

死に逝く人々とその周囲の 家族への牧会

松 見 俊

まえがき

かつて伊丹十三の『お葬式』というコメディータッチの映画が話題になった。村落共同体やいわゆる「檀家」制度が崩壊して、核家族と個々人に分断されて、今日どのように死者を悼んでよいか分からなくなっている人が多くなっているということだろうか。また、永六輔の『大往生』という本も200万部を超えるベストセラーとなった。どう死ぬかがよく分からなくなり、話題となっていることは、どう生きるかそのものが問われていることなのだろう。

最近では、家庭で死ぬ人が減り、病院で息を引き取る人が増えている¹。子どもは親の、孫たちは祖父母たちの死を生活の場である家庭で経験することが少なくなれば、それだけ死の現実性の感覚が遠のいてくることは不可避であろう。死の現実性は、生と人間の生産性・効率性が至上の価値となる社会では、隠されている²。牧師は病院の「霊安室」で遺族の悲しみを共有す

1 1947年には病院で亡くなる人が9.2%、自宅死が90%であったが、77年には病院死が自宅死を上回って50.6%となり、88年には病院死が7割を超えた。2005年10月13日の『毎日新聞』によると、「02年度の98万人の死亡者の内、自宅や介護病院で死んだ人は2割の約18万人で、約8割の80万人が病院で死亡。しかし、末期患者の内6割の人が自宅での死を希望している」(厚生労働省発表)。

2 G. Gorer, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, 1965. 宇都宮輝夫訳『死と悲しみの社会学』1986年。ゴラーは、現代社会において死はボルノグラフィのようにタブーであると言い、ベッカーは、現代社会は「死の現実性を拒否している」と言う。E. Becker, *The Denial of Death*, 1974.

る経験を多くしていると思うが、病室あるいは病院の玄関から霊安室に至るには廊下は迷路のような仕組みになっており、入院患者や外来の人たちがそこに決して迷い込まないように設計されている。病院であるから霊安室が病室の隣にあっても不思議ではないが、「縁起でもない」ということなのだろうか、確かに死は生の敵として隠されている。『毎日新聞』（2005年1月25日）は、長崎県教育委員会が、小学生が小学生を殺害した佐世保市の事件を受けて実施した『「生と死」のイメージに関する意識調査』というアンケートの結果を報道している。長崎県の小中学生3600人を対象に実施した結果が報告されているが、それによると、「死んだ人が生き返ると思う」と答えた子どもたちが、555人にのぼっており、全体の15.4%であったようだ。小学4年生が14.7%、6年生が少し減って13.1%、そしてなんと、中学2年生が18.5%であった。子どもたちがどれだけ真面目にアンケートに答えたか問題はあし、生き返ると回答した率が中学生の方が高いことは、極めて時代限定的な文化的背景も伺われる³。なぜそう考えるのかという追跡調査（503人）では「本や人の話などから」が49.3%、「テレビや映画などで見た」が29.2%、「ゲームではリセットできる」が7.2%であった。コメントとして、「一部の児童・生徒は人の死を現実的にとらえていないことが浮き彫りになった」と書かれている⁴。

一方で死の現実感覚が乏しくなり、死がタブーとして隠されているとしても、他方、死の現実はずますます大きな課題となっている。高齢化の問題である。厚生労働省の「人口統計資料集」によれば、1999年には65歳以上の総人口比は16.7%で75年の倍になり、2040年には30%を超える見込みだそうだ。超高齢化社会の到来である。日本は長寿国ではあるが、人間いつまでも生きているわけではないから、当然死亡者数も増加し、1999年には982,031人で

3 また新聞報道は、コンピューター・ゲームなどの人工的仮想現実子どもたちに悪影響を及ぼすというコメントを付しているが、はじめに結論のありきの子断で調査され、その子断のついで新聞のコメントが書かれているとも言える。

4 マスメディアによる安易な「天国」への言及に加え、「復活」は蘇生とは違うと言いつつ、どこか復活を「生き返ること」として教えていないか、教会の宣教の言葉が問われる。

あったものが、2038年には181万人、つまり、約40年で二倍となるそうだ。こうして死の現実はいよいよ身近なものとなっている。

さらに、医療技術の進歩によって死因の変化が見られる。いわゆる「延命措置」が取られるようになり、「安楽死」と区別される「尊厳死」の問題や臓器移植に関して、人の死は脳死か心臓停止かという死の判定が問題となり、さらに末期癌患者などに対してモルヒネなどによる痛みの緩和が可能になるにつれ、いのちとは何であるのかが問われ、また、「生命＝人生の質」(quality of life) が課題となってきている。病院において従来は、死は生とは決して相容れない敵として戦うべきものであったが、そのような考えに変化が見られるのである。大病院で働く看護師たちは、そのほとんどの人が、「自分で働いている病棟だけでは死にたくない⁵」と考えているらしい。どう見てもやり過ぎの医療が行われ、看護師の数も少なく、患者が痛みや苦しみから解放されず、十分な精神的支えもなされていないこと、患者が客体化され、個人の希望が満たされていない現実への反省からなのであろう。キリスト教的なケアの働きの重要性が見えてくる。

この論文の目的は、死に逝く人とその周囲の家族、友人たちの牧会、特に、グリーフワーク (grief work＝悲嘆の共有) の大切さを指摘することであるから、聖書の死生観そのものを十分に論じることはできない。しかし、死に逝く人とその周囲の家族のケアをキリスト教的な実践神学の課題として論じる以上、聖書の死生観に触れないわけにはいかない。そこで、まず、短く、死の現象学的描写をした後、ターミナル・ケアにとっての基礎資料となるような視点で旧約聖書と新約聖書の死生観に簡単に触れ、またそこから派生する神学的問題を略述したあとで、それらを踏まえて死に逝く人とその周囲の人々のケア、グリーフワークの課題を論じることとする。

5 柏木哲夫「ホスピス」 in: 神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説 実践神学』1989年、306頁。

1. 死の現象学と死の現象を超える人間の自意識

私たちは通常人間の「死」というものを、テレビニュースや新聞などを通じて知らされる。それは自分とは距離のある、いわば「第三人称の死」とも言うべきものであり、そのような死のニュースは、病死、事故死あるいは事件に巻き込まれての死など様々であるが、高齢になると新聞の「死亡広告欄」が気になるようになることはあっても、遠い他者の死をある種の距離感を持って経験する。さらに、必ずしも年齢の順序に従うわけではないが、私たちは、祖父母、両親や兄弟姉妹、近親者の死を経験する。これは、自分の親しい者の死として「第二人称の死」とも言うべきもので、個人差はあるものの、人間にとっては、特に、幼い子どもたちにとっては自分自身の生そのものを問う、心揺さぶられる経験である。愛するペットたちの死の経験とも相俟って、自分も「いつかは死ぬものである」という自分自身の死の予感、つまり、「第一人称の死」を自覚し始める契機となる⁶。人間は自分自身の死を信じないものであるとか、「死んだ本人にとって、死が何を意味するか、生きている私たちには決してわからないものである⁷」とも言えるが、誰もが自分はやがて死ぬものであることを知っている。この自覚こそ、霊的存在である天使でもなく、自覚なしで死んでいく動物たちから人間を区別し、人間を人間としているのだと言って良い⁸。私たちは自分の死そのものを恐れるというより、死が結果としてもたらす、愛する者たちとの「別離」こそが、辛く、悲しいものであると言われるが、死に逝く人や周辺の家族たちの牧会を考える際に、この三種類の死を念頭においておくことは重要である。

個体の死とは、生物学的には「生体を構成している多くの細胞が刻々と生理機能を停止していく現象⁹」として理解することができる。死は「呼吸が

6 井上彰三『心に残るキリスト教のお葬式とは』2005年、35-51頁はこの死の三区区分をV. ジェンケレヴィッチに由来すると指摘し、特に、葬儀における第二人称の死の重要性に着目している。

7 鳥山英雄「科学的にみた死と生」in：村上伸編著『死と生を考える』1988年、36頁にエマニュエル・レヴィナスの言葉として引用されている。

8 動物たちにも反省的「意識のようなもの」があるのかどうかということはここでは問題にしない。

とまり、酸素の補給がやみ、血液の循環がとまり、心臓の筋肉の活動がやみ、血液そのものに変化が現れる]⁹ ことを通して外見的に認知される。通例死後硬直が起るまでに三時間から十時間かかる。生態系全体からすれば、個体の死というものは「生体構成物質（高分子有機化合物）の低分子化合物への分解の契機にすぎず、…長期的にみれば、遺体を構成している諸々の元素は、やがては環境中に解放され拡散され、そのなかのあるものは、再び緑色植物に利用され、生態系における物質循環に参加する」プロセスのひとつまでである。このような視点からすれば「ある種が進化し得るには、そして生物が進化しうるには、死というものが不可欠である。…ある存在の出現は、他の存在の消滅を前提にしている」のであって、「個々の死は種が存続するための必然であって、自然は個体に関心をもったことがない」¹⁰ と言われる。ある意味で親の DNA が私の中に生き、私の DNA は私の子どもたちや孫たちの中に引き継がれて生きてると言ってもよいし、いわゆる「自然宗教」はこのような説明によって死の悲しみを和らげようと試みる。しかし、人間は自意識をもった精神的存在であり、自分自身が死に逝く者であることを感知し、熟考することができる存在者であるから、個体の死の意味を、家族や他の生命体におけるいのちの連続性という慰めに解消することはできないであろう。そこで人は生と死の「意味」を探究するようになるからである。

死の意義は生の意義と密接に関係し、自分自身の死を全うすることは自分自身の生を全うすることである。いかに人間らしく、自分らしく死ぬかを考えるとき、死に至る生のプロセスは貴重な人格的成長の機会になりうるのである。

アルフォンス・デーケンの中世ヨーロッパでは、死への準備教育という伝統があるが、日本社会では死はタブー視されていて、死に関して教え、学ぶ習慣がないと主張している。死について考えることは、暗い、病的なことではなく、生きるために必要なことであり、「死について深く考えれば考える

9 鳥山英雄 前掲論文 37 頁。もっとも私たちを構成する細胞も日々生き死にを繰り返してはいるのであるが。

10 E. Juengel, Tod.1971. 連見和男訳『死 その謎と秘義』1972 年、46 頁。

11 鳥山英雄 前掲論文 57 頁にジャン・ドーゼの言葉として引用されている。

ほど、生についても考えるようになります」¹²と彼が言うとき正しい。しかし、中世ヨーロッパと現代日本社会を比べて論ずることはフェアであるとは言えず、現代社会では、欧米社会においても総じて死が背後に追いやられ、また、画一化され、没個性化されていると言って良いし、他方、日本の文化の中にもまた深く死を考える文化があったと言うべきであろう。欧米キリスト教文化の中では「個」が重要視され、日本社会では「イエ」という人間の横の繋がりが前面に出てくると言えるであろうが、家族的繋がりが崩壊している現代社会にとっては個体の死の問題とその社会性の問題の両方が重要であろう。

2. 聖書における死生観

聖書全体において、人の死に対する統一された見解というものは存在しないとされる。H. W. ヴォルフは、旧約聖書における生と死を論じる中で、「彼（人）の生涯の始めは、ヤハウェによって定められている。しかし、彼の終わりについては、深い疑問が沸いてくる」¹³と言い、旧約聖書の死の理解が実に多様であり、また、謎めいたものであることを暗示している。むしろ、この死の理解の多様性は、「死についてのキリスト教的な見方を代表するような公式は存在しない」¹⁴と積極的に主張され、死に関して私たちキリスト者が簡単にこれを自明化し、公式化して対応してはならないことが喚起されている。

しかし、このような死の理解の多様性の中に、幾つかの共通理解を見出すことは可能である。イスラエルでは、死者は直ちに埋葬される。個人的埋葬はローマ、ヘレニズム社会において発生したと考えられるが、イスラエルの場合は、共同の先祖の墓に葬られる。人間は死ぬと地下の暗い陰府（シェ

12 アルフォンス・デーケン「臨床からみた死と生」in：村上伸編著『死と生を考える』12頁。

13 H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, 1973. 大串元亮訳『旧約聖書の人間論』204頁。

14 村上伸 前掲書 251頁。

オール) に下るのだと漠然と考えられているが¹⁵、死者がどのくらい墓にとどまるのか、いつ陰府に下るのかは明確に線引きがなされているわけではない。陰府において、しばらくは影のような存在として、まったく活動できない状態にあるが、その内に完全に消えてなくなるのである¹⁶。このような理解は、死んだ人の霊魂が死者の世界と生者の世界の境界線上にしばらく漂うというアニミズム的、儒教的な感覚と似ているが¹⁷、儒教のように死者をいかに祀り、呪術によっていかにこの世に呼び出すかというような死者儀式は発展しなかった。旧約聖書の信仰が人の死よりも生に焦点を当てていることは、死後の世界の思弁を発展させた近隣諸国、特に、エジプトの考え方と極めて対照的である。そして、イスラエルの信仰が人の地上の生にその焦点を当てれば当てるほど、その生の終わりである死は単純に否定的に評価されている。

ここに一つのディレンマがある。もし神が全能の普遍的な神であるとすれば、神がそのみ手に触れ、支配し得ない領域が存在することができるとかという問いである。生者の主である神は死者の主でもあるという信仰の普遍性の主張から、死という、この世の生の「断絶」という厳しい現実を踏まえた「関係の回復」というものが神ご自身の主導性によって希望されるようになる。旧約聖書の後期に、それは死者からの「復活」への希望によって一つのかたちを取ることになる。

新約聖書、特に、イエス自身やパレスチナの信仰共同体は基本的にこのような旧約聖書の死生観を受け継いだ。旧約聖書と新約聖書とを決定的に区別するものはイエス・キリストの到来の事実である。イエス・キリストは、「肉によればダビデの子孫から生まれ、聖なる霊によれば、死者の中からの復活によって力ある神の子と定められた」(ローマ1:3~4)。新約聖書自体に

15 田淵結によれば、オリエント世界には1) 輪廻転生、2) 地下の世界への降下、3) 天上への上昇の3つのタイプの死後の世界の理解があると言う。「旧約聖書における生と死」 in: 『死の意味 キリスト教の視点から』1994年。

16 並木浩一「旧約聖書の死生観」 in: 村上伸編著『死と生を考える』106頁。

17 加地伸行『沈黙の宗教』1994年。この本は儒教が日本社会の死生観、死者儀礼に与えた影響を見事に示している。

において、イエスの復活理解、そしてイエスの復活と信仰者あるいは人間一般の復活との関係理解をめぐる論争されているのであるが、神と人との関係、そして、信仰者の生と死との関係は徹底的にイエス・キリストとの関係において理解されている。

2-1 旧約聖書における生と死

2-1-1 人間の被造性と神との関係性

旧約聖書においては、人は超越的他者である神から「創造されたもの」として描かれている。「主なる神は、土（アダマ）の塵で人（アダム）を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった」（創世記2：7）。ここで、主語は神であって人ではない。人は造られ、生かされている存在である。人の生命は神から貸与された「賜物」であって、人間自身の「所有物」ではない¹⁸。しかし、神によって創造され、「良し」とされた者として、人は神との関係において確かな存在的根拠を持つのである。

人が神から創造されたものであれば、人は神との関係の中に生きるものである。そうであれば、人が生を問うことにおいても神との関係が問題となり、死を問うときもまたその神との関係の断絶が問題となる。旧約聖書において「生きる」とは「関係を持つこと」である。それは、なによりも神との関係であり、その関係を映す隣人との、そして自分自身との関係である¹⁹。死とはまさに、生のこの関係性を破壊する力であり、死とは「関係喪失においやることの総計」²⁰である。そして、この関係性を破壊するあらゆる試みが罪と呼ばれる。死者は死の結果、イスラエルの信仰共同体との交わりを絶たれる。また、死は、個人として自分が生きたこの世の生の終わりを意味している限り、その連続性を絶たれる危機を意味している。しかし、死者について最も過酷なことは神との関係が終わることである。「今や、わたしは横たわっ

18 村上伸「死と生をめぐる」 in: 村上伸編著『死と生を考える』1988年、252頁。

19 E. Juengel, "Person und Gottesebenbildlichkeit," in: Christlicher Glauben in moderner Gesellschaft 24, 1981, 58-99 は人は対自関係、対世界（対人）関係、対神関係において「人格」（Person）として創造されたことを説得力を持って論じている。

20 ユンゲル『死 その謎と秘義』134頁。

て塵に返る。あなたが捜し求めてもわたしはもういないでしょう」(ヨブ7:21)。

こうして、人は神と他者との交わりの中で具体的に生きるのであるが、個々人は、誕生と死という時間的制限の中で、具体的で、一回限りの機会 (Die einmalige Gelegenheit)²¹ を生きるのである。「あらゆる人間にとって生への一つの入り口 (誕生) があり、一つの共通の出発 (死) がある」(there is for all mankind one entrance into life, and a common departure. Wisdom 7:6)²²。人が罪を犯したからか、あるいは被造物の運命としての有限性からなのかは別にして、人は死において、「そこから取られた土に返る」(創世記3:19)とされている。人間はまさに、その寿命からすれば、「はかないもの」、「僅か、手の幅ほどのもの」、「無に等しい、空しいもの」、「ただ影のように移ろうもの」(詩編39:5~7, 参照詩編90編)である。人は神ではなく、神の被造物に過ぎない。しかし、人はそれを自覚し、生ける神との関係に生きるものである。

2-1-2 人の生の此岸性

近隣社会、特に、エジプトにおいてはピラミッドやスフィンクス、そして「死者の書」が示すように死後の世界への憧れと死の思弁が発展していたが、イスラエルの信仰者には生の彼岸を憧憬する姿勢がない。そうではなく、神を憧憬するのである。ヴォルフは、エジプトは「墓」の文化を発展させたが、旧約聖書の世界では自分たちの「墓」については僅かな言及しかないと言う²³。墓は死者の領域であって、死者の都は決して聖地ではなく、穢れたものであり²⁴、死者を礼拝することは許されていないのである。旧約聖書においては、生ける者と死せる者の霊との交流は禁じられ(サウルの例外はあるが、否定

21 K. Barth, Dogmatik. III/4, §54, 648 ff.

22 Cf. D. A. Jones, Approaching the End. A Theological Exploration of Death and Dying. 2007.9.

23 ヴォルフ 前掲書 207頁以下。参照 並木浩一「旧約聖書の死生観」109頁。

24 並木は、旧約聖書においては、死は異常なことではなく、死者も穢れた者ではなく、浄不浄の区別は祭司権の強化と身分秩序の確立及び宗教的な根拠づけと連動している「二次的展開」に過ぎないと言う。(前掲書 107頁)

的に語られている。サムエル上28：8，イザヤ8：19，20参照），いかなる形態の死者儀礼に対しても不寛容である。こうして，死の世界と生の世界との間には深い「溝」，「断絶」が横たわっている。

むしろ，イスラエルの信仰者の視点は「この世」にある。「この世」こそイスラエルの人々が生きる場であって，それは神の祝福の下にある。神に期待して，信仰共同体形成のために生を燃焼させる場合には「いかに死ぬか」はあまり重要ではない。あくまでも神に従い，「正しく生きること」が旧約聖書のテーマなのである²⁵。

しかし，イスラエルにおいて，人の生そのものに焦点が当てられれば当てられるほど，生の終わりである死は，その生の終わりとして，否定的に評価される。死に対しては嘆くこと，悲しむことこそ相応しいのである。「イスラエルの人々はモアブの平野で三十日の間，モーセを悼んで泣き，モーセのために喪に服した」（申命記34：8）。

2-1-3 死の非神話化

旧約聖書の信仰者にとって「この世」の生こそが神を喜び生きる場，神の祝福の場であるとすれば，死の神話化の入り込む余地はない。死者は，ヤハウエの勢力圏から締め出された者であり，死は神との関係の喪失を意味している。「陰府があなたに感謝することなく，死があなたを賛美することがないので，墓に下る者はあなたのことを期待することができない」（イザヤ38：18）。「わたしの魂は苦難を味わい尽くし，命は陰府にのぞんでいます。穴に下る者のうちに数えられ，力を失った者とされ，汚れた者と見なされ，死人のうちに放たれて墓に横たわる者となりました。あなたはこのような者に心を留められません。彼らは御手から切り離されています」（詩編88：4～6）。

25 並木浩一は旧約聖書の死生観を論じるとき「死に方を問わない生」という項目を敢えて立て，葉隠れや軍国主義日本では「いかに死ぬかという死に方」が重要であったが，死はあくまでも正しく生きることの結果なのであると主張している（前掲書 130-134頁）。死者が「英霊」として美化され，国家利用される日本社会，また，「美しい死に顔」ですね，などと言って，信仰深い人は苦しみ，悩むことなく死ぬはずだというような「死に方」にこだわる日本の心性を考えると並木の主張には大きな意味がある。

「主よ、わたしはあなたを呼びます。主に憐れみを乞います。わたしが死んで墓に下ることに何の益があるでしょう」(詩編30：9～10)。神は死と対立しており、死は神の敵対者である。こうして、死はきわめて悲惨であり、死者にはいかなる後光もさしてはいない。むろん、ヤハウェは人間の生と死の支配者であるから、死そのものはヤハウェに対抗し、独立した、固有の力であることが否定されている。こうして旧約聖書においては、死の徹底的な非神話化、非神格化が支配しているのである。

2-1-4 死の前での平等性、死の普遍性

並木浩一は旧約聖書における「死の前での平等性」をその死生観の特徴としてあげている。死は現世の身分に関係なく、すべての人に平等に訪れる。それが王であろうと僕であろうと、金持ちであろうと貧しい者であろうと、知恵ある者であると愚かな者であろうと、である。これは死の「普遍性」という言葉で置き換えることもできよう。すべての人が例外なくやがて死を迎えるのである。

この平等性はある意味では解放でもあるが、コヘレトはまさに人間的努力の意味を相対化させるこの平等性のゆえに人生は「空しい」と嘆くのである(コヘレトの言葉2：14～16)。また、死は人間にも動物にも等しく臨む。「人間に臨むことは動物にも臨み、これも死に、あれも死ぬ。同じ霊をもっているにすぎず、人間は動物に何らまさるところはない。すべては空しく、すべてはひとつのところへ行く。すべては塵から成った。すべては塵に戻る」(3：19～20)。死は被造物であるゆえの自然的帰結であるように見える。

2-1-5 早逝への嘆き そして死と罪の関連性

人が年老いて死んだという場合、それは先祖たちに連なるという意味で、罪や無常との関連性はほとんど表面に出て来ない。「アブラハムは長寿を全うして息を引き取り、満ち足りて死に、先祖の列に加えられた」(創世記25：8)。このような場合想起されるのは、罪の問題というより、人間の「被造物性」であるとヴォルフは言う²⁶。ヴォルフはさらに、アダムとエバの罪に

もかわらず、彼らの死の刑罰は執行されなかった。それゆえ、被造物としての人間の死は自然なものである、と創世記の三章を解釈している²⁷。一切の命に終わりがあることは被造物自身の特質なのである。そのような意味で、人間は生きる苦勞から解放されて、いつか死ぬことが許されてもいる存在なのである。

しかし、余りにも早い死や不慮の事故死は、人生の敵であり、嘆きの対象であり、人に無常觀を与えるものである。「ヤコブは自分の衣を裂き、粗布を腰にまとい、幾日もその子のために嘆き悲しんだ。息子や娘たちが皆やって来て、慰めようとしたが、ヤコブは慰められることを拒んだ」（創世記37：35）²⁸。そればかりか、早逝はしばしばその人の罪過によって引き起こされると信じられた。人間は早逝の理由、その意味を探求せざるを得ないからである。そんなところから、死は、一方では極めて自然なものであると見られているが、他方、神の怒りと関連した不自然なもの、人間の罪への審きの影を負っているという考え方も見られる。「あなたの怒りにわたしたちは絶え入り、あなたの憤りに恐れます。あなたはわたしたちの罪を御前に、隠れた罪を御顔の光の中に置かれます。わたしたちの生涯は御怒りに消え去り、人生はため息のように消えうせます」（詩編90：7～9）。こうして、死の現実を人間の罪と神の怒りの結果に求める仕方はなくはないが、その場合でも、その探求が「あまりに熱心すぎるのは禁物である」²⁹と言われる。まさに、ヨブの友人たちは、罪と災い、罪と死の関連性を、特に、他者に当てはめて追及する情熱によって神から強い警告を与えられたのである（ヨブ42：7）。こうしてイスラエルにおいては、死とその原因を人間的に問うよりも、あくまでも生を問うこと、神に信頼し、委ねて生きることが優先するからである³⁰。

26 ヴォルフ 前掲書 233頁。

27 ヴォルフ 前掲書。

28 日本社会では「慰霊祭」が行われるが、「慰めを拒む」という姿勢は興味深い（ヨブ16：18、エレミヤ31：15、詩編77：3）。国家の儀礼などによって騙され、慰められてはならないのである。

29 ヴォルフ 前掲書 232頁。

30 並木浩一 前掲論文112頁以下で「死への問いから生への問いへ」というタイトルで論じられている。

2-1-6 復活信仰の成立

復活信仰は、旧約聖書において比較的后代に、黙示文学の発展の中で成立したと考えられている。新約聖書の時代においてさえも復活をめぐりサドカイ派とパリサイ派の間に論争があったほどで（マルコ12：18～27、使徒23：6～7）復活の希望はそれほど明確な輪郭を持ってはいなかった。

ヤハウェと死の関係をめぐり、神学的には一種の「真空状態」³¹ というものが存在してきた。なぜなら、すでに述べたように、一方では死は神との決定的断絶を意味しており、他方、神の主権の信仰の下では、死の領域が神から独立した固有の力を持たないとしたら、神と死との関係を、どのように考えたらよいかという問題が生じるからである。死に直面して信仰者はヤハウェに向かって嘆き、祈ることができる。これが信仰者の基本である。しかし、この真空状態に対する説明が生まれてくる。神はきっと死の国にまで手を伸ばし、死に逝く者を救って下さるに違いないという確信である。「たとえば、彼らが陰府に潜り込んでも、わたしは、そこからこの手で引き出す。たとえば天に上っても、わたしは、そこから引き下ろす」（アモス9：2、参照、詩編88：5、10～12）。もしヤハウェは全能の神であるとすれば、神が入り込めないような支配権を死は持つことができないはずだからである。こうして、ヤハウェと信仰者と交わりは、神ご自身の力と真実のゆえに、死においても人はその神から完全に切り離されることはないであろうという信仰が確立する。ヤハウェは生と死の両方を自由に支配する主である。この逆説は、「人は生とこの地を愛し、それらの喪失と共にあらゆるものが失われ、終つてしまうように思えるその時にだけ、死者の復活と新しい世界を信じる事が可能である」³² というボンヘッファーの言葉に巧みに要約されるであろう。

2-2 新約聖書における死の意味

旧約聖書の黙示文学の伝統の中で復活への希望の信仰が芽生えたことに言及した。しかし、復活をめぐる論争は新約聖書においても継続していた論争

31 ヴォルフ 前掲書 219頁。

32 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 226.

であったと指摘した。復活信仰は、死における神と人との断絶性と、それでもなお、死が独立した支配権を持たないという信仰的緊張関係への一つの答えであった。新約聖書においては、死に対する態度は基本的に旧約聖書のそれと変わってはいないが、イエス・キリストの到来と彼の十字架における刑死と復活が中心的出来事として告白されている。イエス自身の死と死の克服、死への勝利としての復活が決定的に光を浴びることになるのである。

2-2-1 死後の運命に対する無関心

イエスの使信の中心は「近づきつつある神の国」である（マルコ1:15）。イエスは「個々の人間の死後の運命について大変に無関心」³³であり、イエスには死に対する「思弁」は存在しない。「主よ、まず、父を葬りに行かせてください」という弟子に対して、イエスの答えは単純明快、「わたしに従いなさい。死んでいる者たちに、自分たちの死者を葬らせなさい」（マタイ8:21~22）であって、神の国の到来の接近の中で、どう生きるか、イエスに従うかどうかだけが問われている。「人は、たとえ全世界を手に入れても、自分の命を失ったら、何の得があるか。自分の命を買い戻すのに、どんな代価を支払いえようか」（マルコ8:36~37）の言葉は、人にとって「どう生きるか」が問題であって、死んでしまったら元も子もないというような響きを持っている。また、復活論争において、七人の男性と結婚した女性は、復活の時にだれの妻になるのかという問いに対して、復活とは死後の世界のことではなく、生ける神と共に生きることであり、「神は死んだ者の神ではなく、生きている者の神なのだ」（マルコ12:27）と言われている。こうしてイエス自身は旧約聖書の人間の生の此岸性の強調の伝統に従い、もっぱら神の前で、神と共に「どう生きるか」を問われたのであり、死や死後の世界の人間の運命にあまり関心を示していないと言えよう³⁴。

しかし、人が死を免れることができない以上、原始キリスト教の時代には、

33 大貫隆「新約聖書における死の意味」in:村上伸編著『死と生を考える』1988年、159頁。

34 大貫隆 前掲論文 159-161頁。

イエスの宣教を聞く機会のなかった人は死んだらどうなるのか、さらに、イエスの「生」の使信を聞いたが、現実には死んでしまった信仰者の運命はどうなるのか、という極めて現実的な問いの前にキリスト者たちは立たされることになる。第一の問いに対しては、あまり明確ではないが「代理バプテスマ」への示唆（I コリント15：29）とキリストの陰府への降下（I ペテロ3：19～20）の教説によって答えられている。しかし、福音書の譬において珍しく語られている「陰府」³⁵の世界についても、その世界が思弁的に詳細に展開されているわけではなく、生前に、モーセと預言者の言葉に耳を傾けることこそが大切であることが語られている（ルカ16：19～31）。

また、パレスチナのキリスト教も、切迫した終末待望の中で、イスラエル民族はいったいどうなるのかの関心はあったとしても、「個々人の死とその後の運命については、生前のイエス同様、関心がなかった」³⁶。

ところが、ヘレニズムの個人主義的影響を受けているパウロの設立した教会になると事情は異なってくる。特に再臨の遅延に直面し、信仰を持って死んでいった個々の人々の運命に対する問いが起ってくる（I テサロニケ4：13～18）。また、他方、「死後の世界への無関心」が、復活の希望の靈的熱狂主義の歪曲によって「今ここで満ち足りてしまっている」という地上の生の絶対化や人間的生の歴史性の忘却として生じている（I コリント15章）。この誤りの根本原因は、人を霊と肉体に二元論的に分解し、霊に憧れ、肉体を軽視するところにある。このような歪曲は、生前のイエスを知らない信仰者たちにとって「イエスの死（十字架）と復活が決定的な救いの出来事として注目」³⁷されるようになったことにも起因するが、パウロはまさに彼独自の「十字架の神学」によってこれと戦うのである。

35 「陰府」あるいは「黄泉」と翻訳されるギリシャ語の *ᾗδης* はほぼヘブル語のシェオールに当たる。また隠喩的に死後の世界を指す「地獄」と翻訳される *γέεννα* はカルデア語に由来し、エルサレム北面の汚物処理場であったヒンノムの谷に由来するという。

36 大貫隆 前掲論文 164 頁。

37 前掲大貫論文 165 頁に佐竹明の言葉として引用されている。

2-2-2 キリストとの関わりにおける生と死

パウロは「キリスト・イエスにあずかるバプテスマを受けたわたしたちは、彼の死にあずかるバプテスマを受けたのである（過去形）。すなわち、わたしたちは、その死にあずかるバプテスマによって、彼と共に葬られたのである。これは、キリストが父の栄光によって、死人の中からよみがえらされたように、わたしたちもまた、新しいのちに生きるためである（未来形）」（ローマ6：3～4）と言う。そして、この過去形と未来型を繋ぐところに、現在、キリストにあって「義のための道具」として生きる信仰者の責任がある。そうであれば、生と死はそれ自体としては人間にとってもはや絶対的な意味を持たず、神と人間との関係を決める基準にはならない³⁸。こうしてパウロは人間の生を、一方では「アダムにある」生として、土からできた有限な、罪と死に支配されたものとして見、そして他方、徹頭徹尾キリストとの関係において見る。（ローマ5：12～21）。そしてこの「アダムにある生」（この意味で罪と死は神に反する敵対勢力である）と「キリストにある生」との闘ぎ合いは単に拮抗しているものではなく、「キリストにある生」はキリストの十字架と復活によって、罪と死に対して「はるかに勝ったもの」なのである。それゆえパウロは、キリストにおける生を「わたしは、キリストと共に十字架につけられています。生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」（ガラテヤ2：20）、また、「生きるにも死ぬにも、わたしの身によってキリストが公然とあがめられるようにと切に願い、希望しています」（フィリピ1：20）と言うことができた。

このように考えると、人間の死は必ずしも生理的・身体的な死としてだけでなく、人間の生き方と関わってくる。「生きた屍」ではないが、生理的・身体的に生きていたとしても、自己中心性に根ざす律法主義的な生は、死んだ生なのであり、たとえ生理的・身体的に死んだとしても、信仰による生はキリストとの関わりにおいて希望を持つ生なのである。ここからして「生命の質」（quality of life）という発想も可能となる。このような信仰は、ヨハ

38 ユンゲル『死 その謎と秘義』144頁。

ネ神学においてさらに明確になる。「わたしは復活であり、命である。わたしを信じる者は、死んでも生きる。生きていてわたしを信じる者はだれも、決して死ぬことはない」(ヨハネ11:25~26)。

しかし、パウロは、人間はやがて死ぬ者であることを冷静に見ている。死は中立的なものではなく、「滅ぼされる敵」(Iコリント15:26)である。「敵」として死は、人間を支配する力として現実性を帯びている。しかし、あくまでも、「滅ぼされる」敵として、魂を含んだ肉体の死は人間の運命を最終的に決定することはできないのである。「死よ、お前の勝利はどこにあるか。死よ、お前のとげはどこにあるのか。死のとげは罪であり、罪の力は律法です」(Iコリント15:54~56)とあるように、イエスの死によって罪と律法に死んでしまった人間は、復活を希望しつつ、「とげを抜かれた死」を死ぬだけなのであると言える。死が神と人に敵対する力である以上、生理的・身体的な死に直面し、靈魂が震われる人は、そのような者として、悲しんで良いし、嘆いても良い。しかし、それは全く絶望した者の悲しみや嘆きではありえない。死においてもキリストとの絆は切れないからである。この希望が決定的であり、しかもこの希望に留まる限り、信仰者は死後の世界が具体的にどうなるのかという興味を思弁的に発展させる必要がない。パウロは、死者は復活の朝に至るまで「眠っている」(Iコリント15:18)と言う。この隠喩は「最終的な決定は死を超え、やがて来るべき出来事として起きねばならない、という留保」,「その留保つきの状態、未決の状態」³⁹を指しているのである。

2-2-3 関係性における個人の自己同一性の完成への希望

パウロは靈魂の不滅ではなく、「からだ」の復活を語る(Iコリント15:44)。旧約聖書には靈魂とからだの分離の思想がない。「からだ」とは単に人間の身体を意味するのではなく、人間の「全体としての実存」⁴⁰意味してい

39 大貫 前掲論文 117頁。もっともその最終的な決定がイエス・キリストの十字架と復活においてすでに起っていることも強調されねばならない。

40 E. Schweizer, ThWb VII, "der Mensch als Ganzheit" in S.1045 und "das Wort immer den ganzen Menschen, nicht einen Teil meint" in S.1063.

る。このような理解に根ざして、大貫隆は「新約聖書においては、人間の肉体の死はその人の個性と責任の消滅を意味しません。人間の個性は死を超えて責任を問われ続けるのです。…この意味での人格・個性の不滅のことを、新約聖書は『からだのよみがえり』と呼ぶのです」⁴¹と主張する。重要な指摘ではある。しかし、大貫隆の主張はブルトマンと共に、あまりに個人主義的ではないだろうか。ケーゼマンは「からだ」の関係性を重視して以下のように言う。「からだ性とは、被造的なものに参加しているという必然性の中にある人間の本質のことであり、また、最も広い意味での交わりの能力をそなえた人間の本質、つまりそのつど自分に与えられている世界に関係づけられた状態での人間の本質のことである」⁴²。この定義に従えば、「からだ」の復活とは、神と他者との関係性における人間個人の自己同一性の完成を意味している。

新約聖書においても旧約聖書と同様、個々人の生は誕生と死によって限定された一回的な生である。人はその生の起源を誕生の前に遡り、生まれる前にも存在していたといういわゆる「前世」についての思弁は展開されていない。たしかに、「天地創造の前に、神はわたしたちを愛して、御自分の前で聖なる者、汚れのない者にしようと、キリストにおいてお選びになりました」(エフェソ1:4, ローマ8:29, 9:11~12)と言われてはいるが、この神の予知と選びの教えは、神の一方的に先行する恵みについて神学的に語っているのであり、人間の魂あるいは霊がそれ自体で永遠に存在していたということではない。こうして人間の自己同一性は誕生から形成され⁴³、死

41 大貫 前掲論文 179-180頁。

42 E. Kaesemann, *Paulinische Perpektiven*, 1969. 佐竹明訳「パウロの人間論について」 in: 『パウロ神学の核心』41頁。“Gerade das σῶμα ist der Ort, an dem der Mensch Gott und seinem Mitmenschen begegnet.” (E. Schweizer, op.cit.,1079) 近代人間学の問題は、魂の精神化と身体物質化、それは魂による身体支配であり、精神による肉体の「道具化」である (J. Moltmann, *Gott in der Schoefung*. 1985, 248. 沖野政弘訳『創造における神』1991年, 356頁。沖野は「身体性はあらゆる神の働きの終わり」であると das Ende をすべて「終わり」と訳しているが、「目的」と訳しても良い)。

43 人は受精卵から人とみなされるのか、胚が形成されてからか、出産時かという議論はここではつきつめて考えない。

の断絶を経験するが、死を超えて、神との関係において、神の記憶において存在し続けると言って良いであろう。

3. 死をめぐる神学史的諸問題

以上の旧・新約聖書の死生観に根ざして、私たちは死に逝く人たちとその周囲の人たちをどのように牧会したらよいであろうか。

しかし、私たちは一足飛びに二千年の歴史を飛び越えるわけには行かない。人間の死と生の理解は具体的な文化の中で展開されてきたし、特に、死については様々な付加物が、信仰という名で私たちの実践に付着しているのである。そこで、死をめぐる神学史的問題に短く言及しておこう。

3-1 イエスの復活と死の意味づけ

イエス・キリストの復活の出来事が新約聖書の中心的位置を有するにも拘わらず、キリスト教史において復活がそのような取り扱いを受けてきたわけではない。ユンゲルは、ソクラテスの死をめぐるプラトンの解釈である靈魂不滅説が欧米のキリスト教会をごく最近まで支配してきたと言う。また、死に逝く人やその周囲の人々への牧会そして葬儀においても復活信仰の中心性が回復されるようになったのはごく最近である⁴⁴。

ユンゲルは「だれが死を問うことができるか」という問いに対して、死んで、よみがえらされたイエス・キリストだけが死を問い、死について語るができることと主張する。この言明は極めて神学的主張ではあるが、確かに、死んだことのない人間は、死んだことがないのであるから死の本質を問うことも、語ることもできないし（臨死体験をした人が死について語るが、いまだ死んだわけではないので、死そのものについての語りではない）、死んでしまった人間はまさに死んでしまい、死に支配されてしまったのであるから、死そのものについて問うことも、語ることもできないのである。死を経験し、

44 日本基督教団信仰職制委員会編『新しい式文 試案と解説』1990年、138頁、236頁。

復活したお方だけが、死をまさに「克服されたもの」として、新しい視点で語る事ができるのである。

新約聖書におけるイエスの死の理解は実に多様である⁴⁵。少なくとも歴史的には、イエスの十字架での刑死は弟子たちにとっては躓きそのものであった。弟子たちには、イエスの死の現実が安易な意味づけを拒むほどの過酷な経験であった。ルカ福音書24章の「エマオでの顕現物語」が語るように、十字架の傍らにいたという「通時的」(diachronic) 経験も(14節)、いわゆる「史的イエス」への洞察も(19~20節)、「空虚な墓」の証言でさえも(22~24節)イエスが本来だれであったかを知る根拠にはならず、イエスの死に神学的意味づけが行われるためには、ある特殊な経験、十字架で殺されたが、生きておられるイエスの顕現の経験が必要であった⁴⁶。そして、パウロは復活信仰からして、イエスの死を「御子がわたしたちすべてのために死に渡された」出来事として(ローマ8:32)理解するのである。神はイエスの死とご自身を自己同一化されることによって人間の苦難(孤独と棄却)と死を味合われたのである。ユンゲルは新約聖書におけるイエスの死の理解の多様性を受け留めた上で、イエス・キリストの死と復活の出来事を、「神の苦難としての死」として、また、私たちの生を脅かす死の死の出来事として理解する⁴⁷。そして「死の死」とは関係の断絶を意味する死の死であり、死者の中からのよみがえりは「生きてきた生が、集められ、永遠化され、啓示されたこと」を意味するのである⁴⁸。こうしてイエスの復活は私たちのただ中に生きてきたイエスの生の「永遠化」であると共に、イエス・キリストの死と生にあずかる私たちの関係の自己同一性の完成の希望である。「しかも救済とは、このように生きてきた生が救済される以外の何物をも意味しない。それは、この生から救済されることではない。したがって救済とは、生きてきた生の

45 T. Lorenzen, "The Meaning of the Death of Jesus Christ," *American Baptist Quarterly*, Vol. IV (March, 1985), 3-34. 青野太潮訳「イエス・キリストの死の意味」 in: 『神学論集』43巻1号, 1985年, 85-126頁。

46 T. Lorenzen, *Resurrection and Discipleship*, 1995.

47 ユンゲル『死 その謎と秘義』161頁以下, 194頁以下。

48 ユンゲル 前掲書 205頁。

神による救いである。地上の限界づけられた生が、神の生にあずかることである。短い生涯の生が、神の永遠にあずかることである。罪におちいった実存が、神の栄光にあずかることである。…有限の生は、有限なものとして永遠化される」⁴⁹。こうしてイエスが復活し、死を克服されたからこそ、逆説的に、有限の生の悲嘆を悲嘆として表現することも許されるし、そうせねばならないのである。

3-2 死と生の関わり

マルチン・ルターは、「君は死を、それ自体切り離して見たり、考察したりすべきではなく、死を生において見なければならぬ」⁵⁰と言い、聖書の伝統に基づき、死を生との関係で考えることを強調している。熊沢義宣は以下のように言う⁵¹。

日本においてサナトロジー (Thanatology) を「死生学」と訳しているのが、キリスト者の医師、とりわけ、プロテスタントの医師たちであることは興味深い。…それが「死」という点だけではなく、死にゆくことという「線」をも問題とすることを示しているが、「死生学」という訳語もまた「死に向かって生きること」に、あるいは「死に向かって生きる人間」にその主要な関心を注いでいるものと思われる。…このような「線」としての「死生学」が「死に向かって生きる人間」を対象とするものであれば、それは必然的に「動的」な性格を持ち、それに従事する者を主体-客体関係から、主体-主体関係へと変化させずにはおれない性格を持つ。

村上伸も、「聖書が死の問題をどれほど真剣に取り上げているとしても、それはなお中心的なテーマではない」し、「聖書の本来のテーマは、生命の

49 ユンゲル 前掲書 203頁。

50 Martin Luther, WA.2, 689,3 ; 688,35. 熊沢義宣「神学的死生学試論」 in : 『キリスト教死生学論集』2005年, 20頁に引用されている。

51 熊沢義宣 前掲論文 19頁。

根源であり生命そのものである神です。…つまり、別の言葉で言えば、死についてのロマンチズムとか、死の夢想、死への憧憬、そういったものは聖書には全くない、ということです⁵²と結論する。死に逝く人の牧会は、ついその人が死に直面しているので、死そのものだけに目を向けてしまいがちであるが、死に向かって「生きている」人間とその周囲の人々が私たちの奉仕の目的であることを肝に銘じておきたい。そして死の一点ではなく、死に向かって生きる人間のプロセスに注目せねばならない。

モルトマンは宗教的虚偽と非宗教的虚偽の両方と闘うことがキリスト教神学の使命であると考えている⁵³。宗教的虚偽とは、この世の生を「ただ彼岸の生のための準備にすぎない」と考える宿命論であり、死を生から切り離し、私たちを生における無感動に導く。キリスト教信仰は、死と死後の生への希望が、この世の生から目をそらさせるのではなく、むしろ、この世の生を動機づけ、いっそう深めるものであることを指摘せねばならない。他方、非宗教的虚偽とは、死についての考えをすべて投げ出し、その世の生がすべてであるかのように、私たちがあたかも無限の時間をもっているかのように生きることである。そのような生き方は生を享受しているように見えても、結局表面的で、なげやりな生き方であって、「生の幻想」にすぎないのである。このような生と死の切り離しから、生に飢えたように仕事や享楽に埋没するような「生き急ぎ」や落ち着きのなさ、また、うつ病的症状が生じてくるのである。キリスト教信仰は、私たちの生が死によって、そして、何よりも死が生によって限界づけられている事実を指摘せねばならない。

3-3 死は罪の結果か — 自然死をどう受け止めるか？

人の死は、原罪あるいは具体的に犯された人の罪に対する神の罰であるかどうか、いわゆる「自然の死」を神学的にどう考えるべきかについては神学者たちの間では論争がある。「罪の支払う報酬は死である」（ローマ6：23）、

52 村上伸「死と生をめぐって」261頁。

53 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. 1995. 蓮見和男訳『神の到来』1996年、92-96頁。

「一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです。すべての人が罪を犯したからです」（ローマ5：12）というパウロの主張は、死が罪の結果であることを支持しているように見える。ルターは一般的生物の「自然死」と「人間の死」とを明確に区別し、人間の罪への罰、神の怒りの結果としての死を真剣に考えたと言う⁵⁴。ルターによれば、人間は本来的に不死性を有しているのであって、墮罪は不死性としての「神のかたち」の喪失を意味するのである。こうして、人間の被造性がそのままでは死に結びつかないのであり、被造性とは有限性であり、有限性は死ぬべき存在のことであるとはならないと理解したのである。

これに対して、人間の被造性にもとづく「自然の死」を認める神学者として熊沢は、K.バルト、E.プルンナー、P.アルトハウス、E.ユンゲル、P.ティリッヒ、J.モルトマンなどがあるという⁵⁵。もちろん、ルターが神の審きとしての死を語ることは、希望のない悲観主義を意味しているのではない。むしろ、神の憐れみのうちにこの怒りに対決する救済の手段があることを示すためである。こうして人間の生は「第一の生」（地上の生）と「第二の生」（復活の生）と区別され、死に向かって生きる「線」としての「生」は「第二の生」（復活の生）の光のもとにおける「第一の生」（地上の生）であると言う。熊沢はこのようなルターの理解を支持しているが、このような図式は、一方の手で神の審きを語り、他方の手で神の恵みを語るような「神-罪-救い」の図式であり、どこか、律法と福音の分離がなされてはいないだろうか。

すでに言及したように、旧約聖書には、生の自然的終わりとしての死と、神との交わりから呪われ、追放されたこととしての死の理解が調整されずに並存している。死の意味づけをしないことがイスラエルの信仰の特徴であった。新約聖書は、死を徹底して神に反逆し、生に敵対する力として理解し、「最後の敵として滅ぼされるもの」としている。確かに、神に対する反逆、

54 熊沢義宣 前掲論文 22-34頁。

55 熊沢前掲論文 52頁。バルトにとっては「有限性は死ぬべきことを意味し」（KD III/2,761）、死はそれ自体さばきではない。またそれ自体がそのものとして神のさばきでもない」（KD III/2,770）。いわば、私たちはキリストの和解の働きによって、呪いの死から解放され、「自然に死ぬ」のである。

そして、自分自身と、広い被造世界を含めた他者に対する人間の罪は、生への暴力行為としてある種の「因果関係」を持つ。しかし、イエス・キリストの十字架と復活の出来事は死の死（否定の否定）、生と死の「変容」の出来事である。この救済の事実に直面して、人の罪が決定的に神、世界、自分自身を破壊しようとする考えること、この世における不幸がすべて人間の罪から由来すると考えることは「否定的傲慢」、[「罪責過大の思い上がり」]⁵⁶である。そこでモルトマンは言う。「私たちは、自分ないしアダムの罪の罰として死ぬことはない。私たちは、個人的な神のさばきによって死ぬのでもない。すべて生まれたものが一度死ぬように、私たちは、事実上『自然の死』を死ぬ。しかし、私たちが死ぬのは、嘆きうめきつつ救済を待つ、すべての生きた被造物との交わりの連帯性の中においてである（ローマ8：19以下）」⁵⁷。そして、モルトマンは「生けるものの死は、罪なるものでも自然的なものでもない、むしろ、将来の世界、永遠のいのちを求める悲嘆・憧憬を呼び起こす事実なのである」⁵⁸と言う。「霊の初穂をいただいているわたしたちも、神の子とされること、つまり、体の贖われることを、心の中でうめきながら待ち望んでいます。わたしたちは、このような希望によって救われているのです」（ローマ8：23-24a）というパウロの言葉こそ、「自然」を自明化する近代主義の肯定的傲慢と「罪」の遺伝的・運命論の否定的傲慢を超える「変容」の希望の言葉なのである。

3-4 霊魂不滅か、からだの復活か

「霊魂の不滅」の思想はプラトンが描くソクラテスの落ち着き払った、英雄的死の理想を通して、欧米のキリスト教信仰に今日に至るまで大きな影響を与えてきた。大雑把な言い方をすれば、復活信仰はベブライズムに由来し、「霊魂不滅」はギリシャ思想、ヘレニズムから生まれてきたと言ってよいであろう⁵⁹。

56 モルトマン『神の到来』153頁。

57 前掲書 155頁。

58 前掲書 156頁。

59 熊沢義宣「神学的死生学試論」78頁。

最近、「千の風になって」という歌が流行しており、教会においてさえ共感を持って受け入れられているから驚きである。素朴なアミニズムと結合した儒教的靈魂観を持つ日本人の感性にぴったりしているわけであるが、そこには神の前に責任的に立つ人間のイメージは欠落している。しかし、聖書に靈魂不滅説を暗示する思想がないわけではないであろう。「聖書は、…靈魂がそのまま、いわば無傷で、この世からあの世へ向かって移っていくという意味で不滅だと説いているわけではない」⁶⁰が、靈魂の不滅思想は、新約聖書の中においても、パウロが戦ったグノーシス主義としてその影響力を見ることが出来る。また、通俗的に理解された「魂の輪廻」の思想も靈魂不滅思想と共鳴するものを持っている。そのような思想は、人間の内部において自己超越的な不死性を帯びた神的本質である靈魂（あるいは精神）が減び行く肉体から二元的に区別され、それぞれを対立したものと考える⁶¹。そして、死とはあくまでも身体の死を意味するのであって、身体の死において、不死の靈魂は身体から分離し、自由に飛翔するのであって、身体の死はまさに靈魂の「浄化」の機会なのである⁶²。こうして、先在していた神の本質は人の誕生によって人の中に宿り、人が生きている間は肉体の牢獄（σῶμα | als σῆμα）⁶³に囚われているが、死において、靈魂は解放されて、その出てきたところである本来の永遠の故郷に帰るのである。そうであれば人が生きている間は純粹知を愛すること（哲学）によって靈魂を身体の促しから「解脱」させることが必要となる。このような思想の問題点はその靈肉二元論にある。肉体の軽視は一方では放縱主義に、他方では肉体を鍛錬する禁欲主義に導く。靈魂あるいは精神の不死性は、人が自ら神性を帯びているのであるから、他者としての神との関係性（その断絶性）は軽視され、人間の個としての歴史性は抽象的理念に解消されてしまう。

60 熊沢 78 頁。モルトマン『神の到来』105 頁以下。

61 J. Moltmann, *Gott in der Schoefung*, 1985, 250-253. 沖野政弘訳『創造における神』361 頁。『神の到来』105-117 頁参照。

62 ユンゲル『死』78-85 頁。熊沢義宣「神学的死生学試論」78 頁。村上伸「死と生をめぐって」264 頁以下。

63 E. Schweizer, *ThWb VII*, 1028.

すでに述べたように、靈魂不滅思想は、キリスト教に影響を与えてきたし、現在も与え続けているが、「からだ」の復活思想とは明確な一線を画していることに注意すべきである。神と人、生と死の「断絶」を踏まえた、主イエス・キリストによる「関係の回復」こそキリスト教的希望である⁶⁴。

4. 死に逝く人へのケア

では以上のキリスト教的死生観を踏まえて、死に逝く人たちをいかにケアしたらよいか、を実践的視点から論じよう。確かに死そのものは点的出来事であるかも知れない。特に事故死などの場合はそれは瞬間的であろう。しかし、多くの場合は、死はプロセスとして徐々に到来する。あるいは、人は死に向かって生きるのと言えよう。それゆえ、死に逝く人のケアと看取りはプロセスとして、「線」で考えられねばならない。また、キリスト教信仰は、人を自己との関係、隣人（世界）との関係、そして神との関係において理解するゆえに、人間関係の「面」というか、広がりというか、社会的なもの、全体的なものとして (holistic) 理解するゆえに、ケアもまたそのような視点と配慮が必要となる。

死に向かって生きる時、人は単に身体的 (physical) な問題ばかりか、心的 (mental) な、また感情的 (emotional) な問題に直面する⁶⁵。終末期を迎えているという診断が下される時、人は、功を奏さなかった治療を思い起こしての悲嘆、これから起るかもしれない身体的痛みと不快への恐れ、食事をしたり、トイレに行ったり、風呂に入ったり、髭を剃ったりなど自分自身で自分のことができなくなるという自律性の喪失の恐れ、決して単に女性だけの心配事ではない外貌の変化への恐れ、そして、何よりも愛する者たちとの別離から生じる孤独感や死後の生への不確かさなど霊的 (spiritual)⁶⁶ な問題もあろう。病気による職業や業績、地位の喪失という社会的 (social) な

64 熊沢義宣 86頁参照。キリスト教的には「靈魂」もまた肉であり、傷つきやすいものである。

65 人の人格としてのホーリスティックな理解については、G. L. Harbaugh, Pastor As Person, 1984, 13-37. を参照せよ。

問題の中には、医療費や葬儀代などの経費について心配するという経済的 (economical and financial) な問題も加わる⁶⁷。死に逝く人たちは彼らの「人となり」(personality)、心理学的な横顔、家族や社会的仲間たち、そして一般的環境に依存しながら、つまり、どう生きてきたかに依存しながらこれらの課題に折り合いをつけていくのである。そして彼らの傍らに、共にいる人間が彼らの死の受容に大きな助けを与えるのである。

4-1 死に逝く人が直面する心理的「段階」への洞察

キューブラーロス (Elisabeth Kubler-Ross) の『死ぬ瞬間』(Death and Dying, 1969)⁶⁸ の出版は、病院や介護施設における死に逝く人びとの取り扱い方法に革命を引き起こした。彼女は死の看取りの臨床的観察から、人間は五段階 (stage) のプロセスを通して徐々に死んでいくものであることを明らかにした。

第一段階は、否認 (denial) である。これは死に直面しているという事実の否定である。死の現実を受け入れる準備ができていない段階では、これは生命体の持つ自己保存本能の自然な現われであって、信仰の名でこの段階を否定してはいけないのである。

第二段階は、怒り (anger) である。まだ死にたくない、よりによって「なぜ私が」という自己主張の表現である。この段階では、怒りの感情をそのまま受容して傾聴してくれる人が助けになるのであって、「そうですか。怒りを感じるのですね」と受け留めることが重要で、説教は禁物である。

第三段階は、取り引き (bargaining) である。日本人の感覚では理解しにくい概念であるが、取り引きの対象は医者であったり、家族であったり、牧師であったり、神であったりする。「もし病気を癒してくれたらもっと良い人間になります」などの条件闘争であり、自分の生きてきた人生の見直しと再評価の時期である。

66 私は spiritual なものを人間を構成する単なる一要素というより、諸要素を神との関係において統合するものと考ええる。

67 T. K. Carr, *Introducing Death and Dying. Readings and Exercises*, 2006, 114.

68 川口正吉訳『死ぬ瞬間 死にゆく人々との対話』1971年。

第四段階は、抑鬱 (depression) である。取り引きが無理であると分かると、外的、攻撃的感情は内側に向かって沈潜する。抑鬱感は、病気などで失ったものについての嘆き (反応抑鬱) と、すべてを失いつつあるという自覚 (準備抑鬱) からなる。

第五段階は、受容 (acceptance) である。避け得ない自分自身の死を平静に受け留める最終段階である。

アルフォンス・デーケン は、これに、第六段階として、死後の永遠の生命への期待感からなる「期待と希望」(expectation and hope) を加える⁶⁹。そして、デーケンは、「日本人の場合、感情表現が控えめであるといった違いもあるが、(キューブラーロスの指摘した) 基本的な経験は同じ人間として共通している⁷⁰」と言うが、違いは単に感情表現の違いだけではなく、人生観、死生観の違いもあるのではないか。日本人には死を自然なものとして受け入れる態度や「諦念」などが見られる。昨今ではこのような「段階論」に対する批判が大きい。「段階」(stage) という考え方はあまりに単純化された線的「発展論」ではないのか。このような発展論はどこか、「受容」が一番良いのだということが前提とされ、キューブラーロス自身が大切にしようとした否認や怒りの受容が「乗り越えられるべき消極的なもの」と評価されてしまう危険性がある⁷¹。彼女自身の来世観の非キリスト教的特徴に私自身違和感を持つし⁷²、彼女の実際の死に際の葛藤の問題がその後この本の信憑性を疑わしいものにしたとも言われている。また、五段階が順番に出現するのではなく、

69 「臨床からみた死と生」 in: 村上伸編著『死と生を考える』19頁。デイヴィッド・ケスラーは典型的な靈魂不滅説を採り、単純に心理学的ではあるが、靈的和解の5段階として、「表現」(expression)、「応答責任」(responsibility)、「赦し」(forgiveness)、「受容」(acceptance)そして「感謝」(gratitude)を挙げる。David Kessler, “Spirituality and Death,” in: T. K. Carr, op.cit., 333-337.

70 前掲論文 19頁。

71 良く死ぬこと、死の受容の強調の問題性については、R. L. Silver and C.B. Wortman, “Coping with undesirable Life Events,” in: J. Garber and M. E. P. Seligman, (ed.) Human Helplessness: Theory and Applications, 1980 と L. A. De Spelder and A. L. Strickland, The Last Dance, 1995 を参照。

72 E. Kuebler-Ross, On Life After Death. 伊藤ちぐさ訳『死後の真実』1995年は余りにナイーブな靈魂不滅説である。

互いに混在し、また逆戻りすることもあるのではないか。すべての患者が必ずしも五段階あるいは六段階を経過するとは限らないし、各段階にかかる時間も違うであろう⁷³。さらに、一度ある理論が定着すると、人をこの段階論のめがねで見すぎて、かえって現実をこの理論に合わせて理解しようとしてしまうという問題もあろう⁷⁴。以上のような問題点はあるものの、人は徐々に死に向かっていくのであって、それに寄り添う者は、その人が心理的にどのような状況にあるのかをしっかりと見極めて対応せねばならないことを指摘している点ではこの本は現在でも、牧師が目を通しておくべき基礎的で重要な文献である。しかし、この著作は日本語の翻訳もあり、版を重ねているので、チャールズ・メイヤーの『死を生き残る：死に逝く者と遺族のためのケアの実践的ガイド』(Charles Meyer, *Surviving Death: A Practical Guide to Caring for the Dying and the Bereaved*, 1991) の「死に逝く人々にいかに寄り添うか」(*How to Be With Dying Persons*) を基盤にして死に逝く人のケアにとって重要な点を考えて見たい⁷⁵。

4-2 死に逝く人と共にいること

メイヤーは、キューブラーロスの範疇は「死に逝く人びとの中に認められそうな、異なるふるまいを、観察するには助けになるが、否認、怒り、取り引き、抑鬱、受容は必ずしも彼女が記述する順序どおりであるとは限らない」ので、「事柄を単純化し、使い古された『段階』の概念を避けるために」、彼の「死に逝く人々への寄り添い」の提案を単純に時間枠にしたがって「以前」(before)、「まさに死につつある」(during)、「以後」(after)に分けて論じている。

73 元教団議長鈴木正久の場合、キューブラーロスのというような、否認・怒り・取り引きなどは明確ではなく、抑鬱が少しあり、受容と永世への希望の段階を迎えたと語られている。村上伸「死と生を巡って」in: 編著『死と生を考える』196-198頁。多少尊敬する師への美化のような傾向も見受けられるが、一つの事例ではある。

74 T. K. Carr, *op.cit.*, 120.

75 T. K. Carr, *op.cit.*, 140-150 に収録されている。

4-2-1 前期の課題

メイヤーはこの時期には、死に逝く人と共に「そこにいること」の重要性を強調する。最初の診断時あるいは最初の入院時から二週間くらいは、患者の周りには友人たちや同僚たちが群がるが、やがて彼らはいなくなり、患者にとって、「孤独」の時が訪れる。親しい友人や家族の一員が死に至る病気の診断を受けたとしても、人にはそれぞれの生活があり、別に世話をせねばならない家族がいるのである。しかし、牧会者が「その患者と継続的に接触を維持することは、彼または彼女の人生の価値を再強化し、あなたが彼らの死に逝くプロセスによって怯えさせられその結果去って行きはしないことを示すのである。一定期間を超えて定期的に接触を維持することは、またその人との関係を立て上げ、その患者が、死が近づくにつれて表面に現れてくる思い、感情、恐れ、願望、夢そして希望をあなたと分かち合うことを許すであろう」⁷⁶。

患者が疲れないうために、そしてまた孤独に陥らないために、期待を持って心の準備をするためにも、一回の訪問に長時間をかけるよりも、短時間で毎週同じ曜日、同じ時間に、繰り返し訪問するのが良い⁷⁷。緊急な場合もなくはないが、入院している場合はその病院の面会時間に従いたい。メイヤーは、訪問者自身も牧会すべき他の人々がおおり、説教の準備もあり、また面倒を見るべき家族もいるのであるから、「現実的な境界」(realistic boundaries)を持っていることを患者に対して理解してもらおうべきだと言う。

この時期の寄り添いにとって重要なことは、「話すことより聞く方を多くすること」である。会話がすべて訪問者から問いの形で発せられるとすれば何かが問題なのである。患者が言おうとすることを聞いていないということもあるし、痛みや孤独や死について話題にしたくない、避けたいという心理

76 Carr, 142.

77 D. Bonhoeffer, Seelsorge, in: Gesammelte Schriften Bd. V, 1972. 森野善右衛門『説教と牧会』165頁。村上伸 前掲書 203頁には、病床への面会人が多いかえって患者を疲れさせるし、また、患者自身が、人と会いたくない、単に義理でやってくる人だけでなく、親しい人にも会いたくないという気持ちを抱いている場合もあることを証言している。

が訪問者自身を支配し、患者を元気づけようとしたり、あえて無難で、ありきたりの話をしがちである。もし問いかけるなら、「何が起きているのか、私に話すことができますか?」という、開かれた問い (open-ended)⁷⁸が良い。大切なことは、患者の話したい話題に従うことである。死に逝く人々は、その人が宗教的な人ではなくても、時に、最後の瞬間に生の深い意味に気づき、そのことを愛する誰かに伝えたいと願っていることもあり、あるいは、それまでの人生が宗教的であったとしても、恐れと不確かさの感情を持って死と直面し、それらの否定的感情を何とかして乗り越えたいともがいている場合もある⁷⁹。しばらくの沈黙の時間があっても良いし、周囲を見回して、その部屋にある家族の写真や傍らに置かれた本などについて質問をすることもできよう。読んでもらいたい聖書の箇所や歌いたい賛美歌について尋ねるのも良いかもしれない。体力に余力があれば、何か好きなことをするように勧めることもできる。マギー・カラナンとパトリシア・ケルレイの『最後の贈り物』には、29歳の若さで、子宮がんで死に逝くアンドレアが三人の子どもたちに自分を思い出すための特別な本「お母さんと私」をそれぞれに一冊づつ作成した事例が報告されている⁸⁰。望まれれば何か適当な本を持参してあげることでもできよう。

もし人は死に向かって「生きる」のであれば、死の時点を特殊化し、人生全体の文脈から切り離さず、なるべく普段の生活を続けさせてあげることが必要かも知れない。筆者の父親は死ぬ間際まで新聞の経済欄と株式相場の欄に目を通していたので、死に直面しながらなぜ株のことなどを気にするのかと牧師としての私は冷たい目で見えていたのであるが、経済活動に左右される銀行で長年働いて来た者として最後まで自分らしくあったのかも知れないと思うようになっていく。村上伸は、死に臨む石井忠善が牧師として死の直前まで説教壇に立ち続け、結婚式の司式をしていたことに触れ、「死ということによって、その前の生活が駄目になってしまうようなことは、なかった」⁸¹

78 Carr, op.cit., 337.

79 Ibid.

80 Maggie Callanan and Patricia Kelley, Final Gift. In : Carr, op.cit., 339.

81 村上伸「死と生をめぐって」 in : 村上伸編著『死と生を考える』214頁。

と言う。後述するように、死の直前に住みなれた家に数日でも帰宅できるようにしてあげることも含めて、普段通りの生活をさせてあげることは重要なことかも知れない。

また、メイヤーは、患者の心身の状態について、推測したり、早合点するのではなく、「考えるのではなく尋ねなさい」「不確かなときは尋ねなさい」⁸²と勧めている。「私は、あなたがどのように感じているかわかっています」というのは禁句である。訪問者もまた他の誰も、患者がどう感じているかについて分からないからである。大部分の人は死そのものよりも、死ぬプロセス（不確実な疼痛管理、肉体的・精神的機能の喪失、結果的に家族に何もしてあげられないという感情的罪責感、財政的不安など）を恐れ、悩んでいると言う。

キリスト教会の牧師は、ある文脈において、罪の問題、死の問題、神の問題を話題にせねばならないであろう。しかし、死に逝く人が彼らの病气や死、そして神について話すことを義務づけられているわけではないのである。むしろ、病気の結果の不確実性への不安、回復するかどうかの不安と恐れ、家族の世話や仕事の停滞、経済的問題への不安などが語られる中で、キリスト教信仰における牧会ならでのことに触れる機会があるであろう。

牧会者は、患者や家族と、そして担当医師と相談して「ホスピス」の可能性を示すことができる。ホスピスは終末医療のための施設であると同時に「プログラム」でもある。必ずしも日本の状況と合っていないがホスピスに関する誤解の十ヶ条を上げておこう⁸³。

神話 1 ホスピスはある場所である。しかし、ホスピスケアの80%が家庭で行われている。

神話 2 ホスピスはただ癌患者のためにある。しかし、アメリカのホスピス患者の5分の1以上が癌以外を持つ人たちである。

82 Carr, op.cit., 143.

83 N. Naierman and J. Turner, “Demystifying Hospice,” American Academy of Physician Assistants News, 15 July 1997, 7. quoted on 119 of T. K. Carr, op.cit., 119.

- 神話 3 ホスピスはただ年寄りのためである。ホスピス患者の多数は年
いた者たちではあるが、ホスピスはあらゆる年齢層の患者に仕え
る。
- 神話 4 ホスピスはただ死に逝く人たちのためである。しかし、家族のた
めの施設として、ホスピスは死に逝く患者を悲しむ家族に多くの
焦点を当てている。
- 神話 5 ホスピスは家族の成員たちがケアを提供することができるときに
限り支援することができる。しかし、終末期の患者がひとりで生
活できることを認識しながら、多くのホスピスは家庭でのケアを
可能にする地域社会の協力者たちを調達している。
- 神話 6 ホスピスは高度のケアの必要がなくなった人たちのものである。
しかし、ほとんどのホスピスは経験ある医療従事者と看護師を
雇っている。彼らは苦痛に満ちた兆候を阻止したり、軽減するた
めの進んだ技術を提供しつつ、高い技術水準の緩和ケアを身につ
けている。
- 神話 7 ホスピスは死を受け入れることのできる人々にとってのみ利用で
きる。しかし、多くのホスピスは、彼らのニーズや好みについて
不安がある家族からの問いかけを歓迎している。ホスピススタッ
フは、あらゆる選択肢を議論し、家族の決断を容易にするために
用意がある。
- 神話 8 ホスピスケアは高価である。しかし、ホスピスを利用する多くの
人々は65歳以上であり、医療ケアホスピス利用権を獲得している。
この利用権は事実上あらゆるホスピスサービスをカバーして
おり、もし何か必要であれば、ポケットマネーで対応できるほど
である。
- 神話 9 ホスピスはマネージドケア（介護ケア）によってカバーされな
い。介護ケアプログラムは徐々にホスピスの負担を受け入れつつ
ある。しばしば、少なくとも部分的な負担を得るために単純な審
査が必要とされているだけである。

神話10 ホスピスは全く希望が無いときのみ利用するものである。しかし、ホスピスの賜物は、個人的かつ霊的結合関係を作ることによって、家族たちが、人生の終わりにいかに多くのことが経験されるかを知ることを支援する能力にある。これらのことは伝統的な病院の枠組みでは少ししか省みられていないものである。

教会の課題のひとつとして、家庭におけるホスピスケアを支援することがある。先に述べたように死に逝く多くの人が自分の家で、家族に囲まれて死ぬことを希望している。重要なことは医療チームによる疼痛管理であるが、その場合、その他訓練されたボランティア（聞き手、介護助手、末期の旅の仲間など）が必要となる。教会は兄弟姉妹の交わりとしてこのようなボランティアを組織・訓練することができよう。

また、在宅ホスピスケアが不可能であっても、死ぬ直前の一瞬、病気が良くなったように見えるタイミングで医師の許可を受けて数日でも病院を退院して患者が自分の住みなれた家庭で過ごせるようにアドバイスするのも牧会者の働きの一つである。多少元気があれば、最後の主日礼拝に出席することができるかも知れない。

「生きる（生前の）意思」（living will）についてはあとで少し触れるが、米国においては「死の計画」（death planning）も課題にされているようだ。患者は病気の進行の自覚と共に、これから起るであろうことについて間接的、直接的に口にするようになる。患者自身の主体的意志、権利を大切にすることが重要である。傍らにいる者はこのような話題を陰気なトーンや不吉な予感の感覚で（with a morose tone or a sense of foreboding）捉えず、「どのような葬儀をお望みですか」など、単純に事実的に（matter - of - factly）に聞き取るべきであると言う。「献体」の意志の有無については「生前の意思」の中に明記されることかも知れないが、本人にその意志があり、牧会者がそれを聞いていたとしても、遺体にメスを入れることを、遺族が嫌がり、うやむやになってしまうこともあるので、家族と共に本人の意志をしっかりと確認しておくことが重要となる。

4-2-2 まさに死に逝くときに

メイヤーは、患者が実際に死ぬ最中にも、死を看取るものがなすべきことで最も重要なことは、またもや「そこにいること」であると主張する。公平で、事柄に余りに深く取り込まれていない（ある距離を持った）第三者の存在は、しばしば、なされる必要のある多くのこまごまとした仕事を担うことを可能にする。必要な人に電話をすること、予約をキャンセルしたり、何かの取り決めをすること、親族たちに食事を提供したり、宿泊場所を設定したりする仕事は狼狽する家族には困難な仕事である。むろん、ベッドの傍らで、患者を摩ってあげたり、氷嚢の水を替えたり、枕や毛布を直してあげたり、渴いた唇を潤したり、空調やBGMとして患者が好きな音楽を流してあげたりなどでもできる。死に逝く人とその家族に出来る限りの快適さを提供することは、そこにいる牧会者の特権であり、彼らへの贈り物である。そこにいるということは、そこにいる間何をすべきか理解していることも意味している。

この時期にも前期においても「聴くこと」が重要であるが、この時期では「触れることと話すこと」も大切である。「触覚と聴覚は減少はするにせよ最後まで残る感覚である。実際、他の感覚が昏睡または薬物のために弱まるほど、触覚と聴覚はより緻密で鋭くなる」⁸⁴。死に逝く人は語ったり、話しかけることに反応できなくても、話が聞こえている場合も多いのである。昏睡あるいは鎮静状態にある人は、体の境界感覚を失い、どこまでが自分の体であり、どこからがベッドなのかが分からなくなるので、患者に触れてあげることが患者自身の身体認識には重要なのである。このような状態の中では、聖書を朗読し、讃美歌を歌ってあげたり、祈ったりしてあげることが重要であるが（患者の意識がしっかりしている場合は、どんな聖書の箇所を読みたいか、どんな讃美歌を歌いたいか、特に、祈りの場合、何について祈って欲しいか本人に尋ねることも、独りよがりな対応を避けるために重要である）、同時に死に逝く人に情報を伝えてあげることも助けとなる。部屋にいま誰が来ているのか、何月何日の昼なのか夜なのか、ある人が何時にお別れに来るかもしれないなど。そして、シーツを交換するときなども、誰が何をしよう

84 Meyer, op.cit., 146.

としているかを耳打ちしてあげることも必要である。急にやって驚かせないためである。

また、家族は愛する死に逝く者に集中しているのであるから、訪問者に患者の状況を説明すること、触れることと、語ること（患者とその人たちと共有している楽しい思い出話とか）が可能であることを勧めることもできる。死の床で笑うことはまったく問題はないが、部屋にいる間は、その人があたかも存在しないかのように、もう死んでしまったかのように葬儀の相談などをすることは禁物である。その人を死の瞬間まで神の前で尊敬に値する人間として、完全な感覚のある人として扱うことが肝心である。また、末期には、訪問客を退席させ、死に逝く人とその家族が互いに最後に言うべきことを言い、抱きしめ、触れるための時間が持たれることも大切であろう。

4-2-3 死の直後の配慮

死の直後、その後の一定の期間にせよ、牧会者が心得ておくべきことは三度、「そこにいること」である。押し付けがましくすることなく、遺族の方々に気を配るのである。遺体の処理のために病室を退席させられるが、その前に、遺体を囲んで、聖書を朗読し、讃美歌を歌い、祈ることによって、遺族が悲しみを表現できるように支援すべきである。病院によっては遺体の処置のために急かされる場合もあるが、多少時間を取ってくれるように交渉するのも牧師の役割である。もっとも、余りに長い時間を取るわけにも行かないので、遺された家族を促して退席させるのも牧師の働きに入るのだろう。遺体の処理の間病室の外で遺された家族と共においてあげるだけでなく、入院中の身の回りの品をまとめることを手伝うこともできる。通常、遺体は霊安室に運ばれて、葬儀社の車あるいは迎えの車を待つことになるが、病室から霊安室までの迷路のような通路を付き添っていくことも大切である。「この世で最も長い徒歩は、愛された人が死んだ空の病室から、今や萎れた花と思いの出のプラスチックバッグで一杯になった自動車への移動である」⁸⁵。火葬埋葬許可書をもらうために死亡診断書が必要であるので、受け取ったことを確

85 Meyer, *op.cit.*, 149.

認する。遺体をどこに運ぶかは葬儀をどんな場所で行うか（教会か、葬儀会館か、故人宅か）によって決まってくるので、牧師は遺族と相談し、もう決まっているようであれば、葬儀社に遺体運搬車を依頼することが段取りとしては便利である。

葬儀社の選定がこの段階で決まれば、遺族の近親者への死亡連絡と共に葬儀の日程をも連絡でき、二重手間にならない。火葬の日時（友引の日は休み）から逆算して葬儀全体のスケジュールが決まる。ここでは、遺族の悲しみを共に悲しむことと葬儀の段取りを決めていかねばならないという働きが矛盾するようにも感じられるが、メイヤーは「とりあえず、次の24時間、彼らが何をやる予定になっているか尋ねよ。この質問は、痛みを伴う現在を越えて、ゆっくりと動き、将来について考えるプロセスを開始する」⁸⁶と指摘している。遺された家族の心の動揺は大きいので、事故を防ぐためにも自分で自動車を運転させるのではなく、遠縁の人あるいは友人に運転を依頼するか、タクシーを呼ぶことが適切である。牧会者が家まで送ってあげることができれば最善である。空になった暗い家に戻る時に、電気スイッチをオンにし、しばらく傍にいてあげることもし、家で祈ることもできる。看病に疲れ、葬儀には緊張と忙しさが伴うので、何が消化の良いものを食べておくことを勧めたり、死亡通知が届けられると、死亡者の銀行口座がストップするので、ある程度のお金を引き出し、手元に準備しておくことも勧めるべきである。

4-3 苦しみ、嘆きの経験を迂回しないことの重要性

信仰者はイエス・キリストによって愛され、救われており、イエス・キリストの復活において死はすでに克服されているからといって、死に臨む人が、あるいは死に逝く人を看取る人たちが、悲嘆を感じたり、それを表現してはいけないということはない。むしろ、すでに解放されているからこそ、嘆き、悲しむことができるのである。「悲嘆は、人間の靈魂に堅く絡みついた(hard-wired) 本能的反応である。…悲嘆の単純な定義は、それが喪失への反応、

あるいは、脅威として感じられるような愛着 (attachment) の喪失への反応である。もしわれわれがだれにも愛着を感じないとすれば、彼または彼女が死んでもわれわれは悲嘆に暮れはしない。愛着とはわれわれが通常用語で愛と呼ぶものの学問的専門語 (jargon) に過ぎない。悲嘆は、われわれが愛のために支払う代価である⁸⁷。悲嘆は、生を捉え直し、新しく生きるために必要なプロセスなのである。しっかりと悲しい時に悲しむことが、早い立ち直りを保証するのである。そうであれば、むしろ、それらの悲嘆の経験を迂回してしまうこと自体が問題なのである。

C. S. キャッシュウエルと J. S. ヤングは人の「霊的な旅路を持つ潜在的な落とし穴 (pitfall) としての霊的迂回 (spiritual bypass)」を警告し、「霊的發展と霊的形成を全体的發展の文脈において考えること」が重要であると言う。この霊的迂回は「未成熟な超越性」(premature transcendence) とでも言うべきもので、「それによって人々が、重要なまだ終わっていない心理的なすべきこととの接触をさけるために、霊的信念、実践、そして経験を使うという、ある發展途上での現象」のことであり、「人間というもの (a person) は感情的かつ心理的苦痛を避けるために霊的信念、実践、そして経験を誤用する⁸⁸ 可能性があると言うのである。少し長文になるが大切は指摘であるから引用する⁸⁹。

霊的迂回の良く知られた例は、ある人が彼女あるいは彼の人生において重要な喪失を経験する時、その痛みではあるけれど重要な悲嘆の過程を「それは神のみ旨であった」と言って避けるときに起るのである。ここでは委ねることと避けることの区別をすることが重要である。たぶん、もう一つの例が役に立つ。終末期の癌で余命数週間との診断を受けた患者のことを考えてみよう。委ねるといふ霊的実践は、その人

87 D. Klass, "Grief, Religion, and Spirituality," in: K. Garces-Foley (ed.), *Death and Religion in a Changing World*. 2006, 283.

88 Craig S. Cashwell and J. Scott Young (ed.), *Integrating Spirituality and Religion Into Counseling*. 2005, 6.

89 Ibid.

がそんな診断でも平安を見出し、向かう必要のある感情的、制度的問題を取り扱い始めることを助けることができよう。他方、霊的迂回をする人は、「神が私を癒して下さる」と言ってこの現実を避けてしまうであろう。この患者は、痛みではあるが必要な死を準備するという「仕事」を避けてしまうであろうことが大いに予想される。この拒絶的行為は同様に、その人と親しい友人たちと家族に相当な困難を引き起こすであろう。霊的迂回は低い自己評価、不安、抑鬱、自己撞着、そして依存体質という諸問題を埋め合わせる補償のために用いられるのかも知れない。(Welwood, 2000) さらに、霊的迂回に囚われる人々はしばしば、強迫的善に迫られて行動し、願わしくない感情を抑圧し、霊的に自己撞着的（ナルシスト）であり、霊的物質主義、あるいは霊的に妄想癖あるいは常用癖であり、カリスマ的指導者たちへの盲目的信仰を例証し、個人的責任を放棄し、そして社会的に孤立することがある。

こうして、私たちは本来の信仰というものが、痛みを取り去るというより、「痛みある人生の局面を通して旅することを力づけ、支えるものである」ことに目を向けねばならない⁹⁰。

4 - 4 痛みの緩和への配慮

心の痛みは決して否定的なものではなく、むしろ、人間の愛の代価であり、新しい生の捉え直しには必要なことであると指摘した。しかし、身体的な痛みは別である。痛みには、傷害に関連する断続的で、一時的な激しい痛みと、病気に関連する、しつこく、永続的な慢性的な痛みとがある。身体の激しい痛みが恐れと不安を伴う一方、慢性の痛みが引き起こす身体的、情緒的結果は、しばしばはるかに酷いものである。慢性的な痛みによって、睡眠障害、食欲不振、便秘と他の胃腸障害、労働不能、体重の減少、過度の苛立ち、人

90 否定的なものの受容の意味については、W. A. Miller, *Making Friends With Your Shadow*. 1981 参照。

間関係の諸問題、性的関心の減退、抑鬱などが生じるのである⁹¹。もちろん、身体的痛みと精神的痛みが全く別ということではなく、キリストの十字架の痛みを追体験したいということで、身体的痛みに耐えたいという信仰者がいないわけではない。しかし、痛みがストレスに満ちたものであり、生きる意欲そのものを削ぐのであれば問題であろう。今日では、「痛みは実際不健康である」⁹²という新しい認識が支配的である。「病気を癒せば痛みは去るとして、痛みは病気の付属物であると考えられてきた。しかし今や、痛みは否定的結果をもたらすそれ自身において病気 (an ailment) であると認識されている。…医療共同体は、鎮痛は有害であると思っていた。しかし最近の考えは痛みそれ自身が有害であるということである」⁹³。モルヒネの常用が死期を早めるのではないか、昏睡状態を引き起こし、対話が不能になるのではないかという誤解が乗り越えられて、今日の疼痛緩和医療の進歩は目を見張るものがある。末期がんの患者の場合、約七割に特有の強い痛みが伴うと言われる。かつては患者が痛みを訴えてから鎮痛剤を投与していたが、今では鎮痛剤が切れて激しい痛みに晒される前に、痛みに先んじて鎮痛剤が投与されている。

モルヒネは麻酔薬に属するため、すぐに麻薬中毒とか依存性を生じるなどと考えられやすいが、このモルヒネを口から飲めば依存性を生じたり、また中毒になったりすることもなく、よく効く鎮痛剤として用いることができる。我々のホスピスでも、このモルヒネを水溶液にして、一日四回適当な量を投与することによって、癌末期の痛みの八七%をコントロールできている。モルヒネでコントロールできない残りの十三%の痛みは、いわゆる心因痛と呼ばれるもので、強度のうつ状態や、不安傾向が強い患者、またはヒステリー性の神経症を持った患者などの場合である⁹⁴。

91 T. K. Carr, *op.cit.*, 305. 319-322.

92 Patricia Weenolsen, "Power over Pain," in : T. K. Carr, *op.cit.*, 318ff.

93 *Op.cit.*, 318.

このような流れの中でいたずらな治療よりも疼痛管理、あるいは治療と共に行われる疼痛管理を大切にする、「人生の質」(quality of life)を問う生き方が登場し、「ホスピス」が設立されるようになったのである。また、ホスピスケアにおいては、「(境界が)不鮮明な役割」(role blurring)と呼ばれるほど、看護師、ホスピス介護者、カウンセラー、物理療法士、作業療法士、音楽療法士などのセラピスト、栄養士、チャプレンなどが、それぞれに分科された各領域を超えてチームワークで患者をケアするようになり⁹⁵、その中で、全体の働きを統合する医学ディレクターの働きが重要となっている。そして何よりも疼痛管理をする医者への働きがとりわけ注目を浴びるようになっている。牧師もまたこのチームの一員として関わる事が求められているし、教会員も介護ボランティアとして招かれている。

疼痛管理の最も重要な概念は以下の通りである⁹⁶。

- ・慢性的 (chronic) 疼痛管理は痛みが戻るに先立って、定期的にスケジューリングした、適切な無痛薬を投与することを要求する。
- ・適切な疼痛管理プログラムの際に、患者が薬物依存のサインを示さないこと (薬を探し求める行動、どんどんエスカレートする投薬など)
- ・鎮痛剤が同じ割合で用いられる時に、管理の種々のルート (舌下、直腸座薬、経口) が等しく第4ルートに効果的でありうる
- ・モルヒネとその派生薬は強い痛みの管理において断然最も有効な薬物である
- ・麻薬催眠剤 (narcotics) のような薬物を非ステロイド系抗炎症剤と結合して用いる知識は骨の痛みに非常に効果的である
- ・痛みとあらゆるその構成要素を注意深く評価することが効果的な介入を

94 柏木哲夫「ホスピス (ターミナルケア)」in: 神田健次・関田寛雄・森野善右衛門編『総説 実践神学』1989年, 311-2頁。米国の資料によると疼痛緩和率は約50%である (M. Gentile, M. Fello, "Hospice Care: A Concept Coming of Age," in: T. K. Carr, op.cit., 134.)。

95 M. Gentile, M. Fello, 129.

96 M. Gentile, M. Fello, "Hospice Care: A Concept Coming of Age," in: T. K. Carr, op. cit., 135.

発展させるために不可欠である。

また、疼痛管理は、1. 痛みの評価 (assessment) 2. 治療法の決定 3. 患者のフィードバック 4. 副作用の管理の四つの段階で行われる⁹⁷。痛みには四つの段階がある。1. 軽い痛み (アスピリン, アセタミノフェンのような非麻薬系鎮痛剤で治療される) 2. 穏やかな痛み (コデインのような弱い麻薬系鎮痛剤で治療される) 3. 酷い痛み (モルヒネのような効力のある麻薬を用いる) 4. 手に負えない痛み (トータルな鎮静のようなより侵略的な (more invasive) 治療) へと進んでいく。また最近では、催眠, 鍼, アロマテラピー, ヨーガ, メディテーションなどの代替セラピーなどを加えて, より全体的な (holistic) な疼痛緩和がなされている⁹⁸。

こうして、牧会が目指す、喪失と悲嘆の経験に寄り添うという、より複雑な課題を扱う以前に、ホスピスの看護師が身体的傷みをしっかり評価し、対処してくれることが期待されているのである。そして牧会者も疼痛緩和に対する多少の知識を持つこと、そのことで医者に見学することも必要である。また、栄養失調と脱水症状が末期患者の苦しみを増すのではないかという感覚的な懸念があるかも知れないが、絶食法 (starvation)⁹⁹ も一つの選択肢であるかも知れない。むしろ、牧会者は医者ではなく、死に逝く者の親しい家族でもないのであるから、出すぎたことはしないという抑制は重要である。

4-5 「告知」の問題

どう死ぬかは最後までどう生きるかの問題である。そこで病名あるいは余命の「告知」の是非が問題となる。1995年の調査では、癌の場合、欧米では85%の患者に対して告知するが、日本では30%弱に留まっている。また、末期の場合は18.1%である。現在、米国ではほぼ100%告知されるという¹⁰⁰。

97 T. K. Carr, *op.cit.*, 306.

98 *Ibid.*, 306, 319-322.

99 T. K. Carr, *op.cit.*, 154. Ira Byock, *Dying Well*, 1997 からの抜粋事例参照。

100 神田健次編『現代キリスト教倫理 1 生と死』186頁。デーケン 前掲論文 20頁参照。

特に、比較的若くして死に脅かされている人には、仕事や家族に対する身辺整理の必要があろう。しかし、かなり高齢の場合、「告知」によって、肉体的打撃に加えて、精神的痛みを取って与えることは意味を持つのであろうか。確かに、進行性癌などの患者には「知る権利」があると言えよう¹⁰¹。特に、「知る権利」という主張は、病室では医師と患者は決して対等の関係ではないことを考える時に患者の主体性にとって重要な指摘である。後述する「生きる意思」(living will)において「告知」に関する本人の意思を予め明確にしておくことが助けになろう。

しかし、同時に、「知りたくない権利」もあるはずであって、告知すべきかどうかの哲学・思想・信条が看取りをする側にあるのではなく、あくまでも死に逝く者の意思を尊重すること、病状への的確な認識を持つこと、告知する場合のタイミング、そしてその後のケアが重要である。「告知」というと、どのように配慮したとしても、やはり元気な者が死に逝く者に「上から」宣告する結果にならざるを得ない。いったん「告知」した場合には週2, 3回くらいのペースで病床を訪問しケアする覚悟が必要である。「結果的には、知らされて良かった」という人は茨城県立病院の調査では89%であったそうだが、まさに手厚い看取りがなされた結果であろう。

また、本人に告知されない場合、配偶者などの一部家族に告知され、死に逝く本人に告知するかどうかの判断を家族に任される場合もある。牧師としての経験において、妻だけに告知され、本人に告知するかどうかを牧師である私自身に委託された事例があった。この場合、子どもたち二人が教会員であったが、その妻との信仰の共有はその時点では存在してはいなかった。しかし、その妻の苦しみと孤独感を考え、同意した。死に直面した本人は、看取りの過程でバプテスマを受け、礼拝にも何度か参加することができたし、死の直前、家に帰ることもできた。告知によって心理的に「落ち込む」ことがないように、病状が周期的に悪化したどん底の時点で余命の「告知」を試みたが、顔をそむけられ、無視されたような状態であった。死に逝く人を看取るものとしてはそれで良かったのではないかとも思っている。この経験を

するまでは、病名・余命の告知をする方が良いと考えていたが、「すべき」「すべきでない」ということではなく、ケースバイケースであって、少なくともこちらの主義主張を死に逝く人に押し付けるべきではないという結論に達している。

4-6 家族の「和解」の可能性

人は家族の一員として「家族システム」の中で生きている。夫婦、親子、そして祖父母たちの関係は複雑に絡み合っている。愛する者のその家族からの別離は遺された家族の力関係を変え、それぞれの喪失経験の痛みも異なっている。父親、母親の死は子どもたちの関係を問い直すことだろう。子どもの死は、だれに責任があるのかを巡って夫婦関係に亀裂をもたらす可能性を秘めている。遺産相続は金額の問題だけではない。人が僅かばかりの遺産でも争うのは、金の問題というより、金が象徴する、死んで逝った者の愛情の奪い合いであり、生前の怨念である。人間は聖書が証言するように、交わりの中に生きるように造られているのだ。創世記はアダムとエバの責任の擦り合い、そして、殺人に至るカインとアベルの反目で始まっている。

しかし、逆に、愛する者の死は壊れてしまった、あるいは壊れてしまいそうな関係の和解の機会でもある。幼い子の死に直面して、離婚した夫婦が再会することもありうるし、不和であった父と子が、息子や孫の死を通して和解することもありうる¹⁰²。父親から見捨てられ、音信が途絶えていた娘がその死に臨んで父親と和解することもある¹⁰³。父親、母親の死を通して兄弟姉妹同士が和解することもあるだろう。人は死に逝く人を共に看病し、愛する者を失う苦しみ・痛みを共有することで出会い直すきっかけを見出すことができるのである。また、死に臨んでいる人と不和であった夫や妻、あるいは親や子が和解する機会ともなる。「一粒の麦は、…死ねば、多くの実を結

102 Ira Byock, *Dying Well*, 1997 にはそんな事例が描かれている。この事例は：T. K. Carr, *op.cit.*, 150-164 に“Lesson from Michel”として抜粋されている。

103 Maggie Callanan and Patricia Kelley, *Final Gift*. には 22 歳で骨がんで死に逝く娘テレサが 5 歳のとき母と離婚した父と和解して死んでいった事例が紹介されている。In: Carr, *op.cit.*, 342-343.

ぶ」(ヨハネ12:24)の約束はイエス・キリストの死について語っているが、人間同士の関係の中でも一つの希望に満ちたメタファである。牧会者はそれゆえ、死に逝く人に注目しながら、死に逝く人が和解すべき人がいないか(この和解は死に逝く人に平安を与えよう)、死に逝く人の死を通して和解可能な家族はいないかをも考慮に入れて働き、また、病床における「とりなしの祈り」において、その人を中心にした家族の交わりのために祈ることができるのである。「死に逝く人は、家族というものを繋ぎ留めることができる」(A dying can hold for a family.)¹⁰⁴。まさに死は断絶した家族に和解をもたらす「最後の贈り物」の機会となりうるのである。

4-7 「生きる意思(リビングウィル)」(living wills)の作成

死に逝く人が神の前にその人格的生を死に向かって全うするのであれば、医師と患者は主体-客体の関係ではなく、主体間の相互関係であるとすでに述べた。そのような理解からは、死に逝く人の主体としての「尊厳ある死に方」あるいは「尊厳ある生き方」を自分自身の権利として主張する動きがでてくる。日本ではまだ十分確立してはいないが¹⁰⁵、「生きる意思」(リビングウィル)とは、死に逝く人が医学的なケアに関して、万が一その意思を表明できなくなる場合を想定して、その願いを書き留めたもので、ある法的拘束力を持つ文書のことである。この意思の写しは患者の担当医に手渡されるのであるが、牧師は家族と共に証人として立会い、その意思が遂行されることを見届けるのである。そこには、死に逝く人が自分で意思を表明できなくなった場合、その人に代って意思を伝達してくれる代理人の氏名、その代理人が代理人として指名されたことへの同意、遺産に関する遺言、生命保険と借入金の情報、死を看取られる場所(家庭あるいは病院、ホスピスなど)、痛みの管理の方策(麻酔薬使用についての倫理的・宗教的異論を含めて)、経管栄養補給や人工呼吸による延命措置に対する希望の有無、人口蘇生術の処置

104 Ira Byock, "Lesson from Michel" in: T. K. Carr, op.cit., 164.

105 これは1967年に初めて提唱され、1990年に至って米国議会がPSDA(Patient Self-determination Act「患者の自己決定法案」)を可決して法的拘束力を持つようになった。T. K. Carr, op.cit., 303.

の必要の有無，そして葬儀への指示などが含まれている。或いは献体への希望もここに含まれてよい。ある文献によると，患者が入院する際に医師と交わす契約文書を「リビングウィル」と呼び，その後，患者が昏睡状態に陥ってから，患者の利益のために行動する家族や親しい友人に与えられるものを「永続的委任権」(durable powers of attorney)¹⁰⁶と区別して呼んでいる。

日本社会においては，このような文章化と法整備は将来のことになるであろうが，牧師が生前よりその人の意思を聞いておくことは重要である。遺産の処理，埋葬の仕方など本人は家族で仲良く処理してくれなどと言うが，そのような発言の背後には自分自身では処理できない葛藤と葛藤の回避の心情が働いている場合もある。特に，異教社会の日本において家族の中で一人だけキリスト者である場合，キリスト教的葬儀について非キリスト者の配偶者は同意しているとしても（結局配偶者は血の繋がりはないのである），子どもたちや親戚が反対する場合も多い。このような場合，キリスト教会は親族・親子の縦の関係より夫婦の横の関係が重要であることを主張し，弱い立場の配偶者を支えると同時に，本人の意思を確認しておくこと，できれば文章化してあることが決め手となるのである。献体についても本人の意思があっても牧師が知らされていないと，遺族が反対して遺体を一方的に引き取ってしまう場合もある。

ここでは特に，牧会の課題として疼痛管理と延命措置に関する諸問題に短く言及しよう。「リビングウィル」が書き留められているか，書き留められていないかを別にして，それが実行されない可能性がある。家族や付き添いの人が「リビングウィル」の存在を忘れてしまうこともあるだろうし，病気の進行において，「リビングウィル」が効力を発する時点，つまり，どこまでが末期的でなく，どこからが「死が差し迫った」末期的状態であるのかの判断は困難であり，そのような場合は，医者はリビングウィルを無視して，患者の意識の回復を目指すであろう。また，医者は自分自身の宗教的・倫理的価値観，つまり，「最後まで死と闘う」，「死は敗北である」という考えが患者の意思と衝突するゆえに，それを無視したり，どれだけ患者を生かした

106 Elaine Landau, "Advance Directives for Health Care," in: T. K. Carr, op.cit., 311-316.

かという仲間同士の競い合いやあるいは医療費を稼ぐ経営的のために行動することもなくはないかも知れない。そのような現実の中で牧会者は死に逝く人の意思が実現するように家族や医者チームを励ます働きを担うのである。特に、末期的病いに苦しむ人々には、肉体の痛みが緩和されることが一番の願いであり、また、家族たちが一日でも長く生きていて欲しいと願っていても延命措置は望まないというのが当事者の思いであることを念頭において牧師は行動すべきである。

4-8 神との関係 罪の告白と赦しの宣言

死は審きの陰を避けがたく負っている。その人が神を信じていたか否かにかかわらず、人は死んでしまえば、もはや悔い改めることはできず、また、私たちがいる人の人生を全体として理解・評価することができるのは、その人が死んだ後においてだけだからである¹⁰⁷。「終わり良ければ、すべて良し」という諺があるように、その人の人生が幸福であったかどうかは、死んでみないと分らないのである。こうして人は、その強弱や深さ浅さはあっても死に逝くときにある霊的な経験をすることになる。死に対する何がしかの神学的アプローチが必要となる¹⁰⁸。死生学者チャールズ・コルは人が終末期の病気を扱う時、活動し始める四つの根本的生の領域について取り扱うべきことを指摘している。身体的/物理的領域、心理学的領域、社会的領域、そして霊的領域である¹⁰⁹。ともすると、医師団や周りの家族たちは死に逝く人の身体的苦しみにのみ焦点を当ててしまいがちであるが、霊的領域こそキリスト教の牧会者が働きうる、また働かねばならない領域であり、死に逝く人にとって決定的に重要である、信仰的な力と人生の意味の根源である神とキリストの救いを指し示し、あるいは確認してあげることがその働きである。

107 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1.10.1100a 高田三郎訳『二コマコス倫理学(上)』にソロンの言葉として引用されている。

108 D. Albert Jones, *Approaching the End. A Theological Exploration of Death and Dying*. 2007, 9ff.

109 C. Carr, "A Task-Based Approach to Coping with Dying," in: *Omega: Journal of Death and Dying* 24, 1991-1992, 81-94.

その人が信仰的人生を歩んできたかどうかを別にして、時に、最後の瞬間にはじめて人生の深い意味に気づき、その発見を共有したいと願っている人もいる。また、「天使に出会った」とか「主イエスに出会った」と、そんなことを告白したら笑われはしないかと考えている人もいよう¹¹⁰。「そうですね、素晴らしい経験ですね。私もお会いしたいですね」と喜びを共感してくれる人が求められているのである。しかし、圧倒的課題は、死に直面して、その意味あるいは全人生の意味について戸惑いの中にある苦悩である。ヴィクトル・フランクルは強制収容所での見捨てられたような苦い経験を回顧しながら、「人は苦しみによって破壊されはしない。人は意味のない苦しみによって破壊されるのである」¹¹¹と主張している。神あるいはキリストとの関係は、死によって切れることはないし、死によって結果する人間同士の断絶も、人を贖い、いのちの勝利を確証した、十字架につけられたイエス・キリストの復活の希望によって再び繋ぎかえされるのである。死はもはや罪の陰から解放され、人は「死のとげ」である罪を赦されて死を迎えるのである。死に逝く人は全体の人間であるゆえに、身体的、心理学的、社会的痛みについてのケアもされねばならないが、人間存在の中核であり、それらの領域を深く統合している神との関係性の回復こそ最も重要な事柄なのである。いかに、身体的痛みが深く、心理的な抑鬱を経験しても、死が社会的断絶によって名誉や尊厳を奪うように見えても、なお、人はイエス・キリストにおいて神と結ばれており、死はいのちを飲み込まず、いのちが死を飲み込んでしまうのである。こうして、人は人生の終焉時において、健康や自立性の喪失などを経験するのであるが、そのような経験を通して、キリストにおける「霊的全体性」(spiritual wholeness)¹¹²を獲得できるのである。ケネス・J. ドーカによれば、そのような「霊的全体性」の獲得は、死に逝く人がその人の死(そして生)の意味を知ること、ふさわしく死ぬこと(to die in an appropriate way)、そして、死を乗り越えて存在する希望を発見することの三つの課題

110 Carr, op.cit., 337.

111 V. Frankl, *Man's Search for Meaning*, 1997, 47.

112 Kenneth, J. Doka, "The Spiritual Needs of the Dying," in: T. K. Carr, op.cit., 323.

を通してなされるのである。死に逝く経験は、人に自分の人生の意味、自分の存在の目的、死の理由など、本来、神との関係において答えられるべき霊的な問いに直面させ、集中させるのである。死に臨んでの「怒り」は罪責感と恐れと結びつけられ得るが、同時に神に向かう祈りの形式として再解釈されうる。同様に「取り引き」も、もし拒絶されたと考えられるならば、怒り、罪責、恐れ感覚へと導きうるが、もし受け入れられたものと考えられるならば、希望へと導く神に向けられうるのである。死に逝く人は、「否認」「怒り」「取り引き」「抑鬱」の中では一人で苦悶し、「受容」の段階で初めて神と向かい合うのではない。そうではなく、人のあらゆる状態の中にも神は共におられるのである。だから、「カウンセラーにとって重要なことは、生を脅かす病気へのいかなる反応も宗教的テーマと結び合わされうると認識することである」¹¹³。

人間にとって最も厳しい痛みは人生の意味を発見できないことである。それゆえ、牧会者が死に逝く人のためになすことができる最も大切なことは、個人的な内省の時間を十分提供してあげることであり、自分自身や家族たちの歴史を神との関係にあって見直し、問題があれば悔い改める機会があることを示すことである。過去の罪責をだれかに告白して死んで逝くことはその人には慰めである¹¹⁴。年老いて、今まで生きてきた人生における罪を清算して死にたいという動機で教会を訪れる人もいるのである。

自分に相応しく死ぬとは、堂々とした立派な死に方というより、「自分自身のアイデンティティと一貫した仕方で死ぬこと」、「理解しながら死ぬこと」(dying comprehendingly)¹¹⁵であるとドーカは主張する。キリスト教信仰はまさに、神を信じる者として死ぬことを可能にし、苦しんで死んでいくことの意味を神の共苦の枠組みで経験できることを示すことができる。牧会者は単に「傍らにいる」者であるだけでなく、死に逝く人の痛みを分け合い、

113 Op.cit., 325.

114 Maggie Callanan and Patricia Kelley, *Final Gift*. にはヴェトナム戦争に従軍した、村人をパーナム弾で焼き殺した記憶にうなされる元兵士の死を紹介している。In: Carr, 347-349.

115 Op.cit., 326.

死を死ぬことによって死を克服した神を「信じる者として」、また、死を越えてなお「希望する者」として傍らにいたることができるのである。

「終油の秘蹟」の伝統のないバプテストにおいては死に逝く人を囲む「主の晩餐」の執行は良いものである。それが神の恵みの sacramental な媒介にならないように、牧師だけでなく、教会員が複数名陪餐にあずかり、教会の交わりの中での信仰告白の機会としたいものである。

5. 死に逝く人の周囲の人々へのケア

人間は個体として、自分自身「死ぬもの」であると同時に、他の人と共に生きる社会的な存在でもあり、いや他者との交わりにおいてこそ一個の人間であるとすれば、そして、他者と共に共通の歴史を形成していく存在であるとすれば、死に逝く人の悲嘆が愛する人との別離を中心としたものであるように、死に逝く人の周囲の人たち、特に、その家族の、死に逝く人との「関係の喪失」も大きな悲嘆を生み出す。ユンゲルは以下のように指摘する¹¹⁶。

私たちはまず死んだ者の死を体験するのではなく、すでに他人の生が死に向かっていることを、何か私たち自身の生存に関わることとして体験するのである。その場合第一に死亡による狼狽が、そのことを実存的に表現するであろう。とはいえ、死の瞬間といった危急の場合起ることは、この瞬間がまだ来ないが今にも来る経験のような全く真剣な姿として、生の各瞬間に介在しているのである。他人の死、ことにもっとも親しい者の死は、私自身の実存の可能性の私の生存に関わる損失なのである。

こうして、死に逝く人が徐々に死んでいく、あるいは、死に向かって生きていくと同じように、その周囲の人々も愛する者の死を大きな喪失として、しかもそれを徐々に進行するプロセスとして経験するのである。言わば、「第

116 ユンゲル、『死 その謎と秘義』61頁。

二人称の死¹¹⁷の問題である。私たちはともすれば死に逝く人への牧会的ケアに集中して、その周囲の人々へのケアを見失いがちであるが、牧会の働きはここでは線から面へ、死に逝く人の周囲の人々に広がっていくのである。死に逝く人の死がまさに、病院、高齢者養護施設や、葬儀社という営利企業に委ねられていく社会において、家族的交わり、教会との関係という死の社会性を回復することは、まさに牧会的使命である。

5-1 死に逝く人の周囲の人々へのグリーフ・ケア (grief care) の必要性

牧会者は、死に逝く人の悲嘆そのものを信仰の名によって抑圧したり、否定的に捉えてはならないように、愛する者を失おうとしている人々や失った人々の悲嘆をもまた受容し、その悲嘆のプロセスを理解し、やがて悲嘆の中から新しい社会的繋がりを築くことができるように支援することができる。なぜなら、

悲嘆は、人間の靈魂に堅く絡みついた (hardwired) 本能的反応である。…悲嘆の単純な定義、それは喪失への反応、あるいは、脅威として感じられるような愛着 (attachment) の喪失への反応である。もしわれわれがだれにも愛着を感じないとすれば、彼または彼女が死んでもわれわれは悲嘆に暮れはしない。愛着とはわれわれが通常の用語で愛と呼ぶものの学問的専門語 (jargon) に過ぎない。悲嘆は、われわれが愛のために支払う代価である¹¹⁸。

ユルゲン・モルトマンも同様な指摘をしている。

悲しみは愛の反面であり、痛みは喜びの鏡文字 [裏返し] であ

117 井上彰三『心に残るキリスト教のお葬式とは』2005年35-51頁以下参照。井上によればこの述語はV.ジャンケレヴィッチ『死』から由来する(仲沢紀雄訳、1978年)。

118 D. Klass, "Grief, Religion, and Spirituality," in: K. Garces-Foley (ed.), *Death and Religion in a Changing World*. 2006, 283.

る。愛が大きければ大きいほど、悲嘆はいっそう深くなる。献身が無条件であればあるほど、いよいよその [時受ける] 傷は慰めがたいものとなる。…悲しみの過程を拒否したり、それを中断してしまう人は、自分自身、克服しがたい敗北感と、増大する無関心を発見するであろう。その人は、自分を取りまく人びとの現実と接触を失い、生きるための新しい勇気を決して見出せないであろう。深く悲しむ人は、強く愛したのである。悲しむことのできない人は、決して愛していなかったのである¹¹⁹。

獄中においてボンヘッファーも以下のように言う。

愛する人がもはやそこにいないということを埋め合わせることできるものは何もない。また、埋め合わせようとすべきではない。人はそれをただ耐え、忍び抜かねばならない。そのことは初めには非常に厳しく聞こえるが、しかし、同時にそれは大きな慰めである。なぜなら、その隙間 (die Luecke) が、真に埋められないままであることによって、人はそれを通して互いに結ばれるからである。神がその隙間を埋めて下さると言うのは間違っている。神は決してそれを埋めることはない。そうではなく、神はむしろ埋められないままにされ、われわれの真正の交わりを — それが痛みの下にあったとしても — 護ることによってわれわれを助けて下さるのだ¹²⁰。

こうして、悲嘆とは受動的に降りかかってくる悲しみの感情的表現であるばかりか、「能動的に立ち向かうべき課題」¹²¹なのである。悲嘆することは

119 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*. 1995. 蓮見和男訳『神の到来』1996年、197-198頁。

120 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, D. Bonhoeffer Werke 8, 255. モルトマン前掲書 200頁に部分的に引用されている。

121 アルフォンス・デーケン「臨床からみた死と生」 in: 村上伸編著『死と生を考える』25頁。

「新しい愛の選択が可能になるための、ただ単に、失われた愛の対象からの愛の解消ではない。確かにそういう場合もあるが、しかし、中心においては、愛の力によって愛する人と共に死んだ、自己の更新が問題なのである。悲しむ人自身に、『生の泉』がふたたび開かれる」¹²²。

5-2 悲嘆のプロセス

死に逝く人が、ある「プロセス」を踏んで徐々に死んでいくように、死に逝く人の周囲の人々もまたあるプロセスを通して彼らの死別の悲しみを受容していく。事実すでに死んでしまった愛する者は、死別した人の内面にとって、少しずつ死んでいくのである。すでに指摘したように、悲嘆の痛みはカウンセリングあるいは牧会 (care) において「治癒」(cure) されると考えられるべきではない¹²³。牧会の癒しのプロセスは、喪失経験者がその痛みにしつかりと直面することができ、その痛みを通しても人生の旅を全うできるようにしてあげることを目指す。牧会者の課題は、悲嘆に暮れる人が、その悲嘆の経験を通して前進し、「適切に」正当な痛みを経験できることなのである。デーケン¹²⁴は悲嘆のプロセスの12段階を以下のように指摘している。

- (1) 精神的打撃と麻痺状態 — 愛する人の死という衝撃によって、一時的に現実感覚が麻痺状態になる。一種の自己防衛機制であると考えられる。
- (2) 否認 — 相手の死という事実を否定する。
- (3) パニック — 身近な死に直面した恐怖から、極度のパニックに陥る。
- (4) 怒りと不当感 (Anger and the feeling of injustice) — 不当な苦しみを負わされたという感情から、強い怒りを覚える。
- (5) 敵意とルサンチマン (うらみ) — 周囲の人々や故人に対して、敵意という形でやり場のない感情をぶつける。
- (6) 罪意識 — 悲嘆の行為を代表する反応で、過去の行いを悔やみ、自分

122 モルトマン 前掲書 204-5頁。

123 Healing の概念に関して care と cure を区別しているものとして、Robin Gill, *Health Care and Christian Ethics*, 2006 の第三章 *Healing in the Synoptic Gospels* 特に、72頁を参照。

124 デーケン「臨床からみた死と生」26頁。ゴラー、183頁以下参照。

を責める。

- (7) 空想形成, 幻想 (Fantasy formation, hallucination) — 空想の中で故人がまだ生きているかのように思い込み, 実生活でもそのようにふるまう。
- (8) 孤独感と抑鬱 — 健全な悲嘆のプロセスの一部であるが, 早く乗り越えようとする努力と周囲の援助が大切。(しかし, 余りに早く乗り越えようとするとかえって問題となる!)
- (9) 精神的混乱 (disorientation) とアパシー (無関心) — 日々の生活目標を見失った空虚さから, どうしていいか分からなくなる
- (10) あきらめ — 受容 自分の置かれた状況を「あきらかに」見つめて, 現実に勇気をもって直面しようとする
- (11) 新しい希望 — ユーモアと笑いの再発見
- (12) 立ち直りの段階 — 新しいアイデンティティの誕生。以前の自分に戻るのではなく, 苦悩に満ちた悲嘆のプロセスを経て, より成熟した人格者として生まれ変わる。

ここでもキューブラーロスが明らかにした死に逝く人の「5段階」説の問題性がそのまま当て嵌まるであろう¹²⁵。しかし, 死別に直面している人々が, まず, 「麻痺」の状態に陥り, そして「怒り」「敵意」の感情を持ち, 死の現実を否認するほどであることに留意することは牧会者には大切である。そのような否定的感情は, 牧会者によって受け留められるよりも, 未熟な人間あるいは不信仰な人間の態度として抑圧されてしまいがちであるからである。悲嘆に暮れる多くの人は, 十分に深く, 大きな喪失を経験するゆえに, もし可能であればその現実性を否定したいほどなのである。また重篤な患者あるいは死に逝く人に付き添う家族が, その人を守ろうとして教会員だけでなく牧師の面接をも拒む場合もあるが, 牧会者はこのような否定的反応の心理を受容しつつ, 時を見て突破することが必要となる。筆者自身の死に逝く人

125 Randy Christian は悲嘆の癒しのプロセスをもっと簡潔に, 3つの主要なステップ, 「その喪失の現実を受け入れること」「新しい現実性に適用すること」, そして「将来に再投資すること」(reinvesting in the future)にまとめている。'Grief Counseling' in: James D. Berkley (ed.) Leadership Handbook of Outreach and Care. 1994, 324.

に寄り添う経験の中では、甲斐甲斐しく看病していた家族が、愛する者のまじかな死を受け入れることができず、急に感情の起伏が激しくなり、病床に寄り添っていると思うと、今度は病人を全く無視したり、塞ぎこんでしまう現実に出会うことがあり、また、死んでしまった人があたかもまだ生きているかのように装うこともある。特に交通事故のような、愛する者の突然の死に直面する場合、その現実を受け入れることは困難である。牧会者はそのような家族の悲嘆プロセスをも受け留めていく必要がある。ここでも、遺族が急いで悲しみを乗り越えるように要求してはならない。(do not demand that the survivor hurry up and “get over it”¹²⁶) あくまでも悲嘆に寄り添うことが大切であり、この時期に「いい加減にして、死の現実と人生に向かい合いなさい」とか「もう過去について考えるのを止めなさい」という注文は禁句である。死んだ人の所有物を廃棄処分すること、その人の部屋を片付けることなどはこの段階では無理である。

また、看病してきた人が、自分の愛情が足りなかったのではないか、自分の健康管理が悪かったのではないか、看病が十分ではなかったのではないかと「罪責感」を抱きがちであることにも留意すべきである。特に、突然見舞いに来る、死に逝く人の親族たちが、血縁的に他者である「配偶者」を非難する場合もあるので、そのような場合には、愛する配偶者を失いつつあり、自ら罪責感を持つ人に追い打ちをかけることになるので、牧会者は身近で看病する家族が十分に手を尽くしたことを認め、慰め、支え、弁護してあげることが重要である。

デーケンはこのように悲嘆に耐えていく準備教育の大切さを説き、また人間には、そのような悲嘆に耐える「ヒューマン・ポテンシャル」が備わっているので、その「開発」が必要であると言う。「ヒューマン・ポテンシャル」という概念は、非キリスト教的環境にも通用しうる普遍的概念ではあるが、極めてカトリック的、自然神学的発想ではないだろうか。プロテスタント的には、神への信頼、共に寄り添う他者の「言葉」そして「み言葉」のポテンシャルが重要である。牧会者は共に痛む同伴者キリストを指し示すことがで

126 T. K. Carr, op.cit., 150.

きるのである。

愛する者の喪失の現実性を受け入れることができるようになる段階の次に、その人がなくなった現実に応用して生きるすべを獲得する段階が続く。夫と向き合って共に夕食をしてきた妻は、一人で食事をしたり、たまには友人と外食することを学ばねばならず、確定申告書を作成することを妻に任せていた夫は自分で役所に行かなくてはならないだろうし、困ったことがあれば父親に相談してきた娘には自分の夫と向き合うチャンスが生まれることであろう。その都度、死別した、愛する者の思い出が「痛み」として経験されるが、少しずつ現実に応用できるようになる。牧会者は、一年間は服喪の期間として、そのような人々と悲しみを共有し、新しい生活に向かえるように手助けすることができる。一ヶ月、三ヶ月、半年あるいは一年の記念日、死んでしまった人の誕生日、結婚記念日などに電話をして様子を伺い、また、一緒にお茶や食事に連れ出すこともできる。接触を続け、遺族が悲しみと闘う傍らにいる人が必要なのである。また、クリスマス、お正月、お盆など普通家族たちが集まる「楽しい日」などは遺族にとっては悲しみが募る日でもあることを忘れないようにしたい。

最後は新しい生活を始める段階である。ある意味でこのステップが最も困難な局面であるかも知れない。遺族たちが新しい現実に応用しようとするとき、いまや「失ってしまったもの」の現実に直面せざるを得ないからである。ここで牧会者が注意すべきことは、遺された者が、この「空白」を満たす「代替」を早急に探そうとすることを避けることである。この時期の急速な再婚や家屋を売り払うことなど大きな決断を避けるように勧める必要がある。もちろん、死んだ息子が愛用していた自動車を誰かに譲り、乗ってもらうことなどは微笑ましいことである。逆に、真空状態を満たすことを全く避けることも問題であろう¹²⁷。余りに急速に空白を満たすこととそれを満たすことを全く拒否する両極端を避け、急がずに徐々に「新しい」試みに挑戦していけるようになれば理想であろう。この時期に遺品の形見分けをすることは大切である。それはすでに死んでしまった人への愛着から少し距離を持つことで

127 Randy Christian, op.cit., 325.

あり、また遺品を分けてもらった人に故人を思い起こし、それぞれの記憶に故人を統合する機会となるからである。

喪失の経験は同じような喪失経験者によって理解、共感されるとすると、そして「苦難の僕の歌」やイエス・キリストの受難に癒す力があるとすれば、悲嘆している人は、「悲しんでいる人びとの自助的グループの中に、最上の助けを見出すことができる。これは、治療の供与ではなく、むしろ、相互の助け合いによる、新しい自己経験の提供にほかならない」¹²⁸。教会はこのような自助グループを立ち上げたり、牧会者は遺族の人たちに教会外の自助グループを紹介することができる¹²⁹。

5-3 服喪期間の重要性

12月に入ると「喪中はがき」が全国から送られてくる。しかし、現代日本社会においてどれだけ「服喪」の習慣が根付いているだろうか。葬儀のときには一応男女の遺族や会葬者は黒の服を着、また黒の腕章を腕に巻く習慣も全くなくなっていないものの、現代日本社会では葬儀後喪服を着続けるようなことはもはやまずないであろう。しかし、愛する者を失った悲嘆はすぐに癒されるわけではなく、悲しいときにしっかり悲しんでおくことが新しい出発のためにも重要である。ゴラーによれば、1960年代のイングランドでは、愛する者の死後、不眠に悩まされる人の率は服喪の儀礼化の程度が低い地域ほど高くなるという¹³⁰。

イスラエルの指導者モーセの死を描く箇所では、「イスラエルの人々はモアブの平野で三十日の間、モーセを悼んで泣き、モーセのために喪に服して、その期間は終わった」（申命記34：8）と言われている。「その期間は終わった」と言われ、後継者ヨシユアの叙述が始まるわけだが、喪の期間にしか

128 モルトマン『神の到来』198-199頁。

129 特に、病気や事故で幼い子どもたちを失った親の悲しみは大きく、その共感のためには同じ悲しみを味わった人の自助グループの存在は大きい。(Dennis Klass, "Grief, Religion, and Spirituality," in: Kathleen, Garces-Foley (ed.) *Death and Religion in a Changing World*, 287-288)

130 ゴラー、前掲書、88頁。

り嘆き、泣くことによって、死者を死者の世界と神とに委ね、残された者たちが、生者の世界に統合されて、新しい人間関係を再構築し、使命を新たに確認するのである。死者を嘆き悲しみ、喪に服するという儀式を欠く不幸については以下のように言われている。「残った者が死んで葬られても、やもめたちは泣くことすらしめない」(ヨブ27:15)。また、「主はこう言われる。『あなたは弔いの家に入るな。嘆くために行くな。悲しみを表すな。わたしはこの民から、わたしの与えた平和も慈しみも憐みも取り上げる』と主は言われる。『身分の高い者も低い者もこの地で死に、彼らを葬る者はない。彼らのために嘆く者も、体を傷つける者も、髪をそり落とす者もない。死者を悼む人を力づけるために、パンを裂く者もなく、死者の父や母を力づけるために、杯を与える者もない』(エレミヤ16:5~8)。ユダヤ教では、死者が出ると最初の一週間が集中的な喪の期間とされ(創世記50:10, Iサムエル31:13)¹³¹、親族たちが集まり、衣服の一部を裂いた喪服を着、顔も洗わず、髭も剃らず、女性たちは化粧もしない。そして故人のための祈りが毎朝、每晚唱えられる。この間、遺族たちは自分で食事は作らず、見舞客が持ってきたものを食べる。その後男性は三十日の間¹³²、散髪したり、髭を剃らないという。このような形式化された服喪には、「いちいち自分で決めねばならぬといううんざりする行為」から悲嘆する者を救いだし、十分悲しむ機会を与えるという意味で「治癒力」があるとされる¹³³。

日本社会では葬儀後四十九日と言って、その日に納骨することが一般的であるが、新約聖書では、四十日あるいは五十日が服喪の期間とされ、五十日目が、主イエスが十字架で殺され、弟子たちが教会を設立し、新しい時代が開始された節目とされているのは興味深い。古代キリスト教会においては四十日が喪の期間とされていた。英国の社会学者ゴーラーは激しい悲しみが癒えるまでには、六週間から三ヶ月かかると言う¹³⁴。筆者の牧会経験からすると、毎週礼拝において顔を合わせているとはいえ、一年間は遺族への何らか

131 The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol 3, 453.

132 創世記 50:3 によれば、ヤコブの死の防腐処置に40日、エジプト人の服喪期間に従い、70日が費やされたという。

133 ゴーラー 18頁, 119頁以下。

の配慮が必要ではないかと反省させられる。ランディ・クリスチャンは「研究は二年間の悲嘆回復期間が、癒しが適切に進行するには通例である (typical) ことを示してきた」¹³⁵ と言う。その期間の長さはいずれにせよ、教会とその牧会者は節目、節目で記念会の開催や、祈りに故人や遺族を覚えること、遺族の訪問など木目細かい対応が望まれる。

すでに指摘したように、このような服喪の中で、記念会をすること、「形見分け」をすることは、死んでしまった人を死者の世界に統合するために死者を忘れるのではなく、かつて共に生きてきたものとして、遺族たちの新しい生の中に再統合し、新しい自分の世界に統合するための再学習 (relearning)¹³⁶ の良い機会となる。人は過去を単に過ぎ去ったものとしてだけでなく、「かつて存在したもの」として記憶の中に統合することができるのである¹³⁷。

われわれはわれわれが「失った」ものを「持ち」続けることができる。つまり、たとえ形は変わっても、死別した者への継続的愛である。われわれは死別した者と過ごしたわれわれの年月あるいはわれわれの記憶を真に失いはしないのである。われわれは彼らの生において体験されていた影響、靈感、価値を失わないのである。われわれは現にこれらを、われわれが世話をし、愛したそれらの人々との変容された (transformed)、しかし、遺された関係を含む、生の新しいパターンに合体させること (incorporate) が可能である¹³⁸。

134 124 頁。182 頁。ゴラーによると、イギリスでは、服喪の期間は家族のだけれど死ぬかによってその期間が決まっているようである。

135 Randy Christian, op.cit., 324.

136 Thomas Attig, *The Heart of Grief: Death and the Search for Lasting Love and How We Grieve* と *Relearning Our World* からの用語である。

137 アウグスチヌス『告白』(山田晶訳) 第 11 巻参照。

6, 牧師のケア

愛する者との死別の悲しみは、その人と共にいるだれかによって悲しみと嘆きが共有されることによって少しずつ癒されていくのであるが、それは共感共苦する者にも深い傷を与えることとなる。カウンセラーにはそのカウンセラーをカウンセリングするスーパーヴァイザーが必要であることは良く知られていることであるが、死に逝く人とその家族に時間と細心な配慮をもって寄り添い、かなり忙しい葬儀に責任を持ち、服喪の期間遣された人々の悲しみに寄り添う牧師が受ける傷についてはどれほど牧師自身が自覚し、牧師を立てている教会が認識しているであろうか。特にその牧師にとって愛着のある教会員たちが死んでいく時、悲しむ者たちとある距離をもって葬儀やその後のグリーフワークを行わねばならない牧師は、自分自身の個人的悲しみを十分表わす機会もないことであろう¹³⁹。それゆえ、牧師は死に逝く人とその家族の看取り、葬儀の司式や服喪の寄り添いにおいて自らも身体的に疲労するだけでなく、感情的にも傷つくこと、十分な休息と癒しを必要としていることを自覚すべきであろう。教会もまた牧師も受傷していることを受け留め、祈りをもって支え、休暇の配慮などをしたものである。

また、このような現実を念頭に置く時、葬儀などで奉仕を担う教会員たちに対する牧会の必要性も課題として見えてくるであろう。

138 Thomas Attig, *Relearning Our World* in: Carr, 351. クラースは悲嘆に対する対応を、フロイト的な「グリーフワーク」モデル（ある時点で愛着を切断し、悲嘆に暮れる人に自律的な個人を再建させること）と「継続的絆」モデル（死んでしまった人と遺された人は異なる世界に住み、死者は生前とは違う役割を演じるが、遺された人の中で継続的な絆として生きつづける）を区別し、後者が現在カウンセリングの中で用いられるというが、これは「あれか、これか」ではないであろう。

Dennis Klass, "Grief, Religion, and Spirituality," in: *Death and Religions in a Changing World*, 283ff.

139 この苦悩については、日本バプテスト連盟宣教研究所『線と天 死と生、そして葬儀を考える研修会記録』5-11 頁、大谷恵護氏の発言を参照。

結 語

私たちが生きる日本社会は生産性や効率に大きな価値を与え、コンピューター社会の到来により仮想現実が現実味を帯びることによって人が死の現実
に直面することを困難にさせている一方で、超高齢化社会の到来によって、
死ぬまでどう生きるかがますます課題となってきた。キリスト教会はこ
のような現実に直面して、一方では地上での生が最後まで大切であることを
宗教的虚偽（宗教的熱心さの名で生の痛みや悩みを避けてしまったり、あの
世の生の大切さゆえに輸血を拒んだり、自爆テロに走ったりする）に対して
主張し、他方、この世の生がすべてであるかのように振る舞い、結局は表面
的で投げやりな生き方に帰着する非宗教的虚偽の両方に戦いを挑まねばなら
ない。

この戦いの土台は、1) 人が神による被造物であるという有限性を自覚し
たときにのみこの神との関係性の中に豊かに生きることができるとい
う逆説性に、2) 人の生の此岸性に注目するときこそ、この生の彼岸性を
希望することができ、この生の彼岸性を神との関係において信じるから
こそ、悩みに満ちたこの世の生の中に勇気をもって生きることができると
いう確信に、3) 復活信仰が示す自己の生の死における「断絶性」を踏
まえた神からの「連続性」、「関係性」への希望に基礎づけられている。
そして、4) 新旧約聖書における死の理解の多様性の中の以上のような
縦糸はイエス・キリストの到来によって決定的に確証されている。こ
れは「人は生とこの地を愛し、それらの喪失と共にあらゆるものが失
われ、終ってしまうように思える時にだけ、死者の復活と新しい世界
を信じるのが可能である」¹⁴⁰ というボンヘッファーの言葉に巧みに
要約されている。

このようなキリスト教信仰に根ざした神学的死生学はその倫理的帰結
として人間が「もの化」され、非人間化されるという「生の質」(quality
of life) が量に転化されることと闘う。この論文では延命措置の問題
や死者利用の問題などは取り扱わなかったが、キリスト教信仰に根ざ
したキリスト教倫理の

140 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 226.

課題は多い。

このようなキリスト教信仰に根ざした牧会あるいはケアの課題は、人の喪失経験の悲嘆の経験を迂回することなく、傍らに寄り添って共感共苦すること、しかも自分自身は到底他者の苦しみを共に味わうことなど出来ない者としてある距離をもって寄り添い、しかし、十字架につけられ、引き上げられた主イエスを信じ、証言する者として寄り添うことである。ターミナルケアにおいては、「患者は医療行為の単なる客体ではなく、人格的主体としての権利」¹⁴¹を持つ者として、しかし、あくまでも、神を含めた、共に苦悩と悲嘆に寄り添う者たちとの関係性の中における人格的主体として扱われるべきである。

141 熊沢義宣『キリスト教死生学論集』47頁。