

中国哲学における生死観

金谷 治

中国哲学の伝統として、孔子に始まる儒学思想と老子・莊子に始まる道家思想との二つの大きな流れがあることは、広く知られている。二つの思想は、たいへん違った対照的な様相を呈しているが、また共通した類似の立場を持つことも事実であって、その類似したところに中国哲学の特色といったものをとくに強く認めることができる。ここで取りあげる生死観という問題についても同様であって、儒・道両派の思想にそれぞれ異なった典型が見られると共に、また大同小異といってもよいような共通の立場が認められる。



元来、中国の生死観といえば、もちろん両派の思想が起こる前からその素朴な形を見ることができ、また両派の勃興とほぼ同時代の諸子百家の中でも言及があり、その後の歴史に応じた変化の形もあるわけであるが、特色のある典型として、しかもその後の変化をもつらぬく基本型として、先秦の儒・道両派の考え方が最も重要である。そこで本稿では、その前後の歴史や、またそれからはみ出した思想にも言及するつもりではあるが、やはりこの両派の考え方を中心にすることとしたい。中国に入った仏教についても、中国哲学としては取りあげるべき

であるが、別に「仏教の生死観」が書かれることになっているから、ここでは省略する。それが中国の伝統思想に与えた影響は、その本質をゆるがすほどに大きいものとはならなかったといえる。

—

生命を持つものが生命を絶たれることを恐れるのは、自然である。健康で長生を願うのは、人類共通の願望であろう。中国の場合も、古い時代にそうした素朴な願望がまずあらわれる。西周の金文で「万年眉寿」(頌鼎)とか「眉寿黄耆」(師奎父鬲)とかいわれている。歳辞がそれである。その願望を銅器に刻むことによって、それが神に嘉納されることを望んだのであった。生命は天からの授かりものである。「天、烝(衆)民を生ず」(『詩経』大雅・烝民)とあるように、人は天によって生み出されたのである。だから、生命の永続を願うとすれば、まず天に祈るのが第一であった。

『書経』金縢篇には、周の武王が病氣になったとき、弟の周公旦が身代わりになってその命乞いをしたことが

書かれている。面白いのは、その天への祈りの中で、武王よりは自分の方がより仁孝で多才多芸で鬼神に仕えることもよくできるとその能力を売りこみ、望みがかなえられれば宝物を供えるが、かなえられなければ供物を撤回するとまでいつていることである。神との取引めいた言葉には後の虚構ともみられるものがあるが、能力の売りこみには死後の世界についての想念が示されていて、当面のわれわれにとつてとくに興味がある。そういえば、『詩経』大雅・文王篇には、周の文王が死後天界に昇つて帝の左右でよく仕えていると唱われている。死後の別世界がこの生の世界の延長として、天界とは限らないどこかで営まれているという考えがあったのであろう。そして、それは肉体を離れた靈魂の存在などとは無関係のことで、現実の生のままの形で別世界ということであつたらしい。発掘された殷の帝王以来の墳墓の状況もそれに適合している。それは極めて素朴な想念であつた。しかし、中国では伝統的にそうした世界への執着が強く、後の神仙思想や道教の永生觀念の骨格を成すものとして生きつづけていくのである。

もちろん、人の生命についての思想は時代と共に発展した。われわれは『春秋左氏伝』の中に、『書経』や『詩経』では見られなかった自然学的な考察をも見出すことができる。それは、まず、魂魄の存在である。「人、生まれて始めて化(形)するを魄という。すでに魄を生じて陽なるを魂という。物を用いて精多ければ、則ち魂魄強し」、そして、時にはこの魂魄が死後に他人に乗り移つて淫厲(たふろ)すると説かれる(昭公七)。また、この魂魄が人の形骸から離れ去ると死ぬことになるともいわれる(昭公二十二)。魂魄は人間存在の精髓として生命の中心にいる。しかも、時には人の死後にまでも遊離、魂として働くのである。あるいはまた、人の生存を氣との関係で考える立場もある。秦の医和が、陰陽風雨晦明という天の六氣の乱れによって人の身体的精神的疾患が起ることを考えたのがそれである(昭公元)。この場合、氣は外界の天象と人体の内的現象とをつらぬく一連のものとして考えられている。そして、この自然学的考察は、やがて中国医学の伝統として発展していくのであるが、それはまた老莊道家の人間観とも深く関わっているといえる。

「道」を根本にすえて、万物はそこから陰陽の氣を媒介として生まれるというのが『老子』の生成論であり、「人の生は氣の聚(あ)まるなり。聚まれば生、散ずれば死」と説くのは、『莊子』知北游篇であつた。彼らの生死観は、そうした自然学的考察をふまえて説かれることになるのである。

とはいえ、『左氏伝』の中では、また人間存在の特質を本来の社会性政治性において認め、とくにその倫理性を強調する言葉が多い。たとえば、「民は天地の中を受けて生まる、いわゆる命なり。このゆえに動作礼義威儀の則(のり)ありて、以て命を定む」といい(成公十三)、「天、民を生じてこれが君を立て、これを司牧せしめて性を失わしむるなし」ともいう(襄公十四)。人間は生まれ出た時から社会的政治的な存在として運命づけられており、それゆえ、倫理的な生活を送ることによってその運命を全とうするのである。これは、さきにも挙げた大雅・烝民の詩で「天の烝民を生ずるや、物あり則あり。民の彝(ついで)を乗るや、是の懿(よ)き徳を好む」とあるのと連なっている。人間は天から生み出されると同時に、また正し

生き方の法則をも与えられているとするのである。そして、この詩句がそのまま『孟子』（告子上篇）に引用されて、その性善説の証明ともされているように、それはまた「天は徳を予れに生ぜり」（『論語』述而篇）といった孔子の立場とも連なるものであった。自己の存在についての孔子のこの自覚が、その生死観とも密接に関係していることは、もとよりいうまでもない。

二

孔子以前についての素描は、孔子以後の儒家や道家の生死観に連なるものがそこにあることを示しているが、ただそれらは思想として自覚的にまとまったものであったとは必ずしもいえない。それがはっきりとした形で出てくるのは、やはり孔子からである。孔子の思想を伝える『論語』の中では、生とは何か死とは何かといった形での追求こそは見られないが、しかしその思想の基本的な立場を見ることによって、孔子の生死観ははっきりと把握できるのである。

孔子は門人から「死とは何か」と問われたとき、「生

済ませて、それでよいのだろうか。私はそうは思わない。むしろ、孔子が死の質問に対してあのようにつきぱりとした態度をとっているところに、生との対照で死を十分に考えぬいていたことを読みとるべきではないかと考える。

生ある者が死ぬのは当然である。生命は有限である。

門人の一人が悪疾に倒れたとき、孔子はそれを見舞って「命なるかな、斯の人に於て斯の疾あるとは」（『雍也篇』）と嘆いた。高弟の顔回が死んだときには、孔子は「天は予れを喪ぼせり」（『先進篇』）といって慟哭した。価値ある生命を悪疾がおびやかす、そして死が突然に絶ち切ってしまう事態を、孔子は運命とし天のしわざとしているのである。死は避けることのできない、そして人の力ではどうしようもない、のつびきならないことと観念されている。顔回の死に対するこの深刻な受けとめ方を見れば、孔子がまったく頭から死のことを考えようとはしない楽天家であったと、考えることはできない。孔子もまた死の重大さを認識していたにちがいない。むしろ、それを重大に考えていたからこそ、無意味に人生の永続を願っ

のことがよく分かりもしないのに、どうして死が分かるう」（『先進篇』）と、その問いをはぐらかしてはつきりとした答えは与えなかった。同様に、死者の霊に対する仕え方についても「生きている人によく仕えることもできないのに、どうして鬼神に仕えられよう」といって、やはりその問いには答えなかった。孔子にとつての第一の問題は、いま生きているこの現実世界のことであって、それ以外の生前や死後についての問題はそれを正面から取りあげることをしなかったのである。事実、『論語』の中の孔子の言葉は、ほとんどすべて人間としての生き方、それも極めて日常的な生き方に関わるものであって、それを超えた神や自然についての言葉はほとんどない。それが『論語』の特色であるともいえる。そして、そうだとすると、生きている人間を第一とするとはいっても、死の問題がそれに関係して重要であるはずなのにその思索がないというのは、『論語』の物足りないところだという人もあるかもしれない。

なぜこういうことになっているのであろうか。孔子は死を考えなかった、死を問題にしなかったというだけで

たり死後の安楽世界を夢想したりするような態度は、とれなかったのだといえるであらう。

死の質問に対して直ぐに生を持ち出した、そのきっぱりとした態度の中にこそ、深い意味がある。その言葉は、死の問題などはどうでもよい、後まわしだといっているようにも取れるが、実は生の重大さを強調することによって、死の問題をそこに包みこむという意味がこめられている。質問者の関心のように、死の問題も重要には違いないが、それをそれとして追求するよりは、人間としてこの人生をいかに生きていくかが解決されれば、死の問題もまたおのずから解決するであらうというのが、孔子の考えであったと思う。生と死とは必然的に連続しており、死は生を絶ち切るものとしてあるが、その死の意味は生の意味によって決定づけられるのである。人生に対する孔子の真剣な取り組み方、人生問題についての孔子の強い集中性こそは、それを証明して余りがあるであらう。

「志士仁人は、生を求めてそのために仁徳を害なうようなことはしない。むしろ時には命をすてて仁徳を成し

とげる」(衛霊公篇)。「孟子」の中にも同じような言葉がある。生命も道義も望むところであるが、どちらかを棄てなければならぬということなら、「生を捨てて義を取る」、道義をつらぬくことの方がより望ましいからだという(告子上篇)。第一の目的は道義を貫徹することであって、道義の前では生命も軽い。これは必ずしも生命を軽視するとか生命の犠牲を強いるとかいうことではないが、儒学の伝統として受け継がれていくうちに、そうしたリゴリスティックな面が強調されたことも事実である。とくにそれは宋学の程伊川の哲学などにおいて甚だしく、日本でも武士道と結びついた形でそれが強調された。大切なことは生命の軽視ではない。孔子以来の伝統としては、有意義な価値ある人生をつらぬくこと、そしてそのために不断の努力を積み重ねることが重要であった。そして、そうした立場から、生に執着して死を恐れるような世俗的な立場は乗りこえられるべきものであった。孔子が死について語ろうとしないのは、そのためである。

「学んで厭わず、人を誨えて倦まず」(述而篇)という

いうことになるのだ」(尽心上篇)。いわゆる「人事を尽くして天命を待つ」というのが、儒学の生死観を蔽うことであった。

ただ、死後の安らぎについて、儒者たちもまた何らかの具体的な慰安の心情を持っていたことは確かであろう。それは、一つには死後の名声の存続である。「論語」では、孔子の言葉として「君子、世を没えて名の称せられざるを疾む」(衛霊公篇)とあり、また「斉の景公は金持ちでも死んだらそれまで、だれも徳として誉めるものがないが、伯夷・叔斉は餓死しても、なお今の世までも誉められている」(季氏篇)ともある。その名声はもちろん仁徳の結果としてあるもので(里仁篇)、名のために努力を積むという功利的な立場は当然に否定される。しかし、人事を尽くした結果としてそれに相応した死後の名が得られるとすれば、それはやはり望ましいものである。名が得られるかどうか、そのところは天命にゆだねているとはいえ、死後の名声の存続が可能性としてあることは、死に対する心情的な慰安となりえたはずである。

孔子は、勤勉な人であった。儒学に志した人々はみな仁徳を目ざしてそのように不断の努力をするのである。それは決して苦しいだけのものではない。「亦た説ばしからずや」(学而篇)といわれるような楽しい充実した人生を与えてくれるのである。そして、その努力は死ぬまで続けられる。死はその努力からの解放であり安息であった。曾子は死にのぞんで、門人たちにその手足の無傷を見せ、「戦戦兢兢として親の遺体(としての我が身)を傷つけぬようにと慎んできたが、これからはもうその心配がないよ、君たち」(泰伯篇)といっている。生きていく間の努力はそれとしての楽しさであり、死によってもたらされる任務の解放はまた休息の安らぎである。生死を思いわずらうことはない。そのことは運命にまかせて、ただひたすら人事を尽くすのみであった。「孟子」ではそのことをはっきりと宣言している。「人としての素直な本心を失わないように確保し、人としての善なる本性を養育していくのが、天に従っていくということになる。寿命が短い長い、そんなことに惑わず、ひたすらわが身を修めて静かにそれを待つのが、運命を尊重すると

「春秋左氏伝」の中には、「死すとも朽ちず―死而不朽―」という死後の永生についての問答がある。死んでも不朽、朽ち果てないというのは、どういうことか。晋の范宣子は古くから伝わる自分の家系の伝統をあげて、自慢げにこれこそが不朽であろうといったが、魯の叔孫穆子はそれに反対した。「むかし魯の国には臧文仲という人がいたが、その名言は死んでから今日までも伝えられている。立德・立行・立言、これこそが死んでも朽ちないということだ。貴方のいうのは世継ぎの福祿(世祿)であって、不朽ということではない」(襄公二十四)。これは実話とすれば孔子が生まれたころのことで、もちろん儒者の言ではないが、さきの『論語』の言葉と比べると、そこに共通した心情の流れていることがわかる。叔孫氏の言葉は、儒者の觀念によって後代に作られたものかもしれない。

儒者にとって、死後の安らぎとなったかと思えるもう一つのことは、叔孫氏によって否定された范宣子の言葉と関係がある。家の伝統が血の連なりによって代々受け継がれていくというのは、なるほど「世継ぎの福祿」と

いわれるとおり世俗的な繁栄にすぎないかもしれないが、死者にとっては、その子孫によって受け継がれ守られてゆくものがあるということは、確かに一つの慰めとなったに違いない。とりわけて、祖先崇拜の中で自分も子孫によって祀られていくのだという信仰と、それによって死後の不朽が得られるという考えは、范宣子だけでなく、むしろ当時に一般的なものであった。『左氏伝』の中では、軍門に降りながら首を落されずに済んだ場合、「死すとも朽ちず」といって感謝する例があるが（僖公三十三、成公三三）、それは五体満足であってこそ子孫の祭祀が完全に受けられると観念されていたからである。もちろん、これは周初以来の宗法制社会の中で育かれた、むしろ世俗的な一般的な観念であって、儒者の本領とははずれている。しかし、血縁にもとづく宗法制的秩序を重んじ、祖先の祭祀を重視してそれを孝の徳として強調した儒者の立場からすると、それを死後の慰めとする心情が何ほどかあったと見るのは、それほど見当はずれのことでもないであろう。

とはいえ、死後の祭祀を期待したり、死後の名声を求

めたりして、それを人生の第一義とするような立場が儒者のものでないことは、もとよりいうまでもない。儒学の真髄としては、自分自身を含む大きな現実世界のためにひたすら充実した人生を送ることであった。その成否は天命にゆだねられる。そして、死の問題もまた、その充実した生によって解消されるべきものであった。

三

『論語』の内容が物語るように、儒学の主題はこの現実世界に生きる人間の問題であった。それは、人間を他の生物とは違った特別な価値のある存在、あるいはその価値を実現する存在として見ていたからである。道家の人々はそうではなかった。彼らは、人間を生物一般、あるいは自然物としての次元で考えていた。いわば人間を底辺でとらえたのである。もちろん、関心の中心はやはり人間の生き方であって、その点では儒家の場合と同じであるが、それを考えるうえで、儒家の立場をひろげて人間を包みこむ自然世界にその足場を占めたのであった。両派のこの人間観の差異が生死観の違いとしてあら

われている。死の問題を取りあげようとしなかった孔子の立場とは対照的に、道家の思想ではしばしばそれを問題にした。そして、それをとくに詳しく追求したのは莊子であった。

莊子の思想の中心は万物斉同の哲学である。一般に人々は、この現実世界の中で、大小・多少・善悪・美醜といったさまざまな対立的な差別のすがたを認め、それを世界の真相だと信じている。しかしそれは真相どころか、人々の小賢しいかつてな判断にすぎないというのが、莊子の考えであった。彼れと此れとの違いは、こちらの場所を移し変えて見ればたちまち逆転する。さきの彼れが今や此れになり、此れであったものが彼れに変わってしまう。大きいといい小さいというのも、相対的な差異にすぎない。善悪・美醜といった価値判断はなおさらのことであろう。してみると、そうした差別のすがたにとらわれてあくせくと苦しむのは愚かなことで、万物斉同こそが世界の客観的な真相であることを悟らねばならない。差別変化の相をこえて、変わらない一つのものが世界の全体をつらぬいているのである。「道は通じて一つ

である」といわれている。そして、その一つの「道」とは、「自ずから然る」とか「固より然る」といわれる自然必然的な理法であって、人は己れを棄ててそこに身心をゆだね「因り循つて」ゆくことこそが理想であった（斉物論篇）。

さて、生と死との対立もまた、この万物斉同の哲学の中では消えてしまう。「彼れは是れより出で、是れは亦た彼れに因る。彼れと是れと方に生ずるの説なり。然りと雖も方に生ずれば方に死し、方に死すれば方に生ず」（斉物論篇）。彼れと是れがたがいに依存する関係であるように、生と死もまた同様であるが、むしろ生きていることがそのまま死であり、死はまた新たな生であるという。生と死との区別にとらわれて、生に執着して死を恐れる世俗の立場を、超え出るのである。「生を悦ぶのは迷いではないか。死を厭うのは幼時に故郷を離れて帰る所がわからないのと同じではないのか。……死んだ人々が、その生前に生に執着したことを後悔しているかも知れないのだ」（斉物論篇）。「死生を以て一条（ひとすじの連なり）となす」のが理想者の立場である。「死生は重

大事ではあるが、その変化につれて変わることはない」(徳充符篇) 自己を確立すること、変化する現象の根本にわが身をおく(其の宗を守る)ことが大切だとされる。

死の問題を生の問題に包括して、生きている間の人生問題だけを追求した儒家とは違って、生死を一連のものとしてともに平等に取りあげ、生死の変化にとらわれないうことを理想としたのが、莊子の立場である。生死をつらぬく人間存在の根元を見つめて、そこに帰入することを目ざしたのであって、儒家の立場が現実的道義的であるのに対して、より宗教的哲学的だといえるであろう。しかし、またその違いにもかかわらず、人間存在にとつての真の生き方、死を恐れることから解放された安心立命の生き方が追求されていることは、どちらもひとしい。そこに、中国哲学としての特色があるともいえるであろう。

では、「だれか死生存亡の一体なることを知る者ぞ。吾れこれと友たらん」といわれるように(大宗師篇)、死生をひとすることはどうして可能になるのか。「莊子」の中では、恐らく莊子自身の言葉でないものをも含めて、

られているから、むしろ一般的な考えであったとしてよい。「生を悦ぶことを知らず、死を悪むことを知らず」というのが、「古えの真人」の境地であった(大宗師篇)。もつとも、生命を養って長生を求める自然な欲求が消滅するはずはなく、それはそれとして発展していくことになる。息を調え古い気を吐き出して新しい気を吸いこむなどという(吹响呼吸、吐故納新)肉体的な修練だけでは不十分だとして、形(肉体)にまさる精神を重視する「養神の道」が説かれることになり(刻意篇)、不老長生から永生不死を求める神仙術へと連なっていくのであるが、それがやがて道教にとりこまれ、医学的な技術とも習合して種々の養生術が講じられることになるのである。莊子の立場はもちろんそれとは違っている。生を悦ぶことなく死を憎むこともない真人は、儼然として死んで往き、儼然として生まれて来るばかり……生を受けて喜んだとしても、死期が来ればそれを忘れてもとへ返す」のである(大宗師篇)。

生物にとって死が避けられないものであるからには、当然に来るべきものの到来として虚心に死を迎えるの

それについての答えがいろいろの形で出されている。それらの言葉を拾いながら、そこに道すじをつけてみよう。

まず、死を恐れて生命をいとおしむのはふつうの人情であるが、それにうち克つ必要がある。死はそれほど恐ろしいものであろうか。しかし、死の体験を語るものがないからには、それはだれにも分らない。「死すれば、上に君なく下に臣なく、亦た四時の事なし。南面の王の楽しみと雖も(これに)過ぐるあたわず」という髑髏の告白は(至樂篇)、あるいは事実であるかもしれない。そうだとすると、死を恐れるのは生に対する執着から来ているとしなければならないが、では生は果たして執着に値いするものであろうか。「そもそも自然は、われわれを大地の上に載せるために肉体を与え、われわれを労働させるために生命を与え、われわれを安楽にさせるために老年をもたらし、われわれを休息させるために死をもたらしすのだ」(大宗師篇)。人生にともなう種々の苦しみさえ思えば、死はその苦しみからの解放であって、何ら恐ろしいものではない。死こそがほんとうの休息だということとは、『荀子』(大略篇)の中でも孔子の言葉として語

も、一つの立場である。生死の転換を「事の変にして、命の行なり」ととらえ、人の力ではどうしようもない運命と観念するのである(徳充符篇)。莊子の哲学において、その「命」の自覚の意味は重い。「死生は命なり。その夜と旦との常あるは天なり」として、死生の変化を昼夜の循環になぞらえ、「人の与るを得ざる所あるは、みな物の情なり」と、人間の力でどうすることもできない運命の支配の下にあるのが万物の真相であるという(大宗師篇)。そして、そうであるからには、人はこの運命の前ではただそれに従って随順してゆくよりほかはない。来るものは拒まず、去るものは追わず、淡々とした心境で人生を送るその境涯は、もちろん、あきらめとか敗北とかいうこととは無縁である。むしろ大きな喜びをひらく積極的な意味がある。

「天の楽しみを知る者は、その生きているときは天行——自然のままのふるまい——、その死ぬときは物化——万物とともに変化する——」(天道篇)。「適たま(生まれ)来たるは夫子の時なり、適たま(死に)去るは夫子の順なり。……哀楽(の情)は入ることあたわず」(養

生主篇」。「孟孫氏は生くる所以を知らず、死する所以を知らず。……化に若（順）いて物となり、以てその知らざる所の化を待つのみ」（大宗師篇）。自然の変化に随順して自然物と同じように推移し、これからさきの未知の変化のありようをただ静かに待つばかり、もちろんそこには生死に関わる情感の動きはない。そして、それこそが「天と和する」「天の楽しみ」であると言う。自分はいい、人はという、この小さな存在性を離れて、万物と一体になり、大きな全体世界の中に融けこんでしまうのである。

個別的な自己を超えて大きな全一世界に帰入するというこの思想的転換には、確かに宗教的神秘的な色彩がただよっている。万物斉同の哲学に悟入する手段として、「喪（忘）我」とか「坐忘」ということがいわれているのをみれば（齊物論篇・大宗師篇）、そのことは一層はっきりするであろう。ただ、ここでは崇敬の中心になる神はいない。「天」、「命」、あるいは「道」とよばれるものを信仰の中心として考えることは可能であるが、それらは隔絶した神格であるよりはもっと一体的である。そし

て、また哲学的でもある。「道」が擬人化されて、その神格が強調されていく後の道教でのあり方を見れば（たとえば『老子想爾注』など）、その違いは明白であろう。『莊子』では、自己と全体世界との関係を「氣」の流れによって説明するところもあるが、それはむしろ自然学的な考察といつてよからう。そして、生死の変化もまたそれによって説明されている。

「生は死の徒、死は生の始め、孰れかその紀を知らん。人の生は氣の聚りなり。聚まれば則ち生たり、散ずれば則ち死たり。若し死と生とを徒と為さば、吾れまた何をか患えん」（知北游篇）。万物は氣の聚散によってそれぞれの生滅をくりかえす。個体としての人の生命もそれと同じであって、生と死とはどちらが始まり（紀）であるのか、一つの氣の流れの変化としてのがいに伴侶の關係にあるだけだという。さらにまた、その氣さえもない「芒芴」の無の状態があつて、そこから氣が生まれて形ができ、生命が生まれ、やがてまた死滅へと移行する、「春秋夏冬の四季のめぐり」（至楽篇）があるだけだともいわれる。無の世界から出てきて、また無の世界へと戻るだ

けの話である。「生は仮借、生は塵垢」（至楽篇）、大きな真実の全体世界から見れば、この人生はほんのしほらくの小さな取るにたりない存在にすぎない。いや、むしろ「万物も一府、死生も同状」（天地篇）として、その相対的な区別のすがたは、根源者の「道」の立場からは消えてしまうことになるであろう。それが、道家的な生死觀の極致である。

四

先秦の儒・道兩派の生死觀はほぼ以上のとおりである。それは兩派の人間觀の差異に應じて違った様相を呈しているが、しかし人生の安心を求める現実的な関心にその主眼があることは、兩派ともに一致している。従つて、死を問題として取りあげる道家の場合でも、思索の中心はやはり生きている人間の問題であつて、死後の世界や靈魂の救済といった問題に深入りすることはない。それこそが中国哲学の伝統といえることであろう。そして、後代の思想家たちは、当然にも儒学の影響を強く受けた結果として人生問題を重視し「人事を尽くして天命

を待つ」の実践態度をとつたが、また哲学的な立場としては、道家の思想と関連する自然学を取りこんで、死生を齊しくする万物一体の思想を鼓吹した。新儒学としての宋学を代表するものとして、北宋の張載（一〇二〇—一〇七七）と南宋の朱熹（一一三〇—一二〇〇）とを取りあげてみよう。

張載は、この世界がすべて氣によってできているとする、氣一元論者として有名である。氣が散じていっばいに広がっている状態が「太虚」と名づけられ、それは無形の本体であるが、氣は絶えず動いて聚散をくりかえす。そして、その「氣化」の運動の中で、氣の集合として万物が生まれ、その集まりぐあいの差によって万物の個性ができる。集まつたものは必ず散じ、散じたものは必ず集まるというこの一氣の連続において人の生死もまた考えられる。「聚まるはわが体なり。散ずるも亦た吾が体なり。死しても亡びざることを知る者は、与に性を言うべし」（正蒙「太和篇」）。ここでは、死生をつらぬく永遠の生命が氣の存在によって考えられている。人間存在は、従つて乾・坤を父母とする宇宙的な規模の中で、微小な

存在でありながら、しかも天地万物と通じあう一体的な存在でもあった（『西銘』）。この万物一体観は、「太虚は無ではない」として無を本体とする仏・老との違いを強調しているものの、いずれかといえば、元来は先秦道家の伝統に連なるものといつてよい。しかも、「（生）存すれば、吾れは事に順い、（死）没すれば、吾れは寧ら（ん）」（『正義』『乾称上篇』）というの、やはりはつきりした儒者としての生死観である。

朱熹の哲学では理気論になるが、気の聚散によって万物の生滅を説くのは張載の思想を受けたものである。死後の「鬼神」的存在についても、それを神霊的なものとはせず、気の屈伸往来のあり方と見るのも張載と同じである（『中庸章句』注）。ただ、張載が太虚の中での気としての永生を考えたのに対しては、朱子はそれを仏家の輪回の説に近いと否定し、気の聚散往来は永続するが、それは一度反った気がまた伸びるというのではなく、天地の化は生生無窮であると考えた（『語類』卷九・卷三）。朱子にとっては「聚散を以ては言うべからざる」理の存在が別に考えられていたのである（卷三）。「問う、聖人

の死はどのようなですか。曰わく、聖人は安らかに死ぬ。そしてすぐに消散する」（卷八七）。「人は天から受けた道理を完全無欠に尽くすことができれば、死ぬときになつて安らかで天地に恥じることがないのだ」ともいわれる。多くを挙げる必要もないであろうから、最後に一つだけ、現代の中国哲学者馮友蘭氏の説を見ることにしよう。

馮氏は現在北京大学に所属する老大家で、その『中国哲学史』を初めとする多くの業績によって国際的にも高く評価されている。そして、『新理学』『新原道』『新原人』などの著作は、伝統的な儒学をふまえながら新しい時代に適應する新哲学の樹立をはかったもので、一時期の批判をこえて近年ふたび注目を集めている。われわれにとって都合のよいことには、その『新原人』の第十章が死生の問題に当てられている。そこでその要点をここに紹介して、伝統的な中国哲学の生死観が現代ではどうなっているか、その一例とすることにしたい。

馮氏の考える人間は、その修養の程度によって、自然境界中の人、功利境界中の人、道德境界中の人、天地境界中の人と段階づけられ、死生観もまたその段階に応じ

て説明されている。つまり自然境界から天地境界へと進む人間形成の高まりの中で、死生観もまた一段ごとに深まってゆくというわけである。そこで、重要なのはもちろん一般の功利観念を離れた後の二者であるから、ここではその部分だけを述べることにする。

まず、道德境界中の人は自己の本性についての自覚があるから、社会の中で人倫を尽くし職務を尽くしてその本性をとげようと努める。上に古人を承け下に来者を想う歴史的な連続性の中で、「往聖の爲めに絶学を継ぎ、万世の爲めに太平を開く」（張載）純粋な努力をつづけるのであるから、もちろん死に対する恐れを感じるようなことはない。一日生きていればその一日の仕事をするのが任務であつて、もし死んだとなればその日で任務は終わる。そこで万事が「結束する」のである。死後のことは棄てて、ただ生前のことに心を使う、そして一生の行事が道德価値の実現として十分であり、その一生が一つの完全な芸術品となるような、そうした生き方を求める。もし必要なら「身を殺して仁を成す」（『論語』衛霊公篇）で、生命をも投げ出すが、もちろん名を求めている

行動ではない。「存すれば、吾れ事に順い、没すれば、吾れ寧ら（ん）」（張載）というのが、道德境界中の人である。

では、天地境界中の人はどうであろう。生は順化、死もまた順化であることを、彼はわきままえている。そこでその身は順化して生死しても、彼は精神的には死を超越しているのだ、といわれる。「順化」とは自然の変化に随順することである。実際の事物、実際の世界は、生滅変化してやまない「大化流行」である。人もまた大化に随順するほかはないが、一般の人ではその点の自覚がない。

ただ個体としての生滅に関心を持つだけである。しかし、天地境界中の人は、個体としての生滅が同時に大化の一部であることを自覚し、「造化と一つとなつて」（『莊子』養生主篇郭象注）、自分自身もまた無始無終の永遠の存在であることを悟るのである。死生はもはや終始を画する一般の死生ではない。そして、無尽蔵のこの宇宙の全体が過去から未来までの一切を含んだ形で、この「大化に同じた」人物の胸中に攝取される。その一切事物は

今や単なる事物ではなく事物の奥にひそむ永遠の理の例証として把握される。それは、すでに理の世界に同じたものであつて、古今もなく生死もない精神的境涯であつた。

馮氏のこの最高の境地は、いささか観念的な形而上学であるが、馮氏自身はいわゆる唯心論と實在論との区別も消滅する立場として、それを位置づけている。いまその検討に進む余裕はないが、伝統的な生死観の継承としての意味はすでにほぼ明らかにされたであろう。死生の章は、死が順化であるだけでなくて、生もまた順化であり、人生において人として為すべきことを為すのが順化であるから、天地境界中の人がすることも道德境界中の人がすることと同じになるとし、彼もまた「存すれば、吾れ事に順い、没すれば吾れ寧らがん」の境涯で生きることになる、結んでいる。いわゆる道德境界が儒家的で、天地境界が道家的であるのは見やすいことであるが、それを最後に結びつけて、人生の帰結を張載の言葉によつて明らかにしたのである。

長生を求める道教の修鍊を、宗教的であるよりはむしろ

科学的だと認めながらも、それは功利境界のことだと退け、道家思想の「物我を一にし、死生を斉しくする」至人の境涯を天地境界として認めているところに、執筆当時の馮氏の立場がよくあらわれている。そして、儒家と道家との両思想の摂取によつて現代的な一つの人生観を構築したその業績は、中国哲学における伝統と現代という問題についても、興味深い示唆を投げかけている。中国哲学における生死観は、現代のわれわれにとってどこまでの有効性を持つであろうか。

(かなや おさむ・東北大学名誉教授)