

「死の受容」について

——参禅する神父・門脇佳吉の軌跡——

小松 奈美子

一、死の受容

我々人間にとって生死の問題ほど不条理なものはない。生まれてきたことも不条理であり、死ぬことも不条理である。誰の子供としてどこで生まれるかについての選択権は我々に与えられていないと同様、いつ、どのようにして死ぬかについての選択権も与えられていない。理性的存在としてこの世に君臨している人間にとって、これほど屈辱的なことが他にあるだろうか。生死の問題は人間の理性の限界をあざわらうかのように常に不気味な問題として我々の前に立ちはだかっている。

しかし、どちらかというところ、「生の受容」はある程度容易である。ともかく、自分は無事に母の胎内から生まれて今ここに現に存在するという事実に対する安堵感があるからである。

それに対して「死の受容」は困難をきわめる。なぜ死ななければならぬのか。その理由がわからない。人間は通常ある目的のもとに物事を遂行し、その結果もある程度予測している。ところが「死という行為」においては、目的もなく、結果もわからない。自分自身の意思の介在する余地もない。したがって人間はこのような理不尽な「行為」を容易に受容することはできない。だが、人間は必ず死ね存在であり、きたるべき死に怯えている存在でもある。この怯えから脱出するために我々は死を受容する方法を模索するのである。

そのとき我々の前に登場するのが宗教である。人間の理性では太刀打ちできない不気味な怪物である「死」に対して超理性的な宗教の力でもって対決しようというわけである。本論ではキリスト教と仏教（とくに禅宗）に焦点を絞って「死の受容」について

考察したい。そこで、まず、釈迦とキリストの「死に対する態度」について比較を試みる。

二、釈迦とイエス

「死の受容」に対する釈迦の態度としては、『ケシの実の話』（パ—リ経典）が有名である。わが子の死を嘆き悲しむ母親に対して釈迦が「死人を出したことの無い家からケシの実をみつ付けてくるように」と進言した話である。当時の大家族制のもとでは死人を一度も出したことの無い家を探し出すことは不可能であることは明らかであるが、そのことを見通したうえで釈迦は母親にその無益な行為を命じた。そこで、母親は死に物狂いで死人を出したことの無い家を探したが、当然、該当する家など見つかるはずがない。ところが、必死にあちこちの家を訪ねるうちに母親の心が徐々に変化してきた。「死は人間にとって避けられないものであること」を悟り始めたのである。そして、ついに母親は息子の死を受容することができた。

この話では釈迦は超越者ではない。奇跡も行わない。母親自身が理性的に死を受容するように援助しているだけである。したがって、この話の特徴としては①理性の範囲内での死の受容、②自力による悟り、③奇跡の排除、④超越者の排除（釈迦は人間）が挙げられる。これが原始仏教における「死の受容」である。

ではイエスの場合はどうであろうか。前述の場面と酷似してい

るケースとして次のような話がある。ある母親が一人息子に死なれて嘆き悲しんでいるところにイエスが現れ、息子の棺に手を触れ、「若者よ、起きなさい」と言う」と息子はよみがえったという話である（『新約聖書』ルカによる福音書第7章）。

また、有名なラザロの復活の話もある。マルタとマリアの最愛の兄弟であるラザロが病死し、墓に葬られて四日後にイエスが姉妹を訪ねたときのことである。ラザロの死を悲しむ姉妹の様子に涙を流されたイエスは、「主よ、四日もたっていますから、もうにおいます」と言う姉妹の言葉を意にかいせず、墓に案内させ、石を取り除かせ、「ラザロ出て来なさい」と大声で叫んだ。すると、ラザロが手と足を布で巻かれたまま出てきた（ヨハネによる福音書11章）。

以上の二つの話においては、釈迦の場合のように自力による悟りは要求されていない。イエスの要求はただ一つ「イエス（神）に対する信仰」のみである。「イエスは死臭が漂っている死人さへ復活させることができる」という信仰である。有限な存在である人間は「死」の前には無力である。人間のできることは、ただひたすら「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」（『新約聖書』ヨハネによる福音書11章25節）というイエスの言葉を信じることだけであり、そこには人間の理性など入り込む余地はない。

したがって、キリスト教的な「死の受容」においては、①理性

を超えた次元での解決、②他力による救済、③奇跡（復活）、④超越者への信仰（イエスは神）という特徴がみられる。釈迦の場合とは明らかに異なっているといえよう。

両者を比較してどちらが優れているということはいえないが、少なくとも「死の受容」に関してはキリスト教のほうが優位に立っているように思える。死の問題に関する限り、超越者の力を借りないで人間の理性の範囲内で悟りに至ることは凡人にとってには至難の業だからである。

一方、キリスト教的に考えれば「死の受容」は容易である。「わたしを信じる者は死んでも生きる」からである。しかし、これはあくまでも理論的に考察した限りでの「容易さ」にすぎない。実際にはイエスを神と信じることは非常に難しい。福音書においてもイエスに対する信仰を最後まで貫き通せた弟子は一人もいない。イエスを売ったユダに限らず、他の弟子たちの言動もイエスに対する裏切りの連続であった。それが人間の現実である。現在、クリスチャンと称している人々においても同様なことがいえるのではなからうか。はたして何人の人がイエスの死と復活を「あたま」ではなく「からだ」で理解しているだろうか。全身全霊で神を感じているだろうか。厳密に考えれば、ほとんど一人もいないかもしれない。

本稿でその心の軌跡をたどろうとしている門脇佳吉（かたがわ かつよし）はこの点を問題にし、自分自身の信仰に関して「あたま」だけの次元での

信仰ではないかという悩みを抱き続けていた。彼が神父になる過程で学んできたカトリック神学は聖書が述べる「出来事」についての学問的研究に終始していたからである。カトリック神学においては、この「出来事」をギリシャ思想と近代思想によって学問的に解明してはいたにすぎないのであり、非常に主知主義的・抽象的であった。その結果、門脇は「学問と信仰の不均衡、知的理解と宗教体験のアンバランスは、私の中で年とともに増大していく」⁽²⁾ように感じていた。

三、近代合理主義批判

門脇は前述のような現代キリスト教の主知主義的傾向の直接のルーツはデカルトにあると考えた。デカルトにとっては考える精神が第一義の所与であった。確実なものとは精神であり、身体はたんなる延長にすぎない。身体は靈魂の器にすぎなかった（晩年は松果腺を中継点と考える相互作用説をとった）。中世的神学からの自立をめざしたデカルト哲学は理性の絶対的優位に固執したために人間の理性の範囲内で数学的に存在証明ができるような神観念しか抱くことができなかつたのである。

あくまでも人間の理性に対する絶対的信頼を基盤とするデカルトにとっては神は人間の理性で証明可能な神であった。「彼の神は本体論的認識証明によって認識される『最高に完全な存在者』・抽象的で普遍的な存在性しか示さない『哲学者の神』で

ある³。したがって、デカルトの神は「観念の対象である神」であり、聖書的な「生ける神」ではない。

これに対して門脇はあくまでも「生ける神」に固執した。「聖書的な神は一人一人を神的な息吹きによって創造し、身体と精神という相矛盾する人間の二契機をこの靈的息吹きによって統一する力動的な神である⁴」と考えたからである。そして、門脇は、その聖書的な神を「あたま」ではなく「からだ」で感じたいと願い、暗中模索の末に禅と出合った。それからの彼は「座禅によって身心を調べ、あらゆる想念を座断して全身心を集中統一し、今までの狭く低い境涯から抜け出て『からだ』全体をもって死に切る(大死一番)⁵」ことによって聖書を「からだ」で理解しようとした。

四、禅の公案と聖句

門脇は大森曹玄老師(臨済宗・僧侶)の指導のもとにひたすら禅の修行に励み、公案(禅における問答)と格闘したのであるが、その過程において、聖句と公案の類似性に気づいていった。とくに、「死が一人の人によって来たのだから、死者の復活も一人の人によって来るのです。つまり、アダムによってすべての人が死ぬことになったように、キリストによってすべての人が生かされることになるのです」(コリントの信徒への手紙15章21―22節)という聖句は公案そのものだった。なぜアダム一人の罪によってすべての人が死ななければならないのか？ 我々は何も罪をおかして

いないではないか？ また、なぜイエスの十字架によってすべての人が義とされるのか？ なぜイエスの復活がすべての人を生かすことになるのか？ 神学校時代には何となく頭で理解していたように思っていたこの聖句が実は一番の難問だったのである。しかも、この聖句はキリスト教信仰の核となるものであり、これを「からだ」で理解できなければ門脇自身のキリスト教信仰のみならず、彼の人生そのものが瓦解しかねないことになる。その意味では、彼の参禅は彼にとっては命がけの挑戦だったのだが、やがて、門脇は一つの公案に出合う。

その公案は「一花開いて天下春なり」であった。門脇はこの公案と格闘した後、「人間が大死一番して、一輪の梅花に成りきってその花と自分との源にまで達し、一切即一、一即一切の立場に立つとき、その一輪の花の香りが三千世界に満ちていることを明白に見ることができると透過することができた。そこで、門脇はこの公案の「一花」を「イエス」に「天下」を「全世界の人々」に置き換えてみた。すると、それまでどうしても「からだ」で感ずることができなかった「イエスの死と復活」が初めて真に彼自身に迫ってきたのである。

と同時に彼は自分自身の罪にも徐々に気づいていった。彼は座禅を組みながら隣人に対する自分の態度を徹底的に究明してみた。すると、表面的には罪を犯していないようにみえる自分の行動の中にも明白に「罪」が潜んでいることを発見し、自分の罪は神に

対する無限の侮辱であり、全人類に対する不実であることを知ることができた（アダムの罪が全人類におよぶ）。また、全身全霊をもって一人の隣人を愛することができれば、その人のうちに神を見、全人類を見ることができるといふ希望をもつこともできた。門脇はこのような個（自分）と全体（全人類）とのダイナミックな弁証法的関係に気づいたことによって、イエスの死と復活を頭だけではなく^肚で理解できたと感じたそうである。それは門脇がひたすら参禅することによって「からだ」で体得したものであり、アダムの罪とイエスの十字架上の死と復活という神秘的事実が真に内在化したときでもあった。門脇のキリスト教信仰は、ここに至って、西洋的合理主義の鑄型にはまった信仰（心身二元論的信仰）から「からだ」で神の息吹を感じるとる信仰（心身一如的信仰）へと変化していったといえよう。

参禅によって獲得したこの新境地によって、門脇は、また、「キリストとの共生」を「からだ」で感じることができるようになったという。それは、パウロの「私たちはキリストと共に死んだのならキリストと共に生きることになると信じます」（ローマの信徒への手紙6章8節）との一致であり、「正法眼蔵」における「この生死は、すなはち仏の御いのちなり。これをいとひ捨てんとすれば、すなはち仏の御いのちを失はんとする也。これにとどまりて生死に著すれば、これも仏の御いのちをうしなふ也。」（『正法眼蔵』生死）との一致でもあった。

道元が「生死は仏の御いのちなり」と言ったように、十字架即復活が神の御いのちなりと悟ることができれば、「神のいのちの赴くままに自由闊達に、全人類のために自分の生命を燃焼させて生きていけるようになります。苦難も死もすべてが神のいのちなのです。ですから、苦難も死もあらゆる不幸が同時に復活である」ことになり、この段階で門脇は初めて真の意味で死を受容できたことになる。

五、キリスト教と諸宗教

以上、「死の受容」に焦点を絞って門脇の精神的系譜をみてきた。キリスト教は外来宗教であり、ヨーロッパの理性主義的影響を色濃く受けている。そのため日本では一部のインテリのアクセサリーの信仰になっている面もある。門脇自身もそれを強く感じていた。そこで、なんとかして日本人の心の中にキリスト教を根付かせる方法はないものだろうかと腐心するうちに彼は禅と遭遇したのである。そして、只管打坐によって「大死一番」することによりイエスの死と復活を「からだ」で実体験することができるといふ確信をもつことができた。門脇のこの心の軌跡はまことに貴重なものであり、彼はこの道こそ日本人が真にキリスト教を内在化するために唯一の道であると信じた。

さらに、門脇はその確信を自己の内部にのみとどめておくことなく積極的に外部に広めていく道を模索する。「キリスト教全体

に私達日本人は何か積極的に貢献できるのではないかと、私は考えています⁹」と述べている通りである。「キリスト教を観念的に受けるだけでなく、全人格的に心身全体で受けていく方法を完成することによって、深く神との一致が可能となり、それに伴ってすごい神学が生まれてくるような気がしているわけです。その神学はそういう形で展開する限り、非常に生活と密着します。私は将来の課題としてそれをやりたいと思っています¹⁰。」というわけである。

この門脇の決意はキリスト教に新しい息吹を吹き込む試みとして注目に値する。西洋的・心身二元論的キリスト教に対して東洋的・心身一如的な風を吹き込むことは非常に意義のあることだからである。しかし、一方で筆者はある危惧の念をいだいている。それは、門脇の「座禅をキリスト教的瞑想のなかに導入することによって、より高くより深いキリスト教的体験ができると思います。そのような確信を抱いて大森曹玄師に参禅し、禅から多くのことを学んでいます¹¹。」という言葉に対する危惧である。

門脇は単に「より高くより深いキリスト教的体験」をするための方便として座禅に興味を抱いたのであろうか？ もし、そうであるならば、彼は座禅を単にキリスト教理解のための手段としてのみ考えているのではなからうか？ もしそうだとすると門脇は「禅の宗教性」についてはどのように考えているのであろうか？

門脇は、近著『日本の宗教とキリストの道』（岩波書店）にお

いて、古神道・日蓮宗・浄土真宗・道教にまで範囲を広げて、それらの宗教の中にも禅宗の場合と同様な形でキリスト教信仰の受肉化のための方法が存在すると言及している。しかし、はたして複数の異なる宗教から禅宗と同じような感触をつかむことが可能なのであろうか？ そのような事実そのものが実は裏を返せば、彼がこれらの宗教の「宗教としての個別性」を軽視していることになりはしないだろうか？

あまりにも性急にキリスト教を日本的感性によってとらえようとしたために、日本の諸宗教を一つのパターン化された類型に帰してしまふような傾向がもし門脇にあるならば、それは真に宗教理解からはずれる危険性をはらんでいるのではないかと筆者は危惧している。

『カトリックと禅』における門脇と丸山照雄（日蓮宗僧侶）との対談の中で、丸山は「宗教的に高められた地点に立ったときは、相手も同じく高まってきたとき初めて信頼し合う、手をつなぐところができるので、その高まりが共にいかないといけないんじゃないか、一方的であっては意味をなさないんじゃないかというふうな感じがする¹²」と述べているが、この言葉は諸宗教の比較の場合に肝に銘じておかなければならない。一方的に自分の宗教の視点から他の宗教を論じることは相互理解の点からいって好ましくないからである。丸山のこの発言に対して、門脇は「これから、カトリックの立場がそういう相互の、ほかの宗教に対する深い理

解を持ち始めていますから、いい方向に進むんじゃないでしようか」と応じている。これは、日本のカトリックの課題であるとともに彼自身の課題であるともいえよう。

- (1) 一九二六年生まれ、東京大学工学部卒、上智大学神学修士、上智大学名誉教授、『カトリック司祭、大森曹玄老師に参禅。』
 - (2) 門脇佳吉、『公案と聖書の身説』春秋社、一九八八年、四五頁。
 - (3) 門脇佳吉、『身の形而上学』岩波書店、一九九四年、一七頁、一部筆者がアレンジ。
 - (4) 同書、一七頁。
 - (5) 門脇佳吉、『公案と聖書の身説』四一頁。
 - (6) 同書、八五頁。
 - (7) 門脇は、この弁証法について「ヘーゲルの弁証法は正・反・合の発展過程の弁証法であって、一人の人の罪が直ちに全人類の罪となるという事態を説明することはできません」（『公案と聖書の身説』八〇頁）と述べ、ヘーゲルの弁証法とは区別している。
 - (8) 『公案と聖書の身説』二二八頁。
 - (9) 門脇佳吉、『カトリックと禅』御茶の水書房、一九八六年、一五一頁。
 - (10) 同書、一五二頁。
 - (11) 同書、四一頁。
 - (12) 同書、一三九頁。
 - (13) 同書、一三九—一四〇頁。
- (こまつ・なみこ、比較文化・生命倫理、
文京女子短期大学非常勤講師)