

「天を楽しみ命を知る」と「之に安んずること命のごとし」
—— 儒家による生死の知恵の現代的解釈

鄭曉江

江西師範大学教授

生死の知恵はしばしば生死に対する態度にはつきりと現れる。生死の態度とは一般に、死という結末に直面した時に生み出される観念および心理的精神的働きと、それが外に現れたものである行為のことを指している。すなわち精神が挙措に現れて来る融合体なのである。一般的に言えば、特定の文化は生死に対する特定の態度を形成する。中華民族には五千年以上の悠久なる歴史があり、それが積もり積もって深く厚い歴史文化の伝統となった。このゆえに中国人は、他の国家や民族とは異なる独特の生死に対する態度を持っているのである。台湾の成功大学の趙可式博士は、臨終を迎えた人について「当然ながら心の安らぎが最も望ましい。しかしどうすれば心の安らぎを得られるのだろうか。とても興味深いことに、まさに『認』めることができなければならぬ。『認』という字は私が提唱したものであつて、病人がこのような指摘をしたのではない。……運命にこれ以上立ち向かうことをやめ、闘うことを放棄した時、その人の心の奥底にある安らぎがたちまち現れてくるであろう。私はこれを『認』と呼んでいるが、これは中国人だけが持つ言葉なのである」と述べた。多

くの人にとって、「死」に直面した際に「認」の態度に到達するのは難しいことである。しかし、もし一旦このような「認」に到達すれば、つまりごく普通の中国人が、個としての自己の生命がまもなく終わろうとしているという事実を認めそして受け入れるならば、その人はありとあらゆる方法を尽くしてもがき苦しんだ後の、ある種の心理的安らぎの状態へと進んで行くことができる。しかしこの「認」の段階にいる人であっても、死を受け入れるというのは往々にして、仕方のないこと、心から望んだわけではないこと、受動的で余儀なくされたことなのである。個体としての生命の生死は必然であると「認」める段階から、人類全体としての生命の生死は必然であると体認する段階へと進み、最終的に宇宙万物にはみな生死存滅の必然性があることを意識して、はじめて人々は自覚的かつ自発的に死を受け入れることができるようになり、かつ自己の死に直面した時に完全に平然かつ釈然たる態度をとることができるのである。これがすなわち「認」から「命」に至る過程であり、中国古代の儒者はこれを「天を楽しむ命を知る」と言った。究極的な心の拠り所と普遍的な宗教信仰に欠ける中国人は、生死の関門に直面すると、多くの人はただ「命によって定まっている」という思想観念に頼ることしかできないし、またそのようにししかない。これについて、中国の伝統的な儒家による生死の知恵は、重大な理論的意義と現実的な応用的価値を持っている。

一・ 儒家による生死の知恵

中国の道家は一般に、「死」の立場に立って「生」を見、「死」を自然無為の本体である「道」に回帰することと見なすが、これがすなわち自然の必然性としての「命」である。ゆえに理想的な処世術とは「無為」であり、理想的な人生とは「自然」であり、追求した生死に対する態度とは「之に安んずること命のごとし」で



鄭曉江氏

評価を追求した。つまり、「死」のいかなる意義もその人の生前の行いによって決まるのである。ゆえに儒者たちの理想的な処世術とは「天の運行は健やかで、君子はそれに従い自ら努力して休まない」であり、理想的な人生の過程とは「身を修めて家を整え、国を治めて天下を平らかにする」であり、提唱した生死に対する態度とは「天を楽しみ命を知る」であった。そしてそれは、「生きては従順、死んでは安寧」という風な平然たる態度として表現されたのである。

遙か昔の人の観念では、「命」はまずなによりも一種の盲目的な必然性であり、その前では人々はただひれ伏すことしかできず、完全に受動的に従い、主体性積極性と言えるものは全くなかった。道家はこの思想の出発点から、「命」を自然の必然性と位置つけた。しかし思想史においては、「命」の観念の発展には別の道筋もあった。すなわち「自然」という盲目性の中にだんだんと主体性を滲み込ませ、人の内在的な心性に合う必然

あった。そしてそれは、「妻が死ぬと、盆を叩いて歌う」という風な放逸な態度として表現されたのである。このような「人を以て天を滅ぼすなかれ、故を以て命を滅ぼすなかれ」という観念によって、世の人々は生死の問題について何もせず、事の次第に任せて変化に身を委ねるようになる。これは明らかに、積極的に世間と関わったり、あるいは身を修めて家を整え国を治めて天下を平らかにする、という儒家の人生哲学とは全く合わない。だから道家とは以下の点で大きく異なっていることになる。儒家は通常「生」から「死」を見て、そして「蓋棺の論」「人の評価は死後決まるという諺」に見られるように、「死」を人生の最終点とする価値

性にしていたのである。『春秋』の中に「民は天地の中の気を受けて生まれてくるが、これがいわゆる命である。ゆえに動作、礼義、威儀に決まりを設けて命を定める。決まりを守ることでできる人は命を養って福とし、できない人は命を壊して禍を招く。」という言葉がある²。これは、一面では人々は天の粹——「中」——から命を授かった、これがつまり天の「命」なのだということを言い、また一面では、人々が社会生活の中で従う倫理道德の基準は、実際には「命」の現れなのだということを言っている。このように「命」の意味は自然の必然から応然の必然「人間と関わりなく自然に起こる必然性から、人間の行為に応じて起こる必然性」へと転化していったのである。

儒家が世の人々に提供したのは、まさにこのような応然の必然性としての「命」という生死の知恵であった。つまり、「死」という必然性の実存を、応然性を内包する人倫道德基準の必然性へと変えたのである。この生死の「命」は人の力で変えられるものではないのだが、しかしこれによって人々は、生きている時に人倫道德の体得と実践に励むようになる。そして死ぬ時には人間の「命」——道德的使命——を自分で完成させた、ということによって、心はのびのびとし、したがって心残りもなく、気がかりもなく、恐怖もまたなくなるのである。つまり、自然の必然性が応然の必然性へと転化したことにより、儒者たちは充実した「生」と平然たる「死」を得たのである。

ゆえに、生死が「必ずそうなる」という自然的なものから、「そうでなければならない」という応然的なものへと変わっていくのを、いかにして肯定するようになったのか、そこにこそ、儒家が生死に対する独特の態度を構築した鍵がある。孔子は一般に死後の「鬼神」については語らなかつたし、また「まだ生を知らないのに、どうして死を知ることができようか」と考えていた³。しかし生死の問題は人生の中で重大な問題である。どうして孔子先生がこれについて論じずいられただろうか。孔子は「生」から「死」を見るといふ視点を示した

が、それは生の内容、生前の努力によって「死」に対する平然たる態度、「死」の栄光を獲得する、というものであった。だから孔子は「志のある人、仁のある人というのは、生を求めて仁を損なうことはなく、生を抑えて仁を成す」と言ったのであり、孟子は「生も私が望むものである。義も私の望むものである。両者をもとに得ることができないならば、生を捨てて義を取る」と言い、荀子は「礼とは生死を治める時につつしむものである。生は人の始まりであり、死は人の終わりである。終わりと始まりがともに良ければ、人の道は完成する。だから君子は始めをつつしんで終わりをつつしむ」と言ったのである。おおよそこういった類の観念はどれも、崇高な道徳的価値のために勇んで死に向かい、かつ徳を立て、功を立て、言を立てることで死を超越するよう、要求しているのである。

孔孟のこういった生死の価値論はよいことはよいのだけれど、しかし世の生きとし生ける者全てが、このように深刻な生死における価値選択の問題に遭遇するわけではない。人々が経験し、そして乗り越える死の出来事とは、親族がこの世を去ることによってもたらされる様々な哀しみの問題か、または寿命を全うして死ぬか夭折するかによって引き起こされる生死の問題か、それとも水害、火災、戦災、病気によって命を失ったり自殺して「鬼」「幽霊」になることで引き起こされる生死の痛みか、くらいのものであろう。ゆえに死に直面した時に発せられる問いとは常に、「死とは何か」、「なぜ今まさに自分は死ななければならないのか」、「死後に自分はどこへ行くのか」であり、これについて、儒家は一つの特異な「命定観」を提示したのである。

孔子先生はかつて言われた。「まだ人に仕えることもできないのに、どうして鬼に仕えることができるか」、「まだ生を知らないのに、どうして死を知ろうか」と。ここでは明らかに大きな関心を払っているのは「生」であって、「死」の問題についてはあまり語っていない。しかし『論語』の中には、孔子先生と弟子たちが「命」という観念から「死」の問題を語っている箇所が多くある。例えば孔子の弟子の子夏は、「死生には

命があり、富貴は天にある」と言った。⁸これは、「死」というのはあらかじめ運命で決められているものなのだから恐れる必要は全くない、ということを理解するよう人々に求めたのである。また伯牛が悪い病にかかった時には、孔子は窓からその手を執り、「もう助かるまい、命であることよ。この人にしてこの病あり。この人にしてこの病あり」と言った。⁹「死」を「命」と見なすのは、ある種なにやらよくわからない中での必然性であり、これは儒者が死に直面した時の一つの独特な「認」の態度であり、この「認」によつて死の到来を認め、肯定し、受け入れたのである。

『史記』にはまた次のようにある。「匡の人はますます厳しく孔子を拘束した。弟子たちは心配した。孔子は言った。『文王は既に没したが、文王の遺した文は私の身に伝えられているではないか。もし天がこの文を滅ぼそうとしているならば、後世に生まれて死ぬ私がその文に関わることはできなかつたであろう。天がこの文を滅ぼそうとしないのであれば、匡の人が何をできるだろうか』」。¹⁰ここでは「天」と「命」は同じような意味だが、「天」が外在の必然性だけを重視しているのに対して、「命」は主に人が受けた「天」の必然性、すなわち必ずやこうなるであろうという人生の実存状態を指している。孔子はこのような必然性である「命」を堅持したので、いかなる困難や困窮のさなかでも常に落ち着いて泰然としていられた。しかしこの「命」や「天」が、もし世間一般の庶民が考えるような盲目的で変えることのできない必然性に成り下がってしまったら、人々は波に漂い流れに身を任せ、何も考えなくなり、ひどい場合には、形にとらわれず自由気ままに振る舞い、一切の努力を放棄して、「生」と「死」の観念に対して受け身になってしまいかねない。このような宿命論は、儒者が説く積極的に何かをするという観念および行為とは合わないのである。

では孔孟の儒から宋明の諸儒に至るまで、なぜ死生観において「死生には命があり、富貴は天にあり」という観点を持ちながら、さらに現実の人生において積極的に何かをし、また必ず来る死に樂觀的に向かい合う

ことができたのであろうか。その鍵は儒者が提示した以下のことにある。すなわち、この「命」と「天」は決して盲目的な必然性ではなく、「天徳」と「天理」を内包しているのだ、それが人の性や人の徳に変わる時に、生涯努力し続けて手に入れそして実践すべき仁義道徳となる、ということである。これによって儒者は生きていく時には、仁を修め義を行うことに奮起努力でき、富貴か否かを全く気にかけずにすむ。これを「天にある」というのである。儒者はまた死に直面した時には、充実した徳性を備え、現世の道徳的使命を達成することによって、当たり前のように心の安らぎを得、そして生死や寿命の長短を実に淡々と見ることができるようになる。これを「命がある」というのである。だから孔子は「命を知らなければ君子ではない」と言った¹¹し、「命を知る」ことを、道徳があり自己修養するものにとつての重要な人生目標に定めたのである。ここからは「命」を知るのとても難しいことがわかり、ゆえに彼自身も「五十にして天命を知る」と言ったのである¹²。この「命を知る」云々というのは実は、盲目的客観的な必然性を、人の知性の働きによって応然の必然に転化させたものであり、主体と合わさって一体となるという当然の法則になったのである。後に『中庸』はこのような努力を概括して「天の命のことを性と言う。性に従うことを道と言う。道を修めることを教と言う」と述べた¹³。「天命」と人の心性とはもともと一致しており、人々が性に従って動作行動するのは、その実「天命」を遵守していることにもなるのである。

道家は自然の必然性である「命」を唱えたが、極力人為の行為を押しやっつて、いかなる主体性をも排除した。儒家はこれとは逆に、「命」の必然性を「応然性」に変えようと懸命に努力し、濃厚な主体的意志をそれに加えていった。孟子にまで発展すると、「命」の観念は極めて豊富になってきた。孟子は「人力でしようとしなくとも自然とそうなるのが天である。人力で招こうとしなくとも自然とそれに至るのが命である」と言った¹⁴。「命」を人力によって行うことのできない必然性を見なしており、これは孔子先生の見方と一致する。ただし

孟子はさらに一步進んで、人に内在する「性」と外在する「命」を緊密に結びつけており、これは儒学史上における彼の重大な貢献の一つである。「口がおいしいものを欲し、目が色鮮やかなものを欲し、耳が美しい音を欲し、鼻が良い匂いを欲し、四肢が安楽を欲するというのは、人の性である。しかし命というものがあるので、君子はこれを性とは言わないのである。父子の間における仁、君臣の間における義、賓客と主人の間における礼、賢者における知、天道における聖人というのは、これらは命である。しかし性というものがあるので、君子はこれを命とは言わないのである」。¹⁵「良い味、良い色、良い音、良い匂い」はみな、人の生理的本能による欲求であり、無論これらは人の「性」なのであるが、実現しようとしても、主観的な欲求によって決められるものではなく、主に外在の「命」によって決まる。ゆえに「性」ではあっても君子は「性とは言わない」のである。一方で、「仁、義、礼、知、天道」は外在の「命」というだけでなく、さらに人に内在する心性がもともと持っているものでもある。これは人々が実現しようとするれば達成できるものなので、外在の「命」の制限を一切受けない。ゆえに「命」であつても君子は「命とは言わない」のである。孟子はここで、現世における人倫道德の基準は「命」でもありまた「性」でもあるので、人々がこれを遵守し実践すれば「天の命」に適用うえに、「人の性」の現れにもなると特に指摘している。この「命」と「性」が一体となった観念は、ちょうど「命」の自然的必然性を当然的必然性に置き換えるものである。

しかし現実の生活において、応然性の当然の法則から自然性の必然の法則を体認するのはやはり難しく、両者の間にはなお大きな差異がある。このために孟子は「命を待つ」という問題を提起した。「堯や舜は性のまま行動した。湯や武は性に立ち返って行動した。動作容儀や起居進退が礼に適っているというのは、盛徳の極致である。死に立ち会って泣いて悲しむのは、生きている者のためではない。常に徳を持って邪な気持ちを持たないのは、俸禄を求めるためではない。その言葉が必ず真実であるのは、行いを正すためではない。君子は

法を行つて、命を待つのみなのである¹⁶。いわゆる「君子は法を行つ」とは、人々がやるべきことをやり、なすべきことをなして、現実の人生における事柄の結果については、運命の按配に任せるという意味である。

「命を待つ」というのには二種類の状態があると見える。一つは、自覚なくただ生死は必然であると意識するがゆえに、受動的に時間の流れを待ち、人生の終局が到来するのを「待ち」、なんら心を働かせることのない状態である。もう一つは、宇宙は流れ行くという真理を自覚し、なさねばならないこと、および必ずなすべきことをはっきり理解するがゆえに、世の中で懸命に努力することができ、人生の終局がいつどこで訪れるかを気にせずいられる状態である。孟子は当然、後者の「命を待つ」を提唱したのである。

ゆえに「命を待つ」と同時に「命を立てる」ということが必要になってくる。「その心を尽くせばその命を知る。その性を知れば天を知る。その心を保ち、その性を養うのが、すなわち天に仕える方法である。寿命の長短について疑わず、身を修めて待つのが、命を立てる方法である¹⁷」。これは人生の内面的修養から生死に対する態度を確立させているのである。「天命」や「天理」を掌中に握ることで、「生」きている時には仁義道徳の修養と実践に絶えず努力し、それゆえにたとえ「天折」であつても怨むことも悔いることもない。これが「疑わず」ということである。一般に言えば、「天折」というのは世の人にとつて最も悲痛なことであり、人々は極力これを遠避けようとする。しかし儒者たちは「天道」と「人道」をつなぎ、また現世で「人道」を推し進めることを己の重任としたので、もし生きている時に人倫道徳に専念できれば、長寿だろうと夭折だろうとどちらであつても気にしない。これを「命を立てる」と言うのである。朱熹は解釈して言った、「『寿命の長短について疑わない』というのは天を疑わないということである。もし一日死ななければ、一日まつとうに生きなければならぬ。百年死ななければ、百年まつとうに生きなければならぬ。これが『命を立てる』ということである。『寿命の長短について疑わない』というのは、性を知り、天を知る力であり、『身を修めて待つ』

というのは、心を保ち性を養うための努力である¹⁸。つまり、世間に広く流行していた「宿命」というものが、儒家の唱導する「天命」へと発展したというのは、実は「天」が内包している、万物は流れ流れて発展するという秩序を、現世の人倫道德の基準へと転化させた、ということなのである。このようにして、外在する客体としての「天」と主体である「人」は通じて一つとなり、人々は外在する「天の命」から、人倫道德を實踐する確実さを得、また死に直面した時の平然たる態度を得たのである。

「命を待つ」と「命を立てる」以外に孟子は「正しい命」と「正しくない命」の問題も提起した。「人の寿命は命でないものではなく、その正しい命を従順に受ける。ゆえに命を知る者は崩れる恐れのある岩壁の下には立たない。その道を尽くして死んだならば、それは正しい命である。枷をはめられて死んだならば、それは正しい命ではない¹⁹。「命」は「天」が命じた必然性ではあるけれども、君子たちはだからといって「危険な岩壁」の下に立つて「命」に甘んじてはいけない。必然性の中でもやはり理に従って行動することができる、つまり必然性の命の中でもやることがあるのである。人道を尽くし仁義を尽くして死んだならば正しい命となり、規範に従わず枷をはめられて死んだならば正しい命とはならない。朱子は孟子の思想を解釈して「門を出れば吉凶や禍福がわからないが、ただ正と不正だけはある。自らはただその正しいものを従順に受け入れ、自らの行為に過ちがなく、そうやって死ねば、それは正しい命である。もし今にも崩れそうな墾の下に立ったり、罪を犯して枷を着けられて死んだならば、それは正しい命ではない。あるいは比干が心臓を裂かれたのも、正しい命と言わないわけにはいかない」と述べた²⁰。朱子の見方によれば、この「正しい命」はすでに完全な自然の必然性ではなく、俗世における倫理道德の必然性となっている。当然ながら、儒者たちの目からすると、俗世における倫理の必然性もやはり自然の必然性であった。しかし孔孟の觀念について言えば、「命」とはまさに「天」の自然の必然性と「人」の理性の必然性を、様々な観点から総合して捉え直した一つの内容なのである。

この応然の必然性としての「命」の觀念は、儒家による生死本体論の雛形を構成した。その儒家による生死本体論のうち、比較的成熟したものは『易大伝』から宋代の儒者に至ってようやく完成されたのである。

『周易』繫辭上には『易』は天地に準じて作られており、ゆえに天地の道を全てまとめて条理とすることができる。上を向いては天文を觀察し、下を向いては地理を觀察する。ゆえに幽と明のを知ること、物事の始めを尋ね終わりを求め、ゆえに死と生について知る。精気は物となり、游魂が変異する。ゆえに鬼神の実情を知る²¹とある。「物事の始めを尋ね終わりを求め」には、具体的な生きるといふ境地を抜け出ていき、天地の始まりや万物の根源から生死の本質を理解し、本体の道に合致する精神から「人道」を定める必要がある。このようにすれば「天を楽しむ命を知れば、心配することがない。地に安んじて仁を厚くすれば、愛することができる。」という状態に到達することができる。万物には「始まり」があり必ず「終わり」がある。人には「生」があり必ず「死」がある。これは変わることはない天地の道理であり、この「命」に安んずれば、心配することもなくなるし、一層、生前の道德修養と実践に専念できるようになる。『易』に見られるこの理の奥深さを理解する鍵は以下のことにある。すなわち人々は万殊（万事万物）の中から「物事の始めを尋ね終わりを求め」て行き、本体を体験しなければならぬ。このようにすれば、自己を個としていく生き方から脱し、生命の根本である基点に立つて「生死」の問題を考えるようになるのである。ここには儒家による「物事の始めを尋ね終わりを求める」死生觀の真意があり、儒家による生死の知恵の核心的な内容を構成している。

一般の人について言えば、そうなる理由もわからずにそうなる「命」は一種の宿命であり、これに対してはどうすることもできず、ただおとなしく受け入れるしかない。それに対して、修養を行い一定の境地に到達した人について言えば、そうなる理由のわからない命を、そうなる理由のわかる「命」に変えることができる。これが倫理道德の基準を内包した仁義礼智の「命」なのである。ゆえに人の生死とはすなわち「乾坤」で

あり、「陰陽」であり、「動靜」であり、「太極」であり、「無極」である。ここからわかるのは、人の生死は最終的に全て形而上の本体に帰すことができ、これを知れば生死を知ることになり、生死の理を知れば「生とはいかにあるべきか」、「死とはどのようなものか」がわかる、ということである。これが儒家による生死の哲学を形成しており、これによつて、生涯かけて何を追求するかを計画することもできるし、また「天を樂しみ命を知る」という生死に対する態度を形成することもできるのである。儒者の劉宗周は「無極から万物へと説いていくのが、天地の始まりと終わりである。万事から逆に無極へとかえっていくのが、聖人の終わりから始まりである。始まりと終わりの説とはすなわち生と死の説であり、天地の始まりは混沌としており、人の生死はこれには関わらない。これを理解する者はともに道を語ることがができる。これは静を主にするこの要であり、知に到ることの急である」と言った。²² いわゆる「人の生死はこれには関わらない」というのは、人々が「始めと終わり」とは「生と死」であるという道理を理解すれば、死に直面した人々でも心を安らかにできる、ということを言っている。

実際に、儒者たちがもし生前に本当に全力を尽くして仁義道德を行い、天下の人民のために全ての体力と知恵を使い果たしたのであれば、まさに死に臨んで、彼らは「死」の「命」に安んずることができ、さらには「死」は自分にとって最高の休息であるとさえ感じるかもしれない。もしそうならば、どうして臨終前に憂慮、恐怖、苦痛を感じたりなどしようか。

大賢人である荀子は次のように述べた。

子貢が孔子に尋ねて言った。「私は学問に疲れたので、君主に仕えて休みたいと思います」。孔子は言った。「『詩経』に『温雅恭虔に朝夕を過ごし、政治を行うには慎重に行う』とある。君主に仕えることは難

しいことであり、君主に仕えてどうして休むことができようか」。子貢は「それならば私は親に仕えて休みたいと思います」と言った。孔子は言った。『詩経』に『孝行息子は努力を惜しまず、未永く幸せを得られる』とある。親に仕えることは難しいことであり、親に仕えてどうして休むことができようか」。子貢は「それならば妻子と過ごして休みたいと思います」と言った。孔子は言った。『詩経』に『正妻に模範を示し、それを兄弟にまで及ぼすことによつて、家と国をうまく治める』とある。妻子と過ごすのは難しいことであり、妻子と過ごしてどうして休むことができようか」。子貢は「それならば友人と過ごして休みたいと思います」と言った。孔子は言った。『詩経』に『友人は助けるもの、助けるには威儀を正す』とある。友人と過ごすのは難しいことであり、友人と過ごしてどうして休むことができようか」。子貢は「それならば畑を耕して休みたいと思います」と言った。孔子は言った。『詩経』に『昼には行つて茅を刈れ、夜には繩をなえ、速く屋根に乗つて修理をしろ、もう種蒔きが始まる』とある。畑を耕すのは難しいことであり、畑を耕してどうして休むことができようか」。子貢は「それでは私には休むところがないのでしうか」と言った。孔子は言った。「墓場の丘を見れば、高く、こんもりとして、釜をふせたようになっている。これを見れば休むべき場所だとわかるだろう」。子貢は言った。「偉大であるよ、死とは。君子もそこで休むし、小人もそこで休む」²³。

ここでは生死の境地について二種類に分けている。一つ目は「小人」であり、彼らは生前せつせと利を求め、何でもやり、何も気にかけない。そうなると「死」というのは、彼らの生命が全て失われることであり、これが「休む」ということなのである。二つ目は「君子」であり、彼らは生涯ずっと道德の修養と精神的境地の育成に専念しており、崇高な理念と整然とした現実の行為を目標とするので、生涯ずっと怠つたり息をついた

りする時間と場所がないのである。学び、政治に携わり、父母に仕える時はもちろん、家庭のことを行い、友人と交わりを結び、ひいては農作業を行う時であろうとも、いつも必ず全力で立ち向かい勤勉に努力する。このようにすれば、道徳と人格の精神的な崇高さによって後世に顕彰されるようになるので、「死」というのは彼らにとつて生命の全てが消失するものではない。これが「休む」ということなのである。このいわゆる「休む」というのはさらに深い意味を内包している。「君子」たちは内在的な道徳的良心の呼びかけを受け、それを厳格な規範に従った生活と社会的行為として表すので、その生涯を終えるまで自由気ままに振る舞ったり、休息したりする時間など有り得ない。ただこうすることのみ、そしてあらゆる辛いことをして疲れ果てた後にのみ、「君子たち」はようやく「死」が最高の人生の休息であると思えるようになる。従つて永遠なる幸福の故郷としての巨大な価値が存在する場所として、「死」を享受できるようにするのである。

道家と儒家はどちらも「死を以て休息とする」という觀念を持っているが、その性質は全く異なっている。道家の観点は、人々が生きる過程で厳格に「自然無為」の基準に則つて事を行うことで、ようやく「死の休息」へと進むことができる、というものである。しかし儒家は逆に、生きる中でたゆまず懸命に道徳の修養と実践を進め、最後になつてようやく「死の休息」という安らぎの境地へと到達するよう、人々に要求するのである。

二・ 儒家による生死の知恵についての現代的沈思

もし比較の視点から見れば、道家と儒家による生死に関する「認」と「命」の知恵、その基本内容は以下の通りである。まず個としての自己の生死の必然性を体認しなければならない。これが「認」である。しか

しこれだけでは全く十分ではなく、生死についての高度に平然たる態度を得なければならぬし、また個としての自己の生命の枠を超えて、万物の存滅と宇宙の根本である基点に立つて、人の生死を見つめ直す必要がある。こうして「認」から「命」の境地へと進んで行き、人々は「之に安んずること命のごとし」あるいは「天を楽しみ命を知る」という達観した平然たる態度を得られるのである。しかし細かく分ければ、儒家と道家の生死の知恵には二種類の異なったモデルがある。ある人が、訪れようとしている「死」に面してそれを「認めない時」には、道家による生死の知恵は彼（彼女）にこう告げる。生死とは人の必然性の「命」であり、これはまた自然性の「道」に由来している。認知からか本体からかを問わず、誰しもこれを「認」めて、生死についての安らかな心を得なければならぬ。これを「懸解」とか「之に安んずること命のごとし」と呼ぶ。しかし同様に「死を認め」ないでとても苦しんでいる人に対して、儒者はこう告げる。生死とは人々の必然性の「命」であり、この「命」は必然性の自然に由来している。理論からも根本からもどうして「認め」ないでいられようかと。すると人々は心の荷を下ろして、生きては従順、死んでは安寧となり、「天を楽しみ命を知る」のである。また儒家と道家のいずれも次のように考える。樂觀して物事にこだわらず心のまま流れに任せるといふ生死に対する態度は無論重要であるが、生死の問題について、もし「死んでも亡びない」とか「不朽である」といった知恵を手に入れることができれば、それは直接に生死についての最高の境地に達する。これには「小我」としての生命は有限で「亡びる可能性のある生命」だが、「大我」としての生命は無限で永遠の生命である、というところまで意識しなければならぬ、と。しかし、儒家は自然と相通する必然性の倫理である「理」から「大我」による不朽の存在を獲得するのに対し、道家は自然無為の「道」から「大我」による永遠の存在を探し当てる。両者は異なる道から同じ結論に達しており、どちらも精神あるいは本源における生命の「不朽」を得られるのである。

現代社会と現代人の生死に関する問題という立場に立つて、仔細に儒家による生死の知恵を探求すると、以下のいくつかの認識を得ることができる。

第一は、儒家による生死の知恵に関する特徴は何かという問題である。道家とは全く異なり、儒家による死亡観は人生観の基礎の上に構築されていて、これは「生から死を見る」方法と言うことができ、これは生死を必然の必然性と見なす知恵なのである。その特徴は、人の生死の実存状況を、人生において道徳的価値を追求することによって統御する、ということにある。朱子は「命には二種類ある。一つは貧富、貴賤、死生、寿命の長短であり、もう一つは清濁、偏正、智愚、賢不肖である。一つは気に属し、一つは理に属する」と言った²⁴。朱子の意図は、気に属する「命」は変えることができないが、理に属する「命」は人々の努力によって変えることができる、ということにある。これによって人々は観念上、まず最高の道徳的価値基準を確立しなければならず、人生においていついかなる状況でも常にこれを究極的に追求しなければならない。そうすることによって、「生」か「死」か、「富」か「貧」か、「貴」か「賤」か等々については、どれも気にする必要のない——「変え」られないから、「志」を揺り動かすこともできない——事となった。曾子は「士は意志が強くなければならず、任務は重く道はまだまだ遠い。仁を自分の任務となす、なんと大変なことか。死んでようやくそれは終わる、なんと遠いことか」と言った²⁵。儒者たちは仁義の実現を生涯追求すべき目標とし、生命の終着点に至つてようやくそれをやめるのである。ゆえに現実の人がもし死に対する恐怖や不安を解消したければ、儒家による生死の価値論からいくらかの知恵を汲み取つて、人生の過程の中でなんらかの価値を構築し、生死を超越しなければならぬ。人々が「生」きている時にこのような価値を堅持することができれば、死神に直面した時にも「心の安らぎ」を得ることができる。この「心の安らぎ」の基礎は「理として得る」ことにある。まさに宋代の儒者陸象山先生が言うように「生よりもずっと欲しいものであり、死よりもずっと憎いものであ

る。死と生は大いなるものであるが、それでもこの代わりにはならない。ましてや富貴は言うまでもない」のである。²⁶

第二は、生死本体論の問題についてである。道家の死生観における自然の必然性の知恵と儒家の死生観における応然の必然性の知恵とは、どちらも死に対する「認」の境地を得させ、臨終前の平然たる態度と心の安らぎを与えることができる。しかし死に対する「認」から死に対する「命」の体認という段階へ行くためには、やはり生死本体論を構築し、それによって死を超越しなければならぬ。中国の道家によれば、本体の「道」という観念を抱くことによって、これこそが「万物の根」、「万化の本」であり、人の「生」はこの世で一度きりの「道」によって「与えられた形」に過ぎず、また人の「死」というのもただ「道」に回歸するに過ぎないので、どうしてこれを悲しむことがあるのか、どうして悲しむことができようか、ということを意識しなければならぬ。これが生死を超越したということなのである。中国の道教は「内丹」の修煉と「外丹」の服用を通じて、不老長寿と肉体を仙人に変えることを実現しようとした。その死を超越するための方法は「不死」だったのである。しかし千年来その実証は得られておらず、逆に史料には金丹を飲んだことによって命を落とした者が多く記載されている。仏教は、人の「生」や「身」は永久に続くものとはしなかったが、一心に仏に向かい一心に念仏を唱えさえすれば、「涅槃」によつて来世での永遠の生を得られると指摘した。その死を超越する道筋は「来世」だったのである。しかしこの論法は事実とも偽りとも証明することができない。儒家は生死超越論において、道家の観念に賛同しなかっただけでなく、仏教と道教の観点にも反対し、精神的生命と道徳的生命的生命を通して不朽に到達することで死を超越する、という道を切り開いたのである。

第三は、儒家による生死を超越する道筋と方法の問題についてである。儒者の学説によれば、人には物理的生命的生命があり、また精神的生命的生命がある。後者からはさらに道徳的生命的生命を分けることができ、これはすなわち人々

が俗世にあつて人倫道德を認識し、発揚し、実践することを生存の核心とする生命である。物理的生命は人々の寿命の限界が来ることによつて、必ず完結する日がくる。一方、永久に語り継がれる社会福祉事業によつて、または道德的模範としてこの世に聳え立つことによつて、さらにはその精神的人格の偉大さによつて、道德的生命が輝かしく発揚されれば、時空の枠を超えて永遠不朽の存在に到達することができる。これがつまり人の生命の永遠を実現したということなのである。ゆえに、どのようにしたら現象界での「滅び」を通して、理性上精神上的「不滅」を得られるかというのは、人々が合理的な死の觀念を構築する基礎であり、また健康な人生觀を得るための核心のありかなのである。

このように儒家が死を超越する道筋は、三つのステップに分けることができる。第一に自己としての生命を肉親の生命と互に通じさせ、自己を家庭および家族とあらゆる点から総合して一つにする。このようにすれば個人の生命は必ずいつかどこかで終結するが、その血脈は家庭および家族の中に連綿と受け継がれる。これが「死すと雖もなお生きるがごとし」なのである。この点を成し遂げる鍵は、まさに「孝」道を実践することにある。第二に、個としての自己の生命を社会および国家の大いなる生命の中に溶け込ませる。国を治め天下を平らかにし、それによつて歴史に名を留め、永遠に伝えられて、不朽となる。これが「死すと雖もなお栄えるがごとし」なのである。この点を成し遂げる鍵は、まさに「忠」を尽くすことにある。第三に天と人をつなぎ、「小我」の生命を自然宇宙の「大生命」の中に入り込ませ、「大生命」の無窮無限性の助けを借りて、自己の生命の永遠を手に入れる。これが「死すと雖も永く存す」なのである。これを成し遂げる鍵は、「仁」徳を発揚することにある。

儒家による死を超越する方法とは「その心を大にする」学問と努力である。陸象山先生は「宇宙には際限がなく、天地開闢より本来はただ一つのものであつた。先哲の生命は、互いに千里以上も場所を隔て、千年以

上も時間を隔てながら、みな志を得て中華に広く行われた。まるで符節が合うかのようにあり、おそらく先哲も一つなのであろう」と言い、また「宇宙はすなわち私の心である。私の心はすなわち宇宙である」と説いた。なぜ千里の彼方を隔て、千年もの時代を隔てた「聖人」が「本来はただ一つのもの」なのであろうか。どうして「宇宙」と「己の心」が同じなのであろうか。象山先生から見れば、宇宙の本質は「生々の道」であり、人は宇宙が作り上げた粹であって、その心性の根本も「生々」(仁)なのである。この点から言えば、人の「心」は「宇宙」と同じである。「その心を大にする」とはすなわち、自らにかえって自身の精神世界を拡充し、真に「生々」の「仁」を体得して自己をいっぱい満たし、また天地を溢れさせ、これによって具体的な人生の活動の中で「生々」の「仁」を現す、ということなのである。こうして己の精神も宇宙へと到達するが、これはつまり「天地と同じ」になるということである。天地と同じになつたからには、人には「死」などない。「天地と同じになりたい」という志を立てたからには、生活の中で仁義礼智を実践することになるのである。

ここからわかるのは、「その心を大にする」ことによって生命の普遍性を体得し、生命の普遍性を現して、そこから生命の永遠性を実現する、それによって死を超越できる、ということである。これはつまり、内在する心性の修養によつて「生から死を見る」ことを通して、さらに「死から生を見る」に至り、生命の意義と生きることの価値を得よう人々に求めているのである。中国古代の民間社会で広く行われていた天、地、君、親、師の祭祀というのは、そもそもは、一連の儀礼を通じて「小我」の精神を祖先、先賢、天地と互いに通じさせ、「大我」としての存在を得ることだったのである。孤独な生命は「小我」としての生命である。これを祖先に到達させ、さらに天、地、君、親、師と繋ぎ合わせることによってはじめて「大我」としての存在を得、そしてようやく最終的に死の限界を超えて永遠を実現できるのである。具体的に言うくと、「天地」は人の自然宇宙的生命を構成し、「君」は人の社会的生命を構成し、「師」は人の精神文化的生命を構成し、「親」は人の

人倫的生命を構成する。個としての自己である物理的生命にとられて、他にも人倫的生命、社会的生命、精神文化的生命および自然宇宙的生命があるとまだ意識していない時には、必ず個としての自己の事にしか関心を持たず、幸福な生と平然たる死を得ることは難しい。ただ「その心を大に」し、自己の生命の他に、肉親や師匠、国家、天地自然と繋ぎ合わせることによつてのみ、ようやく素晴らしい人生のあり方を手に入れ、最後には「死を超越する」道を見つけ出すことができる。これがすなわち陸象山先生の説いた、「人はみな暇な時にはどうしても思考しなければならない。宇宙の空間はこのようにとても広く、私はその中に立つて、大いに一人の人として正しく生きなければならない」ということなのである。²⁸「大いに一人の人として正しく生きる」とは、実は己の「心」を宇宙の「心」にまで到達させることである。人の肉体は有限であり、人の寿命にも時間の限りがあるが、しかし人の精神は天地に達し「天理」と一体となることが出来る。このようにすれば、必ず有限を超越して無限が実現されるのである。この時、人々が行うべきことを行い、なすべきことをなし、私心なく恐れなく、ただ道をまっすぐに行き、一個の「大人」となつてこの上ない快樂を得る。「大人というのは、極めて公正で、極めて広大で、極めて平らでまっすぐである。狭い見識を切り開き、不公平を打ち破れば、天は自ずから大きく、地は自ずから広く、日月は自ずからすみずみまで明るく照らし、人の生はもとよりまっすぐである。不快なことなどあろうか。楽しくないことなどあろうか」(『陸九淵集』巻十四、一八三頁、「包敏道に与う」)。このようであれば生死はどちらも楽しいもので、どうして「死」がやつて来ることを苦痛に思うだろうか。ゆえに生死を超越してようやく、全く完全な「死」に対する平然たる態度と安らかな心を得られるのである。

三・小結

要するに、一般的に言えば、現代の人にとって、「生死」の関門に直面した際、「認」の態度に到達するというのは難しいことである。しかし、もし一旦このような「認」の態度に到達すれば、つまり個としての自己の生命がまもなく終わろうとしているという事実を認めそして受け入れるならば、その人はありとあらゆる方法を尽くしてもがき苦しんだ後の、ある種の心理的安らぎの状態へと進んで行くことができる。しかしこの「認」の段階にいる人であっても、死を受け入れるというのは往々にして、仕方のないこと、心から望んだわけではないこと、受動的で余儀なくされたことなのである。個体としての生命の生死は必然であると「認」める段階から、人類全体としての生命の生死は必然であると体認する段階へと進み、最終的に宇宙万物にはみな生死存滅の必然性があることを意識して、はじめて人々は自覚的かつ自発的に死を受け入れることができるようになり、かつ自己の死に直面した時に完全に平然かつ積然たる態度をとることができるのである。これがすなわち「認」から「命」に至る過程であり、中国古代の儒家はこれを「天を楽しみ命を知る」と言っただけでなく、「之に安んずること命のごとし」と言っただけでなく、究極的な心の拠り所と普遍的な宗教信仰に欠ける中国人は、生死の関門に直面すると、多くの人はただ「命によって定まっている」という思想觀念に頼ることしかできないし、またそのようにしきれない。これについて、中国の伝統的な儒家と道家による生死の知恵は、ともに重大な理論的意義と現実的な応用価値を持っていて、ひよっとすると世界的に生死の問題を解決する貴重な財産となつて、全人類に貢献できるかもしれない。

〔註〕

- 1 「解詁善終」(『安寧照顧會訊』二十四、一九九七年)、十九頁。
- 2 『十三經注疏』、『春秋左伝正義』卷二十七、成公十三年(中華書局、一九八〇年、一九二頁)。
- 3 楊伯峻『論語詁注』先進篇(中華書局、一九六三年)、一一〇頁。
- 4 楊伯峻『論語詁注』衛靈公篇(中華書局、一九六三年)、一七〇頁。
- 5 楊伯峻『孟子詁注』告子章句上(中華書局、一九六〇年)、二八五頁。
- 6 清、王先謙『荀子集解』禮論篇第十九(中華書局、一九九七年)、三五八頁。
- 7 楊伯峻『論語詁注』先進篇(中華書局、一九六三年)、一一〇頁。
- 8 楊伯峻『論語詁注』顏淵篇(中華書局、一九六三年)、一三三頁。
- 9 楊伯峻『論語詁注』雍也篇(中華書局、一九六三年)、六十二頁。
- 10 『史記』孔子世家第十七(中華書局、一九九九年)、一五四七頁。
- 11 楊伯峻『論語詁注』堯曰篇(中華書局、一九六三年)、二二八頁。
- 12 楊伯峻『論語詁注』為政篇(中華書局、一九六三年)、十三頁。
- 13 朱熹『四書章句集注』、『中庸章句』(中華書局、一九八八年)、十七頁。
- 14 楊伯峻『孟子詁注』萬章章句上(中華書局、二〇〇三年)、二二二頁。
- 15 楊伯峻『孟子詁注』尽心章句下(中華書局、二〇〇三年)、三三三頁。
- 16 楊伯峻『孟子詁注』尽心章句下(中華書局、二〇〇三年)、三三八頁。
- 17 宋、朱熹撰『四書章句集注』、『孟子集注』尽心章句上(中華書局、一九八八年)、三四九頁。
- 18 宋、黎靖德編『朱子語類』卷第六十(中華書局、一九九九年)、一四二九頁。
- 19 楊伯峻『孟子詁注』尽心章句上(中華書局、二〇〇三年)、三〇一頁。
- 20 宋、黎靖德編『朱子語類』卷第六十(中華書局、一九九九年)、一四二九頁。
- 21 高亨著『周易大伝今訳』卷五、繫辭上(齊魯書社、一九八三年)、五一頁。

- 22 『宋元学案』卷十二、濂溪学案下（中華書局、一九八六年）、四九八頁。
清、王先謙撰『荀子集解』大略篇第二十七（中華書局、一九九七年）、五〇九―五一二頁。
- 23 宋、黎靖德編『朱子語類』卷第四（中華書局、一九九九年）、七十七頁。
- 24 宋、朱熹撰『四書章句集注』、『論語集注』泰伯第八（中華書局、一九八三年）、一〇四頁。
- 25 『陸九淵集』卷十二「与趙然道」（中華書局、一九八〇年）、一五八頁。
- 26 『陸九淵集』卷十三「与羅春伯」（中華書局、一九八〇年）、一七七頁。
- 27 『陸九淵集』卷三十五「語錄下」（中華書局、一九八〇年）、四三九頁。
- 28

（翻訳 梅村尚樹）