988, 50-64,120-125

注24）A. Mintz, Hurban―Responses to Catastrophes in Hebrew Literature,1984
Sh. Boteach, Wrestling with the Divine : A Jewish Response to Suffering,1995
D. Ch. Kraemer, Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature,1995

注25）bBer5a, bSan27b

注26）PesK102b,, Maimonides, Hilchot Yasode ha―Tora V

注27）Prov3:12,Ps94:12,bBer5a, bBM ８：５ａ，SES11 Jehuda ben Samuel ha―Levi,
Kuzari II,44

注28）O. Leaman, Evil and Suffering in Jewish Philosophy,1995

注29）J. Neusner (Hg.), Judaism Transcends Catastrophe : God, Torah, and Isurael Beyond the Holocoust, 5 Bde.,1995―1996
N. E. Goldstein, God at the Edge : Seaching for the Divine in Uncomfortable and Unexpected Places, 2000

注30）E. S. Gerstenberger/W. Schrage, Leiden, in： BiKo. 1004, 1977

注31）K. Seybold・U. B. Mueller, Krankheit und Heilung, in :BiKo.]1008,1978

注32）D. A. Black, Paul, Apostel of Weakness, 1984

注33）J. Ch. Beker, Suffering and Hope, 1987,

注34）M.Wolter, TRE.201990,677-688、とCh.H..talbert, Learning through Suffering, 1991を参照

注35）この項で使用した新約聖書：
Novum Testamentum Graece et Layine,
Utrumque teextum cum apparatus critico imprimendum curavit Eberhard
Nestle, novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland, Stuttgart, Priviliegierte Wuerttembergische Bibelanstalt,1957 、
聖書　日本聖書協会　1959年、と　聖書　新共同訳　日本聖書協会　2002年

注36）Martin Luther, WA42,78,4f 創世記2：15へのルターの釈義 参照,

注37）ORIGENES, GCS 38:259, Cic. In Verrem, II 5, 165を参照

注38）Aisch, A.177,249ff

注39）Karl Marx、MEW Ⅰ。Abt. 1/2, 171における ロマ書8：22fへの無視しえない悲訴の項

注40）G. Buechner, Dantons Tod, II. 1

注41）G. G. W. Leibniz, Essais de Theodicee, 1710

注42）G. Buechner, Danntons Tod, 1833

注43）Griffith-Dickson, Human and Divine, 2000, 147―237(Evil and Suffering)
P.Koslowski/F. Hermanni (Hg.), Der leidende Gott、20011
―ハイデッガーの「痛み」概念については、拙論文．ハイデッガーの自然哲学について，新潟青陵大学紀要．第２号．103～104を参照

注44）W. Sparn, Leiden Erfahrung und Denken, 1980
O. Bayer/Ch. Knudsen, Kreuz und Krithik, 1983, 100-115　Leiden, hg. von W. Oelmueller, 1986

注45）W. Haerle, Leiden als Fels des Atheismus ? , in : PS Woelfel, Unsere Welt―Gottes Schoepfung, 1992, 127―143

注46）Max Horkheimer , Krit. Theorie, Bd. I. 1968, 373

注47）『否定弁証法』、R. Wiggershaus, T. W. Adorno, 1987, , M.ジェイ著木田元他訳『アドルノ』岩波書店、1987

注48）S. K. Nanayakkara, Art. Dukka (Enc Bud 4,1979,

696―702
注49）K. Mylius, Die Vier Edelen Wahrheit, 1983, 201―203
注50）N. Yanatiloka, Art. Dukka (Buddhistisches Woerterbuch, 1989, 70f
注51）『日本国語大事典』第２版　小学館　2002年「いたむ」の項　参照
注52）記紀参照
注53）万葉集巻五
注54）D. B. Morris, Geschichte des Schmerzes, 1996
注55）新カトリック大事典編纂委員会代表高柳俊一他編『新カトリック大辞典』研究社、1996年
注56）『世界大百科辞典』　平凡社　1988年「いたみ痛み」の項参照
注57）デイヴィド・モリス著渡辺勉/鈴木牧彦訳『痛みの文化史』紀伊国屋書店　1998年
注58）前掲書『痛みの文化史』6－7頁
注59）V. E. v. Gebsattel, Prolegomena einer medi.zinische Anthoropologie,1954
M. Arndt, (HWP.5,1986, 206ム212)
注60）V. v. Weizsaecker, Pathosophie, 1956
木村敏著『形なきものの形を求めて』木村敏著作集第８巻　弘文社　平成13年308－328頁
注61）広松渉他編『岩波　哲学・思想辞典』岩波書店　1998年