

【金汰僮】 次は成均館大学の崔一凡先生のご発表です。

【崔一凡（成均館大学教授）】 おはようございます。成均館大学の崔一凡チェイルボムと申します。私の専攻は韓国の儒学思想です。今日の発表テーマは「韓国人の儒教的死生観に関する研究」で、特に朝鮮時代の代表的な儒学者である栗谷李珥の死生観を中心に発表します。

---

# 韓国人の儒教的死生観に関する研究

——栗谷李珥を中心に

崔一凡

成均館大学校教授

---

## 一・序論

最近、韓国人の死亡原因は、心臓疾患が第三位、そして自殺が第四位の位置を占めている。一九九五年、年間通じて四八〇〇〇人程だった自殺者の数が二〇〇七年には一万二〇〇〇人、二〇〇八年には一万三四〇〇人へと急増した。二〇〇九年の時点で、十万人あたり、自ら命を絶つ人々の数はOECDの平均十一人の二倍を超える二十四人にまでのぼり、韓国は自殺率第一位の国となった。

一方、韓国人の平均寿命は、八十歳に迫りつつあり、五十年前に比べ、寿命は四十年ほど伸びたこととなる。ところが、専門家たちによると、長寿が必ずしも幸福を意味するものではないという。伸びた寿命に経済的余裕が伴ってくるわけでもなく、また寿命と健康とが、比例するとは限らないからである。

二〇〇八年の時点で、韓国の六十五歳以上の老人の貧困率は、日本の二十二%の倍となる四十五%となつて

おり、一人暮らしの老人の数は、一〇〇万人を越えた。配偶者なしの経済的貧困の状態での長寿とは、祝福ではなく、むしろ刑罰に等しいものである。韓国人の健康年齢は七十一歳となっており、平均寿命の八十歳とはおよそ九年の差を見せる。それは、つまり死亡直前の九年間は健康な生が送れない確率が高くなることを意味するものである。そのような状況の「ウェルビーイング」(Well-being) 族と「新造語」が登場してきたのは、少しも異様なことではない。

世界保健機構(WHO)は、健康で幸せな生とは、「肉体的な疾病はもちろん、精神的、社会的にも疾病がない状態」であると規定している。それが、いわゆる「Well-being」族が追い求める生の送り方である。健康な生に対する希求は同時に健康な死をも追求する。そのような脈絡から最近、韓国社会における関心事の一つが尊厳死の問題である。二〇〇九年、大法院(最高裁判所)において、医学的に回復不可能な死亡段階に至った患者に対し延命治療を強要することは、むしろ人間の尊厳と価値とを害する身体侵害行為であると見なし、尊厳死を認めるという結論を下した。それは、死と生との岐路で彷徨う患者の「自己決定権」に重点をおいた、尊厳死に関する初の判決となった。健康な生と死とは、単なる個人の精神と肉体との有機的調和の問題にのみ止まるものではない。個人とは、社会と離れることのできない存在である。個人の健康はその社会が目ざす理念と絶対的関係を結んできた。かつて孟子が「生を養い、死を喪りて憾なからしむるは、王道の始まりなり」と言明していることから、死生の問題は、すなわち政治の問題でもあったことがわかる。そのような意味で、個人は公的存在であり、また健康な社会こそ健康な個人のための必須条件であるといえよう。

一般的意味における死生学が探求する領域とは、死を迎える当事者や介護する家族、医師、ホスピスなどが知っておかなければならない死への過程と、そして、その死に対する正しい認識及び死以降の葬式や祭礼までもが含まれた、いわゆる「死に対する準備教育と文化」を内包するものである。それだけでなく、死に対する



崔一凡氏

準備教育は実際、死ぬ瞬間に至るまでの残り少ない日々が少しでも有益なものになるための「生に対する準備教育」にもなるはずである。<sup>2</sup>従って、死生学は、その名称から推測できるように、生と死に対する根本的な探求であり、それは単なる自然科学的観点から解決できるような事項ではなく、文化や宗教的伝統の上で、さらに前に触れたように、社会的観点の上で幅広く考察されるべきものである。

韓国の場合、死生学の研究は、一九九〇年代後半から、西洋の死亡学と日本の死生学の影響をうけ、部分的に研究が進められた。二〇〇四年、翰林大学校に死生学研究所が設立され (<http://www.hinspc.or.kr>) 哲学的観点から死の教育と自殺予防に関する研究や教育を行っている。二〇〇五年には韓国死学会 (<http://www.kathuna.or.kr>) が創設された。しかしながら、韓国的文化伝統と韓国人の死生観に適合した研究対象や方法が探求できる段階には未だに至っていない。<sup>3</sup>従って、韓国の死生学を構築するためには、韓国人の伝統的死生観をより深化していかねばならないという当為性が発見できるのである。

韓国人は、少なくとも七世紀ころ、既に仏教の輪廻説による死生観を受け入れていた。その代表的な例が『三国遺史』巻四、第五の、義解篇の「蛇福不言」条にみえる。また道教の養生論や神仙、また方術なども、仏教受容以前、すでに三国時代からあったものであり、それは高麗時代になつてからも発展し続けた。そのような背景を踏まえた上で、最も後代に発展した朝鮮時代の儒教により、我々は、仏教と道教を批判することができ、また性理学的な新しい死生観の論理を見つけることもできるのである。

本稿は、そうした観点から、韓国人の伝統的死生観に関する研究の一つとして、朝鮮時代の儒者栗谷李珥ユルゴックイ（以下栗谷）の死生観の分析に取り組みたい。栗谷は退溪李滉テゲイファンとともに朝鮮の儒学を代表する儒者で、彼の思想が韓国人の伝統的な思惟に及ぼした影響は甚大である。彼の「死生鬼神策」、「神仙策」、「祈祷策」、「壽夭策」、「醫藥策」などの文章は、死生に関して具体的に論じたものである。それは儒教的、とりわけ性理学的観点から仏教の輪廻説や道教の神仙説に現れた死生観を批判する論理でもって構成されたものである。それは十六世紀当時の儒者たちの性理学的死生観はもちろん、仏教や道教の死生観に対する理解をもうかがえる重要な資料となっている。

## 二・氣化の死生観

上で提示した策文によれば、当時の儒者たちが死生の問題について最も関心を示していた部分は以下の論点でもって要約することができる。まず、その一、死生の定義として、生きていることとは何か、また死とは何を意味するのか。その二、寿命に関する問題として、人間は永遠に生きることができなのか、或いは寿命はどのようにして延長できるか、その方法とは何か。その三、祈祷を通じて寿命を延長することは可能か、また鬼神とは疎通できるのか。その四、人間が健康に暮らせる方法とは何か。大体、そのような問題に対して、栗谷は性理学の理論を中心におきつつ、<sup>5</sup> 仏教、そして道教の神仙や方術に対し、批判的な観点を示していく。

栗谷によると、「人間が生きているということは気が聚まる状態であり、死とは気が散逸した状態」<sup>4</sup> だという。気とは「聚と散とがあるもの」<sup>5</sup> で、宇宙自然と人間の形体とを構成する質料であり、心もまた気であると思なされる。つまり、「人の自覚とは精気から発生する」<sup>6</sup> ものだという。栗谷は、自覚を耳目などの感覚作用

と心の思惟作用とに分けるが、「耳目の感覚が聡明なのは、魄の神霊なるがためであり、心が思惟できるのは、魂の神霊なるがためである。従つて、聡明と思慮は氣に属する」という。精氣と魂魄とは氣の陰陽の二重性を表す概念で、精と魄は陰氣に属し、氣と魂は陽氣に属するものであるとする。そのような氣の死生観とは、すでに朱子が触れた部分ではあるが、それは早くも王充の『論衡』において見られる部分でもある。すなわち、「人が生きる所以は、精氣のためであり、死ぬと精氣が消滅する」というところである。事実、栗谷のいう精氣神の死生観とは、古代中国において形成された氣化論なのであり、『淮南子』や『黄帝内経』などの天人感応論において現れたものである。明代の名医、張介賓（一五六三～一六四〇）は精氣神の死生観について、次のように述べた。「五臓には、各々その精があるが、傷つくと陰が虚になってしまう。五臓の精がすべて陰であるからだ。陰が虚になってしまうと、氣がなくなる。精が氣へと変化するからだ。氣が聚まれば生き、氣が散逸すれば死ぬ。そうであるならば、死生は氣のほうにあり、氣の根本は精である」と<sup>10</sup>。

五臓の精とは、単純にいうと、飲食し消化して得られた栄養素のことである。栄養が忠実であるならば、氣へと変化していき、その氣に基づくことで生を営んでいくことができるのだが、しかし、栄養が不足して氣が生産出来なくなると、死に至ってしまうという意味である。

栗谷の氣化論における死生観に関するもう一つの重要な概念は魂魄の問題である。栗谷は「魂とは氣の神であり、魄とは精の神である」という定義を下す。いわゆる精氣の神という概念を理解するためには、道教の煉精化氣、または煉氣化神などといった内丹修煉法に関する理解が先行されねばならない。要するに、精を修煉し、それを氣へと変化させ、さらに氣を修煉して神へと変化させるということである。道教におけるそのような修煉法が完成されたのは凡そ唐宋五代であるといわれるが、実は、その遙か以前にまで遡ることができる。早くも黄帝内経においては、「血氣が調和をなし、榮衛が通じ、五臓が完成され、神氣が心臓に落ち着くと魂

魄が備わり、よって人がなされる」<sup>13</sup>とある。したがって、魂魄とは、人間の精神を説明する概念となるわけである。さらに魂魄とは陰神と陽神というふうに分けられるもののだが、栗谷が「魂は気の神に、精は陰の神に属する」といったのは、氣と精とがそれぞれ陽と陰とに区別され、また精氣に由って神が存在することになるからである。そのような精氣神の関係について、宋代の性理学者、黄榦（一一五二—一二二二）は次のように述べる。

人が生まれるに当たっては、情と氣のみである。一本の毛や骨、そして筋肉と血液は情であり、呼吸や寒さ、そして暑さは、氣である。しかし、人は万物の神靈なる存在であって、木石ではない。従って、その情や氣には、その各々の神がついている。情の神を魄といい、氣の神を魂という。耳が聞くことが出来、また目が見ることが出来るのは、魄の働きであり、心が思慮できるのは魂の働きである。魄と魂をあわせ、<sup>15</sup>たのが陰陽の神である。

黄榦は朱子の弟子であり、また朱子の行状を編纂した人物で、朝鮮の性理学者たちにも少なからず影響を及ぼした。それは、すでに触れた精氣神と魂魄に対する理論を栗谷がそのまま踏襲していることから推測できる。つまり、精とは体毛や筋肉、血脈を指し示したものであり、氣とは呼吸の気運である。神とは精の神である魄と氣の神である魂、その二つからなるものであり、耳目などの感覚器官の機能は魄によりなされ、心の思惟機能は魂によりなされるものだという。

栗谷は、そのような理論的な背景のもとで、「人の体はすなわち魂魄を囲む郭郭のようなもので、人が生まれると魂魄が出され神となり、死ぬと鬼となって、魂氣は天に上っていき、精魄は地に帰ってくる」となる

が、それがすなわち気が散逸したこと」<sup>16</sup>の意味であるとする。言い換えると、鬼神とは、人が死んだ後、人の形体と心とを構成していた精気神が解体されることを意味するものなのである。

精気神論による性理学の死生観とは、氣化論と天人感應論とに基づくものであり、主に中国の漢代になされ、後に道教や医学系統から発展してきたものである。儒教においても、漢代に成立したとされる『禮記』のなかに、氣化論的自然観と死生観とが含まれるのだが、宋代の性理学においても、その伝統はそのまま引き継がれた。しかしながら、性理学の死生観の特徴は、氣化論の上で構築された理の本体論によつて明らかになるものである。

栗谷は理について、「気には聚散があるが、理には終始がない」<sup>17</sup>とし、「天地の理とは実理であるのみ、人物の生成において実理によらざるものはない」<sup>18</sup>といった。すなわち、理とは、形而上の本体として変化を超越するものであり、また万物の存在根拠である。言い換えると、耳目が確実に感覚を確かめ、心が思慮することは気の機能であつて、理は、感覚させ、また思慮たらしめる所以としての形而上学的根拠をなすということである。<sup>19</sup>そのような意味で、栗谷は気には自覚があるが、理には自覚がないのであり、気が聚散するが故に、広大な天地もまた有限なものになるのだが、ただ、理によつてはじめて万物と人間とは永遠なものになりうるのであり、そのような文脈が理解できる者のみ死生の理についてともに語ることができる。<sup>21</sup>

### 三：理と誠の死生観

栗谷が気の聚散による死生観を主張していたことは事実なのだが、しかし、彼が重視する死生観の本質は氣でなく理であつた。性理学における理とは、存在の形而上学的根拠であると同時に、価値の根源として「真実



にして無妄であり、純善にして悪なし」<sup>22</sup>のものである。理とは、人間が気が聚まることにより生命を得るようになったら、それと同時にその気のなかに内在して人間の性となるものである。理と氣との関係について、栗谷は「氣がなければ、発することができないが、理がなければ、発するものがない」<sup>23</sup>という。そうした表現の意味を理解するため、惻隱の心の発動に関する栗谷の説明をみてみたい。

　　孺子が井戸に墜ちたことを見た後に惻隱の心が発動する。見て惻隱の心が働くことが氣であり、それがいわゆる氣が発動したという意味である。惻隱の根本は仁なのだから、これがすなわち理が乗るということである。<sup>24</sup>

　　孺子が井戸に墜ちそうになった光景を目の当たりにして、惻隱の心が発動する主体は氣であるが、しかし、その氣をして惻隱の心を発動させる根拠となるのは仁である。ところで、なぜ、そのようになるだろうか。その理由についていうと、理が氣に乗っているからである。理が氣に乗るということは、理と氣とは、互いに離れることのできない関係にあるものだという意味である。すでに我々は、栗谷が「耳目の感覚が聡明なのは、魄の神靈なるがためであり、心が思慮できるのは、魂の神靈なるがためである。従って、聡明と思慮は氣に属する」<sup>25</sup>と述べたところから、心がすなわち氣であることを知っている。したがって、惻隱の心の発動とは、まず魄が孺子入井の状況を耳目の感覚を通じて自覚した後、魂が自身に内在している（あるいは自身の上に乗っている）理（＝仁）に基づき思慮することによりなされるものであることがわかる。言い換えると、魂（＝氣）に理（＝仁）が内在しないなら、惻隱の心など発動できるわけがない。それがすなわち「理でなければ、発動するものがない」という表現の意味なのである。それにより、我々は、栗谷の「人の肉体はすなわち

魂魄を囲む郭郭のようなものである」という言葉の意味を拡大して、「魂魄は理（≡仁）を囲む郭郭のようなものである」と言い換えることができる。それは、要するに人間の真実な生命の内容とは、氣（≡魂魄）に内在した理（≡仁）であることを指し示すものである。整理すると、人の生命とは、氣と理との結合からなるものである。氣とは精氣神により構成され、またそれにより、肉体と心とが形成される。すなわち、精氣により我々の肉体はなされ、精氣の神である魂魄により感覚と思慮などの作用がなされるのである。理とは、氣の存在根拠をなすものであり、氣の運動変化を通じてなされる多様な現象世界とは、実は理の実現なのである。ただ、氣の運動変化というのは、時には過不及があるため、時には理を正しく実現しえない懸念が生じる。たとえば、仁が行き過ぎると愛へと流れてしまい貪欲に陥るのと同じである。しかし氣の存在と運動とが理にその根拠を求めているにもかかわらず、過不及が生じてしまう原因とは何か。それは氣の運動変化は、有為的な屬性をもつ反面、理とは専ら原理なのであり、したがって、その属性が無為だからである。

すでに触れたように、人が死ぬということは、生命を構成している精氣神の「散」を意味するものであり、魂と魄とがそれぞれ天と地へと帰ることを意味する。<sup>26</sup>つまり、死とは、一個の生命を構成する氣の消滅を意味するものなのである。しかし、死でもって氣が散逸したとはいえず、それで個体の存在が完全に消滅してしまつたといえるだろうか。もし、そうであるならば、儒教において、祖先に祭祀をあげることなどは、一体どのような意味があるだろうか。<sup>29</sup>栗谷は、「死後、もし自覚がないのなら、たとえ亡くなった祖先の神靈に祭祀をあげたとしても、それが何の意味があるだろうか。もし、自覚があるとすれば、仏教の因果応報の説は事実ということなのか」という問いに対し、次のように答える。

耳があつて、そして音を聞くことができ、目があつて、そして色を見ることができ、また心があつて、

そして思慮することができる。精と気が一度散逸して耳が聞くことができなくなり、目が見ることができなくなり、心が思慮できなくなれば、どのようにして知覚することができるだろうか。七竅や百骸とは、たとえ散逸しなくても、知覚がないというのに、まして太虚のなかにおいて、一体何があつて、耳がなくても聞くことができ、また目がなくても見ることができるといえるだろうか。既に知覚がないのなら、仮に極楽と地獄とがあるとしても、誰がいてその苦楽を受けるといえるだろうか。釈氏の因果報応は攻撃されなくても自ずと否定されるのだ。<sup>30</sup>

仏教の因果応報説とは、人間が生前に作った善悪の業により、死後に極楽、あるいは地獄の果報を受けるといふものである。それに対し、栗谷は、死後には精気が散逸してしまい、耳目や心の器官が潰散するというのに、何故、自覚作用ができるといえるだろうかと問い直しながら、たとえば、極楽と地獄があるとしても、自覚できる機能がないのなら、果報を受ける主体がなくなるわけではないか、したがって、因果応報説とは否定されるべきものであると断言する。一方、栗谷は、仏教の因果応報説に対しては否定するも、儒教の祭祀に関しては、その合理性を認めている。その理由は、まず、死んだ者の気が潰散するとしても、それが今すぐ消滅するものではないため、子孫による、また気によることで感激が可能になるからだという。仮に死後、長時間経つてしまい、気が完全に消滅したとしても、しかし理による感激はまだ可能だと主張する。では、ここで、まず気の感激について考察してみよう。

祭祀を奉る所以にはかえつて道理がある。人が鬼神になつたとしても、死んでそれほど経つていない間は、たとえば情気は散逸されても、まだ消滅されてはいない。従つて、自身の誠や敬とが、祖考に至ることが

きる。かの既に散逸された気は、誠に聞くこともできない、見ることもできない、また思慮することもできないが、自身の誠でもってその暮らしていた所、笑ったり、語ったり、そして好んでいたものを感じながら、祖考がまるで目の前にいるかのように想うのであれば、すでに散逸された気もここに聚まってくるのだ。<sup>31</sup>

人が死ぬと、精気は散逸するが、その精気というのが今すぐ消滅するものではない。したがって、子孫が誠をもって敬う心構えをもっていれば、先祖は感激するという。子孫が誠と敬う気持ちを持つことは、具体的にいうと、祖先が生前、身を置き、笑い、語り、楽しみ、喜んでいたことを思い起こし、それがまるで目の前にあるかのように感じることができるのであれば、すなわち、祖先の気が子孫の心に通じ、再び聚まってくるということである。栗谷のいう感激とは、決して神秘に満ちたものではない。気でもって感激することとは、すでに触れたように、子孫が誠でもって集中して祖先が生きている時の姿や行動とを振り返ることに、まるで生き返って目の前に現れたかのように感じる状態を意味する。すなわち、感激は祖先を想う子孫の誠によりなされるものなのであって、子孫の心と無関係に作用する祖先の鬼神が存在するわけではないのである。また栗谷は、もし、祖先が死んで長時間経過し、すでに気が消滅したとしても、理による感激は可能であるとみならず。

死んでから長くなった祖先の場合は、たとえその気が消滅したといえども、その理がなくなることはないため、その誠に感応することができる。……遠くある祖先は、たとえ感応できる気がなくても、一念でもって誠を尽くせば、ついに感激できるようになるのは、たとえ、感応できる気がなくても、感応できる

理があるからだ。<sup>32</sup>

気の属性は、生滅、変化するものであり、時間の経過につれ、消滅していくものではあるが、理は、不変であるが故に、誠でもって感格することができるという。言い換えると、人が死んでさほど経っていないなら、気でもって感激することができ、たとえ、長時間経ってしまったとしても、理によつて感激することは可能だとする。

死んでからそれほど経っていない間なら、気でもって感じ、死んでからすでに長くなったのなら、理でもって感じる。あるいは気はあろうがなからうが感激することは同じである。まして子孫の精神とは、すなわち祖先の精神ということであるから、自身のあるということをもって、向こうのなきことを感じることをどのようにして疑うことができるだろうか。これが親孝行を行う子孫が、あえてその父母を死んだとは思わないで祭祀を厳肅に執り行う理由である。<sup>33</sup>

ここにおいて栗谷は、気の感激と理の感激とは、気の有無の違いにすぎないものであつて、感激そのものにおいては、同一であるとみなしている。そうであるならば、理の感激とは、たとえ祖先の姿はわからなくても、その意識や思想などを指し示す形になるであろう。また、栗谷は、子孫の精神がすなわち祖先の精神となるが故に、今祖先がいなくても子孫がもっている精神でもって祖先を感激させることができるという。したがつて、親孝行を行う者はあえて父母が亡くなったとは思わないのであり、よつて祭祀を敬虔に執り行うようになるのだという。

#### 四！天理と人事

栗谷は、人間が死後に靈魂や鬼神の形態でもって存在するとか、あるいは輪廻するとか、いう観点は、否定するものの、しかし、生きている人の誠により存在しうるとする。

凡そ、天下の事物があるといったらあるのであり、ないといったらないのだが、人が死んでから為った鬼神はあってもないともいえないのである。それはなぜなのか。誠があれば神があるということだから、あるといえるのであり、誠がなければ神がないということなのだから、ないといえるのである。ある、なしの型がなぜ人にはないといいきれるだろうか。<sup>35</sup>

ここでいう「事物があるといえはるのであり、ないといえはないので」(凡天下之物、有則有、無則無)という言葉は、一般的に事物は我々の意識とは関係なく、それ自体で存在する、しないことが決まっていることを意味する。ところが、鬼神は、人間に誠があれば、存在し、誠がなければ存在しないという点において一般的な事物とは区別される。その存在如何が専ら人間にかかっているということになる。しかしながら、栗谷は、それとは別の観点から鬼神の存在を認めている。

正命に死ぬ事ができず、気がすべて消滅されないものがあるとすれば、鬱憤がきわまり、妖妄なものが発動する。それは理がたまにそうさせることもあるからだ。また、人が生まれるに当たり、陰陽の気を授かるが、時には正しく養い、また時には邪悪なものでもって養うことにより、邪悪さと正しさとの違いはあ

るけれど、養うということにおいては、同じである。養って強大な気を聚めると、死んだ後、異様なことが起こることもあり、また、養って堅凝な気を聚めると、死ぬとき怪異なことが起こる。怪異なことは、<sup>36</sup> いうに足りるものではないが、また異様なことも至極なことには及ばない。

「正命のもとで死ぬことができず、気が散逸できないでいると、鬱憤が極まり、邪悪な鬼神になることもあるが、そのような場合は、たまに理がそうさせることもある」という。鬼神の本質は気であり、生きている間、強大かつ堅凝な気が育まれたならば、死ぬ間際に、その気的作用により、異常で懐疑的な現象も起こりうるということである。栗谷は、たとえ、気の尋常でない現象がありうることは認めるが、しかし、それは恒常の理でなく、変化し変逆されたものにすぎないと主張する。

生きている間には、気があり、死んでしまえば気がなくなるのは常理であり、また順理である。そして死んだ後も気がないわけではないのだから、妄りに発動するのは変理であり、また逆理である。聖人は常理をいい、変理をいわなかった。また、順理をいい、逆理をいわなかった。孔子が怪をいわなかったのもこれがためである。<sup>37</sup>

栗谷が恒常なる理と変逆の理とを区分することは、単に鬼神の存在を語るためではない。栗谷は、死生の道とは昼夜の変化のようなもので、それは人間が生まれると気が聚まり、死ぬと散逸することが自然の理であるように、人間が介入することのできないものだという。ここで、我々が注意すべきなのは、栗谷が天理と人事とを厳格に区分するという点である。

なすところがあつて、そのようになるのは人であり、なすところがないのに、そのようになるのが天である。知恵のある者は人がもっているものを修めさせ、天に託すのだが、愚かな者は天に属するものを追い求め、人がもっているものを疎かにする。<sup>38</sup>

「なすところがあつて、そのようになるのは人であり、なすところがないのに、そのようになるのは天である」ということは、人間と天とは別の領域なのだから、互いに無関係であるという意味ではない。むしろ、栗谷は「天と人間とは、元来一体なるものであり、自己の心を正しくもたなければ、天地の心もまた正しくならなくなり、自己の氣運が順なるものでなければ、天地の氣運も順なるものでなくなる」という。そうであるなら、我々は、栗谷が「知恵のある人は、人間がもっているものを修めさせ、そしてそれを天に託すのだが、愚かな者は、天に属するものを追い求め、人が持っているものを疎かにする」といったところから、天と人とを区分する栗谷の意図を把握しなければならない。

生きること、そして死に行くことなどは、天にかかわることだ。どのようにして我々が関与できるだろうか。天地もやはり常に春であることはできないわけで、四時が交代でやってくるのであり、六つの氣も独りで運行することはできないので、陰陽が並立するわけである。日が沈むと月が出てくる。また寒さが終わると暑さがやってくる。旺盛なる時期があれば、衰退してしまう時期もある。始まりがあれば終わりもある。すべて天地の実理でないものはない。天より氣を授かり、土より形態を授かって、この理のなかにとじ込まれていながらも、理と数の外へと逃げようとすることを、間違いと呼ばずに何と呼ぼうか。<sup>40</sup>



いわんとするところは、栗谷は、天地万物の存在の仕方とは、すなわち陰陽の変化を意味するものであり、四時が変化し、旺盛なものがあれば、衰弱したものもある、また始まりがあれば、終わりもある、それがそのまま実理であることを物語る、ということである。そのような思惟は、儒教独特の人生観であり、それは仏教や道教に比べると違いが明らかである。仏教の出発点は、周知のように、生老病死の人生の過程を苦痛とみなし、そこからの解脱を求めるところにある。また道教の神仙方術は、人間が天地の如く「不老長生」できるとするものである。しかし、栗谷は生まれてきて、そして死にゆくことは、すなわち天地の実理に基づく合理的な存在の仕方なのであり、したがって死を拒んだり、逃げたりすることは、人間の欲であると主張する。そのような観点から、栗谷は「夭壽でもって死生を論ずることはできない」といい、まさに人間が追求すべきなのは、自身の徳性を修め、人間社会と自然が互いに和合する世界であるという。栗谷が、「善悪は自身のなかにあるものであり、夭壽は天にある」<sup>41</sup>と述べたのも、またそのような脈絡から理解できる。つまり、栗谷の主張とは、我々の観点を個人の生命から社会へと、また社会から自然へと、拡張していくことを要求するものである。言い換えると、それは、形気としての生命を、倫理的、道德的意味における生命へと転換するものであり、また生命の意味を一個人の私事から公共の領域へと拡大していこうとするものなのである。

天地とは、人の形態であり、人とは天地の心である。人の気が和合すれば天地も和合となり、人の気が不和となれば、天地もその度数を失うこととなる。私は、心の病を患った人が形骸を総括できることをみたことがない。朱子いわく、「自分の心が正しければ、天地の心も正しくなり、自分の気が順であれば、天地の気もまた順となる」。自分の心が不正でまた不純なれば、気運もまた衰退してしまい、正しくまた順なれば気運も盛んになる。人の夭壽が何故気運には関係ないといえるだろうか。故に、天地において万物

を養つていくことは、一人の徳を修めるところにかかっている。人君が誠に至誠の道でもつて至誠の教化を推して天地を絳綸し化育に参与していくのであれば、淳熙の習俗と変化した風習とが今にも回復できるということである。すべて恩恵を受けた事物や祥なるものが行き渡らないところはないのであり、中華の気が天地に充ち、動物や植物、そして日と月の至るところ、霜露の降りてくるところすべてが仁壽の地域と化し、異様なことなど起こらない。故に、どのようにして民がその寿命を全うできないことを憂えるだろうか。<sup>42</sup>

ここにおいて栗谷は、統治者の心構えが正しいものであるならば、社会が正しくなり、社会が正しくなれば、自然の気運なるものも正しく、また順調になるといふ。それにより、人間が宇宙自然の生育にも参与でき、さらに、人間と自然とが総合同和していく世界をもなすうると述べる。そのような観点からすると、栗谷が、人間の生命とは宇宙自然の領域と本質的に総合有機的な連関性をもつものであると認識していたことは、疑えない。栗谷が、たとえ寿命の長短は天に属するものといったとしても、それが、健康な生のための人間の努力を否定するものではなかった。彼は、医薬や運動を通じて、寿命を延ばすことができるという合理的な観点を諦めることはなかったのである。栗谷は、火の比喩を取り上げ、寿命というのは、人間の努力によって延長できると述べ、その原理について次のように説明している。野原で猛烈に燃え上がる火と、火炉のなかの微々たる火とを比べると、野原の火は強烈ではあるけれど、しかし、それは人々が四方八方から消していくにつれ、すぐにも消されてしまうものである。ところが、火炉のなかの火は確かに微弱なものではあるが、よく保存していけば、野原の火より、長く保存できるものだという。彼は、「長寿または短命とは、たとえ天に関わるものであるとしても、必ずしも死ぬことを前もって予言することはできないのであるから、ただ天にのみ託して、

人間として果たすべき誠を尽くさないわけにはいかないのだ<sup>43</sup>”といい、人間の努力を強調する。しかしながら、誠を尽くして祈りを捧げるとなれば、あるいは誠により、気が保存できないことはないけれど、しかし、祈りを尽くすことでは、結局、気の変化を防ぐことはできないとし、人間の限界をも明らかにする。<sup>44</sup>同様に、鬼神に誘惑され、淫祀に耽ることは、気を保存するにあたり、何の効力も導くことはできないのだから、専ら医薬を使い、病を治めなければならぬのであり、巫女の行いでもって民を欺くことなどは、固く禁じなければならないと主張する。<sup>45</sup>

## 五・結論

以上、栗谷の死生観については、幾つかの要点でもって要約することができると思う。まず、栗谷は、精神の聚散のもとで死生を解釈しているという点である。そのような観点は、中国の漢代の気化論と天人感応論とを継承したものであると見受けられる。しかし、栗谷は、気化論とともに、理、または天理といった性理学の本体概念をも駆使しながら人間の真実な生命のありかについて語る。彼は、理を通じて、人間の真実な生命とは単に気の聚散による物質的なところにあるのではなく、倫理的であり、また公共的である社会的な部分となすものであることを明確にした。ひいては、栗谷は個人や社会と、そして自然の調和的な運行とは、一つの脈絡でもって繋がっているもの、という生態学的な観点をも受け入れていたのである。彼が受け入れていた気化論的な観点とは、自然科学の生命観をある程度認めつつも、なお自然科学が人間の欲望の道具に転落してしまふことに対する強い警戒心の発露でもあった。また、宗教の場合でも個人の生命を延長し、物質的幸福を追求する道具に転落してしまふ可能性について警戒心を緩めることはなかった。彼は、人間には生命が最も大切

なものであることは認めるが、しかしそれが利己的私欲の枠を抜け出るとき、はじめて真の意味が実現できるとする。もし、自身に生きたいという欲求があるとすれば、それを普遍化してすべての人間とともに生きることのできる社会を作ることがより合理的な方向となるのである。栗谷は、生と死とが、全く独立した、別個の世界であるとはみなしていない。生きている人の道徳性、すなわち誠を通じて死んだ者と疎通することにより、生者と死者との間には、倫理的価値が支配する一つの世界が共有できると見なしている。

そのように、栗谷の観点とは、靈魂の不滅、または幸せな死後の世界に対する宗教的希望のメッセージを与えるものではないが、生命の現実と未来、そしてその価値が合理的に思惟できる契機を用意するものであるといえよう。もし、仏教や道教に各々輪廻転生、そして不老長生の死生観があるとするならば、儒教の死生観の特性は、招魂再生にあるといわれている<sup>46</sup>。栗谷の死生観とは、そのような儒教死生観の特性における、より発展した形での朱子学的解釈なのであり、と同時に十六世紀、朝鮮において発展した朱子学の創意的な解釈、すなわち朝鮮朱子学の理論的特性をも反映するものである。

## 〔註〕

- 1 『孟子』「梁惠王章上」、養生喪死無憾、王道之始也。
- 2 Alfons Deken 『生と死の教育』、二〇〇一年、二～四頁（島蘭進他、鄭孝雲訳『死生学とは何か』、ハンウルアカデミ、ソウル、二〇一〇年、三九頁より再引用）。
- 3 鄭孝雲 「韓国死生学の現況と課題」『東北亜文化研究』第二十一集、一七三頁。
- 4 「祈禱策」、竊謂人之生也、氣之聚也、人之死也、氣之散也。

- 5 「死生鬼神策」、氣有聚散。
- 6 同、蓋人之知覺、出於精氣焉。
- 7 「死生鬼神策」、耳目之聰明者、魄之靈也。心官之思慮者、魂之靈也。其聰明思慮者、氣也。
- 8 「性理大全」卷二十八、朱子曰、氣聚則生、氣散則死。
- 9 「論衡」「論死」、人之所以生者精氣也、死而精氣滅。
- 10 「類經」「臟象類」、五臟各有其精、傷之則陰虛、以五臟之精皆陰也。陰虛則無氣、以精能化氣也。氣聚則生、氣散則死、然則死生在氣、而氣本於精。
- 11 「死生鬼神策」、魂者、氣之神也、魄者、精之神也。
- 12 戈國龍『道教內丹學溯源』、宗教文化出版社、北京、二〇〇四年、一一〇～一一一頁。
- 13 「內經」「靈樞 天年篇」、何者爲神、血氣已和、榮衛已通、五臟已成、神氣舍心、魂魄畢具、乃成爲人
- 14 「淮南子」「高誘注」、魂者陽之神、魄者陰之神（李遠國『道教氣功養生學』、四川省社會科學院出版社、一九八八年、一一〇頁より再引用）。
- 15 『性理大全』卷二十八、「論在人鬼神兼精神魂魄」條、景文社、ソウル、一九八一年、四八七頁。  
夫人之生、惟精與氣。爲毛骨肉血者精也、爲呼吸冷熱者氣也。然人爲萬物之靈、非木石、故其精其氣、莫不各有神焉。精之神謂之魄、氣之神謂之魂。耳目之所以能視聽者、魄爲之也。此心之所以能思慮者、魂爲之也。合魄與魂、乃陰陽之神。
- 16 「死生鬼神策」、人之一身、魂魄之郛郭也。其生也伸而爲神、其死也屈而爲鬼。魂氣升于天、精魄歸于地、則其氣散矣。
- 17 同、氣有聚散、而理無終始。
- 18 「神仙策」、天地之理、實理而已、人物之生、莫不依乎實理。
- 19 「死生鬼神策」、心官之思慮者、魂之靈也。其聰明思慮者、氣也。其所以聰明思慮者、理也。
- 20 同、理無知、而氣有知。
- 21 同、氣有聚散、而理無終始。有聚散、故天地之大、亦有限焉。無終始、故物與我皆無盡也。知此說者、可與語死生之

- 理矣。
- 22 同、蓋天理者、眞實無妄、純善無惡者也。
- 23 『栗谷全書』卷十、書一、答成浩原壬申。成均館大學校大東文化研究院、一九九二年、一九八頁。
- 24 同、一九八頁。見孺子入井然後、乃發惻隱之心。見之而惻隱者氣也、此所謂氣發也。惻隱之本則仁也、此所謂理乘之也。
- 25 註7 参照。
- 26 註16 参照。
- 27 『栗谷全書』卷二十「聖學輯要」二己、第二上、窮理章第四、四五六頁。天理人欲初非二本性中只有仁義禮智四者而已人欲何嘗有所根脈於性中哉惟其氣有清濁而修治汨亂之同故性發爲情也有過有不及仁之差也則愛流而爲貪義之差也則斷流而爲忍…。
- 28 註16 参照。
- 29 「死生鬼神策」。
- 30 同、有耳、然後可以聞聲、有目、然後可以見色、有心、然後可以思慮矣。精氣一散、而耳無聞目無見、心無思慮、則不知何物有何知覺耶。七竅百骸、雖不潰散、而尚無知覺、則而況太虛杳茫之中、安有一物無耳而能聞、無目而能見、無心而能思慮者哉！既無知覺、則縱有天堂地獄、誰知苦樂哉？釋氏報應之說、不攻自破矣。
- 31 同、其所以祭祀者、則抑有理焉。人之爲鬼也、其死不久、則精氣雖散、而未即消滅、故吾之誠敬、可格祖考矣。彼已散之氣、固無聞見思慮矣、而以吾之誠、思其居處、思其笑語、思其所樂、思其所嗜、而宛見祖考常在目前、則已散之氣、於斯亦聚矣。
- 32 同、若其世系之遠者、則其氣雖滅、而其理不亡、故亦可以誠感矣…。遠代先祖、固無能感之氣矣、而一念至誠、遂致感格者、雖無能感之氣矣、而亦有能感之理故也。
- 33 同、其死不久、則以氣而感、其死已久、則以理而感、或有氣或無氣、而其感格則一也。而況子孫之精神、乃祖考之精神、則以我之有、感彼之無者、亦何疑哉？此所以孝子慈孫、不敢死其親、而祭則致其嚴者也。

- 34 ここでいう精神とは精気神における精神のことである。
- 35 同、凡天下之物、有則有、無則無。惟人死之鬼、則不可謂之有、不可謂之無、其故何哉？ 有其誠、則有其神而可謂有矣。無其誠、則無其神而可謂無矣。有無之機、豈不在人乎？
- 36 同、如其死不以正命、而其氣有所未洩、則憤鬱之極、發爲妖妄、此亦理之或然者也。且人之生也、同受陰陽之氣、而或養之以正、或養之以邪、邪正雖殊、而養之則一也。養之而聚其剛大之氣、則其死也或有異焉。養之而聚其駁凝之氣、則其死也必有怪焉。有怪者、固不足道、有異者、亦非至平至者也。
- 37 同、生而有氣、死而無氣者、理之常者也、順者也。其或死而不能無氣、發爲妖妄者、理之變者也、逆者也。聖人語常而不語變、語順而不語逆。孔子之不語怪者、良以此也。
- 38 夫有所爲而然者、人也。莫之爲而然者、天也。智者、修其在人而任其在天。愚者、求其在天而忽其在人。
- 39 「神仙策」、蓋聞天地萬物、本吾一體、吾之心正、則天地之心亦正矣。吾之氣順、則天地之氣亦順矣。
- 40 同、至於死生則在天而已、吾何與焉？ 天地不可以長春、故四時代序、六氣不可以獨運、故陰陽並行。日往則月來、寒往則暑來、有盛則有衰、有始則有終、莫非天地之實理也。稟氣於天、受形於地、囿於是理之中、而欲逃於理數之外者、豈不謬乎！
- 41 「壽天策」、善惡在己、夭壽在天。
- 42 同、天地者、人之形體也、人者、天地之心也、人之氣和、則天地致其和矣、人之氣不和、則天地失其度矣。吾未見病心之人、能攝形骸者也。朱子曰、吾之心正、則天地之心亦正、吾之氣順、則天地之氣亦順矣。夫不正不順、則氣運必衰矣、既正且順、則氣運必盛矣。人之壽夭、豈不繫於氣運乎！ 是故、位天地育萬物者、在於一人之修德矣。人君苟能以至誠之道、推至誠之化、經綸天地、參贊化育、則淳熙之俗、於變之風、於今可復矣。諸福之物、可致之祥、莫不畢至而中和之氣、充塞天地、動植之物、日月所臨、霜露所沾者、皆囿於仁壽之域、必無夭札者矣。何患斯民之未壽乎？
- 43 「祈禱策」、壽短雖曰有數、而不可逆料其必死、則安可專恃諸天、而不盡在人之誠乎！ 今有二入於此、一則有病、專事服藥、一則有病、專恃天命。服藥者雖不可保其必生、豈若恃命者之必至死域哉！
- 44 「祈禱策」、至誠之極、感而遂應、則此亦天理之或然者也。然而氣散而死者、理之常者也、當散而不散者、理之非常

者也。於其當散之中、必有萬一不散之氣、故有其誠則其氣不散、無其誠則其氣散矣。苟其必散而無餘、則雖有至誠亦不能救矣。

45 「壽夭策」、若惑於鬼神、諂瀆淫祠、而厭蠱求福、則有害於理、而無益於氣。調其寒煖、察其燥濕、而以藥治病、則有益於氣、而無害於理。而只以醫藥救人而已、巫祝禮會誣民之說、皆可禁也。

46 加地伸行、イ・クンウ訳、『沈黙の宗教、儒教』キョンドン、ソウル、二〇〇三年参照。

(翻訳 朴倍暎)