九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

朱子の死生観について

福田, 殖
九州大学

https://doi.org/10.15017/18133

出版情報：中国哲学論集. 18, pp.38-54, 1992-10-10. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

朱子の死生観について

福田　殖

一

死生観とは普通「死に対する考え方、およびそれに基いた人生観」[1]と定義されている。人はおのれの死をみずから体験することはなく、体験するのはすべて他人の死ではあるが、生命・生活の全機能が不可逆的に喪失されてしまう死という現象を通じて、人生の意味が明らかになるという考え方が死生観である。人間の死は究極的には孤独であるが、死という現象は人間の社会的関係の中で成立するので、決して孤立的存在は許されない。死を通じて人生とは何か、人間存在の本質を問う点において哲学的問題でもあるが、死生観は、死後観念や宗教儀礼（喪祭）をも含む点で宗教学の問題でもある。更にそれは民族学や民俗学の方面にも展開する広い学問領域を有するものでもある。死後観念については普通次のように述べられている。

死後も別世界で現世と同じ生活をするという信仰はミイラ保存（エジプト）をもたらし、肉体も霊魂も永遠のものであるという信仰は、最後の審判の日に正しいものに永遠の肉体的生命が与えられるというキリスト教思想となっている。肉体は滅んでも霊魂は永遠であるという思想は最も一般的で、仏教の浄土・地獄観、ユダヤ教、キリスト教の天国・地獄観、さらに仏教の再生、輪廻の思想にみられる。古く日本では死後、黄泉の国にいく、または祖霊の集まる神聖な山（山中他界）にいくなどの信仰があり、祖先崇拝、祖霊信仰として形成されてきた。[2]

右の説明では、中国に関する記述が見当らないが、中国がエジプトと並んで巨大墓や地下宮殿をつくりだした国家であることは、よく知られた事実であり、一九七三年に発見された長沙馬王堆漢墓から出現した軑侯夫人の遺体は、エジプトのミイラ保存術に決して劣らない技術を中国文明が持っていたことを物語る。また天堂（天国）と地獄の観念も仏教伝入以前の中国原始宗教思想中に見出すことができるという指摘もある。[3]従って中国人の死生観や死後観念

も当然のことながら世界文明の中で位置づけていく必要があるであろう。

小稿は中国古代の人々の死生観を一瞥し、朱子の死生観の特色について述べるものである。死生観は前述したようにその領域は広範囲にわたるが、小稿では主として死を通じて人間がどう生きていくべきであると考えたかという点にしぼっていきたい。

二

中国古代の人々は「死は人の必ず免かれざる所なり。」（『戦国策』巻三下）「事の必ず至るものは死なり。」（同巻四下）と述べ、死は人間にとって必至にして不可避的な現象であると自覚していたが、死は一切のものの終焉を意味するので、古来人々は死を畏怖の対象とし、心理的にも社会的にも死について語ることを禁忌視したきた一面がある。その一つの表われが死あるいは死亡という言葉の代わりとなる語を数多く造語していることである。『礼記』曲礼下に「天子の死を崩と曰ひ、諸侯に薨と曰ひ、大夫に卒と曰ひ、士に不禄と曰ひ、庶人に死と曰ふ」とあり、庶人にだけは死という言葉を使っているが、他の者に対しては、崩、薨、卒、不禄を死の字の代用としている。そのほか皇帝の死については山陵崩、大行、晏駕、登遐等、人の死については、逝世、逝去、去世、辞世、永別、永訣、仙去、仙遊、登仙、弃背、見背等、時と身分と関係に応じた造語があり、その多様性において世界に類を見ないと言ってよいであろう。④

しかしながら死が何人にとっても避けることのできない厳粛な事実であり、それだけに人生において考察すべき重要な問題であることは洋の東西を問わず変らない。

たとえばソクラテス（前四六七―前三九九）は、「パイドーン」の中で、死は人間の生涯を完成させるものである。それは消滅ではなく完成である。哲学とは死を学ぶことにほかならないと述べたが、また「死」を前にしてソクラテスは、友人のクリトーンに対し「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きるということなのだというのだ」（『クリトーン』）と強調している。

ソクラテスは哲学者にとって「死」は最大の問題であり、関心事であること、そして人間にとって大事なのは、ただひたすら生きることに汲汲することではなく、よりよく生きることが最高の生き方であり、同時にそれは最高の死に方であると言おうとしているのである。

中国古代の思想家達も当然のことながら死生について考察を加えてきている。最も早く死生について考えた思想家は儒家であり、それに次ぐのは道家の思想家たちであった。そしてそれ以後の思想家たちも、この儒家と道家の中にあって、この両者を大きく離れることはなかったようである。張岱年氏がすでに「死に対しては、当然古代の儒家及び道家の理論を最も述べるべきものと考える。後来の思想には彼等の範囲を出ることのできるものは殆どない。儒家と道家の死に対する態度は大同小異である。」[5]と述べておられる通りであり、以下この発言に基いて論及していきたい。

儒家は必ずしも死に対して強い関心を寄せず、死をむしろ休息と考える傾向が強く、人事を尽くして天命をまつ態度が濃厚である。

道家は死生はすべて自然の変化にすぎないと考え、生を悦こび死をにくむ必要はないとして、自然のままにまかせていけばよいとする。

儒家は死について考えることよりも、生について考えることの方がより大切であるという認識に立っている。例えば孔子の弟子の季路が「鬼神」と「死」について質問した時、孔子は次のように答えている。

季路、鬼神に事へんことを問ふ。子の曰はく、未だ人に事ふること能はず。焉んぞ能く鬼に事へん、と。曰はく、敢へて死を問ふ。曰はく、未だ生を知らず。焉んぞ死を知らん。[6]

つまり如何に生きるかという問いの方が、どのように死を迎えるかという問いよりも重要であることをこの問答は示唆している。

次は有名な曾子易簀の故事である。

曾子疾に寝ね、病なり。楽正子春牀下に坐し、曾元・曾申足もとに坐し、童子隅坐して燭を執る。童子曰く、華にして睆なるは大夫の簀か、と。子春曰はく、止めよ、と。曾子之れを聞き、瞿然として曰はく、ああ、と。曰

はく、華にして睆なるは大夫の簀か、と。曾子曰はく、然り。斯れ季孫の賜なり。我未だ之れを易ふる能はず。元、起ちて簀を易へよ、と。曾元曰はく、夫子の病革なり。以て変かすべからず。幸にして旦に至らば、請ふ敬みて之れを易へん、と。曾子曰はく、爾の我を愛するや、彼れに如かず。君子の人を愛するや徳を以てし、細人の人を愛するや、姑息を以てす。吾れ何をか求めん。吾れ正を得て斃れば、斯に已まん、と。挙げ扶けて之れを易ふ。席に反りて未だ安んぜずして没す。[7]

この説話は一見どのように死を迎えるかという心がまえを説いた話のように思われるが、そうではなくて、死の間際までも如何に正しく生きるかが問題となっているのであり、死よりも生に重点がおかれていると解釈すべきである。

道家の中で死生について最も深く考察した思想家は荘周である。荘周は次の如く述べている。

死生は命なり。其の夜旦の常有るは、天なり。人の与るを得ざる所有るは、皆物の情なり。[8]

夫れ大塊は我を載するに形を以てし、我を労するに生を以てし、我を佚するに老を以てし、我を息はするに死を以てす。故に吾が生を善しとする者は、乃ち吾が死を善しとする所以なり。[9]

子祀・子輿・子梨・子来の四人、相与に語りて曰はく、孰か能く無を以て首と為し、生を以て脊と為し、死を以て尻と為すや。孰か死生存亡の一体なるを知る者ぞ。吾れ之れと友たらん、と。[10]

予れ悪くんぞ、生を説ぶことの惑ひに非ざるを知らんや。予れ悪くんぞ、死を悪むこのと、弱喪して帰るを知らざる者に非ざるを知らんや。[11]

荘周は右の文で生を必ずしも喜ばず、死を必ずしも憎まない立場を表明し、かつ死生は一如であるという考え方を示している。

死生観についての儒家と道家とのちがいは、前述のように実は大同小異である。儒家は生を強調し、死は休息にすぎないとし、道家は死生一如であるとして死生を相対化する。儒家と道家の死生観は結果的には現実の生の重視という一点でつながる側面をもっているといえるのである。金谷治氏も「全体として老子のなかでは、やはり生きている人間生活の問題が中心であって―中国哲学の基本的な性格にやはりかなっている―、無用に生命をすりへらすことをやめて「道」に従った平静安穏な人生を送ることが目ざされている」[12]と老子も現実の生の重視に中心があるとされ

ている[13]。

神仙思想や道家思想を吸収して後に成立する道教も死の問題よりも、生について追求する姿勢が強く、現世での生の喜びの永続性への期待が拡大して、不老永生願望へと発展していった。現世での幸福・現世利益を希求するのは、中国人の一貫した理念である。そこには哲学的色彩が強いギリシャ文化や、宗教的色彩の強いインド文化とは異なるところの現世的色彩の強い中国文化の特色が見られるのである。

三

朱子（一一三〇－一二〇〇）は門人から「鬼神」「死生」について質問された時、

鬼神の事は自ら是れ第二着なり。那箇の形影無きは是れ理会し難き底なれば、未だ去きて理会するを消ひず。且らく日用の緊切の処に就いて工夫を做せ。[14]

と答えた上で、孔子が季路に答えた言葉（『論語』先進篇、前述）を挙げて、「此れ説い尽くせり」として自分の鬼神死生観の根拠とした。また他の門人から「鬼神の有無」について質問を受けた時も、

此れ豈に卒乍に説くべけんや。便ち説くも公亦豈に能く信じ得及ばんや。須く衆理に於て看得ること漸く明らかなれば、則ち此の惑は自ら解けん。[15]

と答え、孔子が樊遅の質問に答えた「民の義を務め、鬼神を敬して之れを遠ざく。知と謂ふべし」（『論語』雍也篇）という語を挙げて自説の根拠とした。

朱子は伝統教学としての儒教の道の伝統を精神的に継承して、宋代に儒教を時代に合うものに改革し、新しい儒教として完成させたが、朱子の『中庸章句』序には「道学」「道統の伝」という哲学用語が見える。とりわけ「道統の伝」という語は、この短い序文中に三度も使用されて、その重要度を示す。朱子は儒教の聖賢が伝えてきた「道学」こそが正統な学であるとし、その正統の学としての「道学」は異端が起ってきて以来、その真を失なったと考える。そして「道学」の「千載不伝の緒」を続いだ二程子を継承して道の伝統を再生させようとした。『中庸章句』はこの

ようにして成立したが、その際朱子は「敢へて衆説を会して、其の衷を折す」と言う。これはこの『中庸章句』の場合だけではなく、朱子の学術思想全般にわたる一貫した姿勢である。朱子は過去の伝統に立脚しながらも、常に朱子独自の創見を出そうと務めた。朱子が同書序文の末尾において「道統の伝に於て、敢えて、妄議せずと雖も、然れども初学の士、或ひはこれを取ること有れば、則ち遠くに行き、高きに升るの一助たるに庶からんとしか云ふ」と述べた語は、朱子の儒教の再生に対する並々ならぬ自信を秘めた言葉であると解することができる。

鬼神死生観についても、孔子の鬼神死生観に基づきながら、朱子独自の努力や創意が見られる。それは朱子が生きた時代の要請でもあった。

アーサー・F・ライト氏が

新儒教の権威ある代表者、朱熹は仏教を敵視したが、しかし当時の知識階級を彼の新しい教義によって説得することに関心をもっていたので、この目的から彼は仏教がそれによって興隆した哲学的諸問題のあらゆる範囲を取り扱い、そこに非仏教的解答を出すようにした。こうして彼の思想のなかには、宇宙論や、一組の形而上学的観念、一連の心理学的概念が展開された。それは孔子や董仲舒には理解されないかも知れぬが、仏教的な背景と関心をもつ彼の同時代人には理解され、訴えたのである。新儒教の形成者達は仏教の影響におおわれた環境で暮していた。[16]

と述べる通りであると思う。朱子は禅仏教や老荘哲学に影響を受けていた一般士大夫知識人を相手に新しい儒教の学問体系を樹立するために、仏教哲学、老荘哲学の学術概念を借用、活用したのである。それがいわゆる理気哲学なるものであった。朱子は「答連嵩卿」第一書[17]の中で次のようにいう。

所謂天地の性は即ち我の性。豈に死して遽かに亡ずるの理有らんや、と。

此の説も亦未だ非と為さず。但だ此の説を為す者は、天地を以て主と為すや、我を以て主と為すやを知らず。若し天地を以て主と為せば、則ち此の性は即ち自是り天地間一箇の公共の道理にして、更に人物彼此の間、死生古今の別無し。死して亡びずと曰ふと雖も、然れども我の私を得ること有るに非らず。若し我を以て主と為せば、則ち只だ是れ自己身上に於て一箇の精神魂魄、知有り覚有るの物を認め得て、即便はち目して己が性と為し、

把持作弄して死に到りても肯へて放舎せず、之れを死して亡ぜずと謂ふは、是れ乃ち私意の尤なる者にして、尚ほ何ぞ与に死生の説、性命の理を語るに足らんや。釈氏の学、本と是れ此の如し。今其の徒の黠なる者、往々自ら其の陋を知りて稍や之れを諱み、却って上頭に去きて、別に一般玄妙の道理を説く。滉様として致詰すべからざるが若きと雖も、然れども其の帰宿は実に此れに外ならず。若し果して此の如くんば、則ち是れ一箇天地の性の中に別に若干の人物の性有り。性毎に各々界限有りて、相交雑せず、名を改め姓を換へ自生自死して更に天地陰陽造化に由らずして、而も天地陰陽為る者も亦其の造化を施す所無し。是れ豈に此の理有らんや。

朱子はここで、此の性は天地間一箇の公共の道理であって私意なるものであってはならないとし、天地陰陽の造化によって万物は生生育成されるとし、陰陽の外に玄妙な道理を説く仏教を批判した。

さらに朱子は「答廖子晦」第二書[18]の中において廖子晦の祭享についての質問に答え、死後の知覚の原が統一体としての性にあるのではないかという廖子晦の見解を批判し、鬼神は精神魂魄で皆気の為す所であるとする立場から説明する。朱子の理気論と祭祀来格説が簡明に語られている。

蓋し賢者の見、失なき能はざる所以の者は、正に我を以て主と為し、覚を以て性と為すに坐するのみ。夫れ性は理なるのみ。乾坤変化し、万物命を受く。禀くる所の我に在りと雖も、然れども其の理は則ち我の私するを得る所有るにあらざるなり。所謂身に反りみて誠なるは、蓋し其の己に得る所の理を尽さば、則ち天下万物の理初めより此れに外ならざるを知るを謂ふ。我が此の知覚を尽し得ば、則ち衆人の知覚も皆な是れ此の物と謂ふに非ざるなり。性は只だ是れ理、聚散を以て言ふべからず。其の聚りて生れ、散じて死する者は、気なるのみ。所謂精神魂魄、知有り覚有る者は、皆な気の為す所なり。故に聚れば則ち有り、散ずれば則ち無し。理の若きは、則ち初めより聚散の為にして有無せざるなり。但だ此の理有れば、則ち此の気有り。苟し気、此に聚れば、則ち其の理も亦此に命ぜらるるのみ。水と漚を以て比するを得ざるなり。鬼神は便ち是れ精神魂魄なり。程子の所謂天地の功用、造化の迹、張子の所謂二気の良能、皆な性の謂にあらざるなり。故に祭祀の礼は、類を以て感じ、類を以て応ず。性の若きは、則ち又豈に類の言ふべき有らんや。然れども気の已に散ずる者は、既に化して有ること無し。其の理に根ざして日に生ずる者は、則ち固より浩然として窮まる無きなり。故に上蔡謂く、我の精神、即

ち祖考の精神、と。蓋し此れを謂ふなり。

四

朱子は孔子の鬼神死生観に基いて、目に見えず、理会し難い鬼神のことよりも、先ず「日用緊切の処」「眼前の事について工夫して「衆理」を看得することこそ第一義なことであるとし、前述したように鬼神の事は第二義的なことであると考えた。そして「日用常行の処」（日常の実践倫理の場）について理会が透徹すれば「鬼神の理」（目に見えない鬼神の存在と現象の道理）も自然にわかってくるものであり、それこそが孔子のいう「知」であるとした。[18]

朱子は孔子より更に実践倫理を重んじ、合理主義的方向に進んでいったが、その理由は、新しい儒学の再生とその哲学を構成する理気論のためであると考えられる。朱子は「在天の鬼神」「在人の鬼神」「祭祀の鬼神」といった鬼神の多義性を「鬼神は只だ是れ気なり」「鬼神は陰陽の消長に過ぎざるのみ」[20]と「気」に収斂させていった。

弟子の黄商伯が質問して「鬼神は謝上蔡の言うように天地の妙用ですから、そこには造化陰陽の理が働き、人心精神の聚集があり、上下の感化が、そこから出てくるのではないでしょうか」と尋ねた時も「鬼神のことは、気によって論ずるのが、真に近いと思う。理に先んずるというきらいがあるとにわかにきめつける必要はないだろう。」[21]と答えている。

これらに関してはすでに三浦国雄氏の次のような鋭い指摘がある。

朱子の新しさは、黄士毅が「三者は異なると雖ども、その鬼神たる所以のものは則ち同じ」（「朱子語類門目」）というように、この多義的な鬼神を気という一点に収斂させたところにあった。すなわち朱子は、鬼神は陰陽二気の織りなす自然現象という大前提をまず立てておいて、そのなかにカミとしての鬼神を組み入れることによって、有神の系譜を無神の系譜のなかに昇華させようとしたのである。[22]

朱子は『論語』雍也篇「樊遲問知」章に注釈して「専ら力を人道の宜しき所に用ひて、鬼神の知るべからざるに惑はざるは、知者の事なり。」という。人倫の道に努力して不可知な鬼神に惑乱しないのが知者の事であるとした。更に

『論語』先進篇「季路問事鬼神」章に注釈して次のように言う。

鬼神に事へんことを問ふは、蓋し祭祀を奉ずる所以の意を求む。而して死は人の必ず有る所にして、知らざるべからず。皆切問なり。然れども誠敬以て人に事ふるに非ざれば、則ち必ず神に事ふること能はず。始めを原ねて生くる所以を知るに非ざれば、則ち必ず終りに反りて死する所以を知る能はず。蓋し幽明始終は、初めより二理無し。但だ之れを学ぶに序有り。躐等すべからず。

右の注釈で朱子は「人に事へる」ことが「神に事へる」ための必要条件であり「始めを原ねる」ことが「終りに反へる」ための条件であるとし、幽明始終は一理であると言う。ここには徹底した現世主義がうかがわれる。

朱子が「鬼神の知るべからざるに惑はず」と注釈したことに関して、荻生徂徠は「宋儒の見る所は、鬼神無きに帰す。凡そ鬼神無きと言ふ者は、聖人の道を知らざる者なり。」[23]と批判し、「季路問事鬼神」章でも「宋儒紛紛として理を以て之れを明かにせんと欲し、其の説終に無鬼に帰す。務めて口舌を騰すの失なり。」[24]と批判した。近くは狩野直喜氏も「即ち朱子は孔子を無鬼論者となすの傾向がある。」[25]と徂徠と同一の見解を示している。

確かに朱子は鬼神の存在を理会し難きもの、不可知なものとはしたけれども、一方朱子は次のようにも言う。

鬼神の事の如きは、聖賢説き得て甚だ分明なり。只だ礼を将って熟読すれば便ち見ん。二程初めより鬼神無しと説かず。但だ如今世俗の所謂鬼神無きのみ。古来聖人制する所の祭祀は、皆な是れ他れ天地の理此の如きを見得たり。[26]

朱子は儒教の経典で説かれている鬼神を決して否定しない。当然ながら敬虔な経学者としてである。否定するのは世俗のいわゆる鬼神であった。朱子の門人の陳淳はその著『性理字義』で鬼神を四つの範疇に区分した。そのうち前二者の「聖経で説く鬼神」と「祭祀の鬼神」は否定しない。否定するのは残りの二つの範疇「淫祀」と「妖怪」である。そしてこのことは遠くさかのぼれば、孔子の「子は怪力乱神を語らず」(『論語』述而篇)にまで行きつくであろう。孔子は鬼神や祭祀そのものを決して否定はしなかった。孔子の「知」の立場は一見合理主義と解されやすいが、例えば「祭りは在すが如くす。神を祭るには神在すが如くす。子の曰はく、吾れ祭に与らざれば、祭らざるが如し」(八佾篇)「丘の禱ること久し」(述而篇)という発言を見れば、孔子は単なる合理主義者ではなかったことがわかる。

朱子もまた同様であった。従って朱子は無神論の立場にいると思われる質問者の発言に対して厳しく批判している。

来諭に言ふ、其の神の焉に在すが如きは、真に在すこと有る者には非ざるなり、と。此の言尤も理を害す。若し此の如く説けば、則ち是れ偽なるのみ。又豈に所謂誠の掩ふべからざらんや。

朱子にとってこの質問者は真実無妄である「誠」の立場と反対の「偽」の立場であり、実理を害するものとして承認できなかったのである。朱子は鬼神の存在を陰陽二気でとらえて、限りなく合理的な方向に向ったけれども、結局、無神論、無鬼論にはゆきつかなかったように思う。それは敬虔な経学者として儒教の経典に依拠しなければならなかったからであろう。仏教（特に禅）道教（老荘哲学）に染まった士大夫知識人を説得するために、理気哲学を基幹とする宇宙論、存在論、認識論、価値論を多用して創意工夫を加え、時代の要請にこたえたが[27]、結局経典の権威の外へ出ることはなかったし、出る意志もなかったものと思われる。

五

朱子は、人間の身体は気から形成されるが、その中で霊妙なはたらきをするものが魄魂であるとし、『春秋左氏伝』昭公七年の鄭の子産の言葉を言い方がよい、と注目した。

人生まるるの初間は是れ先づ気有り。既に形を成すときは是れ魄先に在り。形既に生じ、神、知を発す。既に形有る後に、方めて精神知覚有り。子産曰く、人生まるるや始めて化するを魄と曰ふ。既に魄を生じ、陽を魂と曰ふ。数句説き得て好し[28]。

朱子はまた

宰我、鬼神を問ふの一章は最も精密、包括し得て尽くす。亦是れ当時弟子記録し得て好し[29]。

と『礼記』祭義篇における鬼神に関する定義を最も精密であると評価した。

「祭義篇」にいう

宰我曰く、吾れ鬼神の名を聞けども、其の謂ふ所を知らず、と。

子曰く、気とは神の盛なるなり。魄とは鬼の盛なるなり。鬼と神とを合はすは、教の至りなり。衆生は必ず死す。死すれば必ず土に帰る。此れを之れ鬼と謂ふ。骨肉は下に斃れ、陰れて野土と為る。其の気は上に発揚して昭明と為る。焄蒿悽愴たるは、此れ百物の精なり。神の著はるるなり。物の精に因りて、制して之れが極を為し、明かに鬼神を命けて以て黔首の則と為す。百衆以て畏れ、万民以て服す。

銭穆氏は「中国思想史中の鬼神観」[30]で、右の文は「黔首」の一語により、後人の記録であり、孔子当時の説話であることは確認できないが、しかし先秦儒家中にこうした見解があったことを証明すること、『礼記』祭義篇の宰我鬼神章は、従来の鬼神観念に対して斬新な見解であり、子産の魂魄論とともに新しい鬼神観であること、右の文で最も注目すべきことは魂魄より転じて鬼神を討論するに到ったことなどを指摘して非常に示唆的である。

朱子は祭義篇の鄭玄の注に

気は嘘吸出入する者を謂ふなり。耳目の聡明を魄と為す。鬼神を合して之れを祭るは、聖人の教、之れを致す。

とあるのも受容した。右の文の「気」は『礼記』郊特性に「魂気は天に帰し、形魄は地に帰す。故に祭は諸を陰陽の義に求むるなり。」とあり、朱子も「人身を以て之れを言へば、則ち気を神と為して精を鬼と為す」[31]「魄は是れ耳目の精、魂は是れ口鼻呼吸の気なり」[32]と述べている。かくして朱子の鬼神死生観は「魂」「魄」「鬼」「神」の四つの範疇でその基本が構成されることとなる。

次は『中庸或問』の文章であるが、この中で朱子は前述「祭義篇」「鄭注」の他に「程子」「張子」「易大伝」「書経」（舜典）を自説の根拠として列挙した。

鬼神の義、孔子、宰予に告ぐる所以の者は祭義の篇に見へたり。其の説已に詳にして鄭氏之れを釈して亦已に明かなり。其れ口鼻の嘘吸する者を以て魂と為す。耳目の精明なる者を魄と為す。蓋し血気の類を以て之れを明かにす。程子、張子更に陰陽造化を以て説を為せるは、則ち其の意又広し。而して天地万物の屈伸往来皆其の中に在り。蓋し陽魂を神と為し、陰魄を鬼と為す。是を以て其の人に在るや、陰陽合へば、則ち魄凝り魂聚りて生るること有り。陰陽判れば、則ち魂升りて神と為り、魄降りて鬼と為る。易の大伝に所謂精気、物を為し、遊魂、変を為す。故に鬼神の情状を知る、と。正に以て此れを明らかにせり。而して書に所謂徂落なる者は亦其の升降

を以て言を為せるのみ。若し又其の往来する者を以て之れを言えば、則ち来る者は方に伸びて神と為り、往く者は既に屈して鬼と為る。蓋し二気の分は、実に一気の運なり。故に陽は伸を主どり、陰は屈を主どりて、錯綜して以て言ふも、亦各々其の義を得たり。

朱子は経学家であると同時に理学家であり、基本は経典によりながら程子、張子の所説を加味して鬼神死生の説を集大成したのである。そして『中庸章句』第十六章の朱子の注は朱子の鬼神死生観の結論とも言えるものである。

今便宜的にこの第十六章を二つの部分に分けて考えてみると、前半部分は鬼神を陰陽二気の屈伸往来でとらえ、後半部分は祭祀の対象としての鬼神に関する発言である。

十六章の前半部分は「子曰く、鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。之れを視れども見へず。之れを聴けども聞へず。物に体して遺すべからず。」が本文であり、朱注は、程子の「鬼神は天地の功用にして、造化の迹なり」張子の「鬼神は二気の良能なり」を引用した上で、

愚謂へらく、二気を以て言へば、則ち鬼は、陰の霊なり。神は陽の霊なり。一気を以て言へば、則ち至りて伸ぶる者を神と為し、反りて帰る者を鬼と為す。其の実は一物なるのみ。徳為るとは、猶ほ性情功效を言ふがごとし。鬼神は形と声と無し。然れども物の終始は陰陽合散の所為に非ざるは莫し。是れ其の物の体と為りて、物の遺す能はざる所なり。其れ物に体すとは、猶ほ易の所謂事に幹たりのごとし。

と朱子自身の解釈を述べるが、それはあくまでも経典の祖述主義である。

第十六章の後半部分の本文は「天下の人をして、斉明盛服して、以て祭祀を承けしむ。洋洋乎として其の上に在すが如く、其の左右に在すが如し。詩に曰く、神の格る、度るべからず。矧んや射ふべけんや、と。夫れ微の顕なる、誠の揜うべからざる、此の如きかな」であり、朱注は大略次の如く言う。

能く人をして畏敬して奉承せしむれば、発見昭著なること此の如し。乃ち其の物に体して遺すべからざるの験なり。孔子曰く、其の気、上に発揚し、昭明、焄蒿、悽愴と為る。此れ百物の精なり。神の著しきなり、と。正に此れを謂ふのみ。……誠は真実無妄の謂なり。陰陽合散して、実に非ざる者無し。故に其の発見の揜ふべからざること此の如し。

ここでも『礼記』祭義篇に見える孔子の説明を引用して祖述主義的である。

朱子はこの十六章に関して弟子から「天下の人をして斉明盛服して、以て祭祀を承けしめて、以て之れをせしむること有るが若きや」と質問を受けた時、

只だ是れ這箇の気なり。所謂昭明・焄蒿、悽愴なる者は、便ち只だ是れ這の気なり。昭明は是れ光景、焄蒿は是れ蒸衾、悽愴は是れ一般に人を感ずること有りて、人をして慘慄たらしめて、所謂其の風肅然といふが如き者なり。[23]

と答えた。つまり朱子は祭祀の対象である鬼神も、実は陰陽二気の屈伸往来にほかならないとし、自然にそうなる現象として、自然哲学的に解釈しようとしたと考えられる。島田虔次氏はこの十六章について「徹頭徹尾、合理的に解釈しようとする。」[24]と指摘されている。

六

すでに多くの学者が指摘しているように、朱子の鬼神論は朱子学の理論に大きな矛盾を持ちこんだ難問であるとされる。[25]

朱子は

鬼神は只だ是れ気なり。屈伸往来する者は気なり。天地間、気に非ざること無し。人の気と天地の気と常に相接して間断無し。人自ら見ず。人心才かに動けば、必ず気に達す。便ち這の屈伸往来する者と相感通す。[26]

と鬼神を屈伸往来する気にほかならないと定義しながら、弟子から「鬼神は便ち只だ是れ此の気なるや否や」と質問を受けた時には、「又是れ這の気の裏面の神霊と相似たり」[27]と答えて、鬼神を単なる気ととらえず、留保的発言をする。

朱子は鬼神死生の理は、仏教や世俗で言うようなものではないとしながらも「然れども又其の事昭昭として、理を以て推すべからざる者有り。此等の処は且く理会することを要する莫かれ」[28]とし「世俗大抵十分に八分は是れ胡説有

り、二分亦此の理有り」[39]と留保的発言をくりかえし、「鬼神の理は、聖人蓋し之れを言ひ難し。真に一物有りと謂へば固より不可なり。真に一物有るに非ずと謂ふも亦不可なり。若し未だ暁然として見得ること能はざれば、且く之れを闕きて可なり」[40]とまで言う。

朱子は一方で世間の無神論者、無鬼論者のように鬼神の存在を否定するようなことはなく、また仏教徒や、世俗の見る所のような鬼神観を決して肯定することなく、敬虔な経学家、熱心な理学家として基本的には気の理論によって鬼神の多義性をとらえようとした。朱子が門人となした夥しい鬼神問答は気の理論によって魂魄鬼神の存在と現象を説明できるという自負を物語る。

朱子はこのように鬼神死生の事を気の理論で説こうとしたが、一方で「理会し難き底」の存在を認め、「此の理又は如何なるかを知らず」という事象のあるを認め、「理を以て推すべからざる者有り」と判断した。

朱子はおそらく合理的に解釈できないことが、この世で起こりうること、すべての事象が因果律では解決できるとは限らないことを知っていたと思われる。つまりそうした認識が朱子の鬼神死生観の根底に流れており、一見アポリアと思われる朱子の理論の自己完結性を支えていたように予想される。なお詳細は後日に期したいと思う。

〔注〕

① 『日本語大辞典』（講談社一九八九年）。「死生観」。
② 『小百科事典』（平凡社一九八四年）「死」。
③ 余英時『中国古代死後世界観的演変』（聯経出版事業公司『中国思想伝統的現代詮釈』所収一九八七年）。
④ 郭大東『東方死亡論』（遼寧教育出版社一九八九年）。
⑤ 張岱年『中国哲学大綱』（中国哲学問題史）（中国社会科学出版社一九八二年）第二部分　人生部分　人生論　第四篇　第九章「人死与不朽」。
⑥ 『論語』先進篇
⑦ 『礼記』檀弓上。

⑧『荘子』内篇、大宗師篇。
⑨同上
⑩同上
⑪『荘子』内篇、斉物論篇。
⑫金谷治『死と運命―中国古代の思索―』（法蔵館一九八六年）。
⑬大同小異というが、例えば「伯夷叔斉」が首陽山で餓死した事については、儒家と道家との考え方は全く相反するものであり、安易に大同小異と言えないところもある。
⑭『朱子語類』巻三、第一条。
⑮同上、第三条。
⑯『中国史における仏教』（木村隆一・小林俊孝共訳第三文明社一九八八年）。
⑰『朱子文集』巻四十一。
⑱同上　巻四十五。
⑲『朱子語類』巻三、第七条。
⑳同上、第六条。
㉑『朱子文集』巻四十六。
㉒「朱子鬼神論の輪郭」（東北大学日本文化研究所編『神観念の比較文化論的研究』所収講談社一九八一年）。
㉓『論語徴』己。
㉔同上
㉕『中国哲学史』第二章、第五節「孔子の宗教思想」（岩波書店一九五三年）。
㉖『朱子語類』巻三、第四条。
㉗銭穆『朱子新学案』の「朱子学提綱」中に「其実朱子言鬼神、雖亦一一引據古経籍、顕与古経籍中観念分岐。朱子又因而推及於魂魄義、祭祀義、要之皆是雑糅新旧、自創一説、合而組成一思想大体系。貌若陳旧、実則新鮮。故論理学家之大伝統、則自当属於儒家、但亦不害其在大伝統下之各有創造。此乃凡理学家皆然、而博大精深、能於伝統創造雙方各臻其極、則必

首推朱子。」とあるのを参照。

㉘ 『朱子語類』巻三、第二十七条。

㉙ 同上巻六十三、中庸第十六章。

㉚ 二「孔子以下儒家之鬼神論」『霊魂與心』（聯経出版事業公司一九五四年）所収。

㉛ 『朱子語類』巻三、第二十二条。

㉜ 同上、第三十条。

㉝ 同上、巻六十三、中庸第十六章、第十四条。

㉞ 『大学・中庸』下、（朝日新聞社　中国古典選、一九八三）。

㉟ 例えば古くは後藤俊瑞氏は『朱子の実践哲学』の中で、朱子の気の理論では「祭祀にあたって祖宗の気の来格することは解釈がつかない」と指摘した。近くは島田虔次氏が「この鬼神問題は朱子学の理論に大きな矛盾を持ちこんだ難問であって、朱子はついにそれに明確な解決を与えることができなかった。……朱子の気の理論は、ついにこのジレンマを解決することはできなかった」（『大学・中庸』下、朝日新聞社）と指摘され、山田慶児氏も「要するに、朱子は祖先の祭祀を気の理論によって根拠づけることはできなかったのだ。この破綻は、社会倫理を自然主義的に基礎づけることの困難さ、あるいは不可能性を、まざまざとしめしている」（『朱子の自然学』岩波書店）と指摘されている。
また友枝龍太郎氏は「鬼神を陰陽のはたらきで説く合理化の方向と、神秘的な祭祀感格との間には、……解き難い難問を残すのであるが」（『朱子の思想形成』春秋社）とこの問題を難問としながらも、同書の結語では「祭祀感格の神秘性の残留は、理で詰める朱子の窮理の立場を補うものであった」と指摘された。さらに最近、柴田篤氏は「朱子の気による鬼神論は論理的破綻を来しており、祭祀の問題に至って、朱子の合理主義的鬼神解釈は後退を余儀なくされている」という従来の見方に対し「少くとも朱子自身の思想体系においては、論理的矛盾や破綻を招来するという言い方だけでは片付かないものがあったと言える」（『哲学年報』五十輯所収、「陰陽の霊としての鬼神―朱子鬼神魂魄論への序章―」）と従来の朱子鬼神論批判の反批判的観点を提出して、きわめて示唆的である。

㊱ 『朱子語類』巻三、第七条。

㊲ 同上、第八条。

㊳ 同上、第十二条。

㊴ 同上、巻六十三、中庸第十六章。

㊵ 『朱子文集』巻五十一、答董叔重第五書。

〈備考〉小稿は一九九二年五月三十日、中華民国、台北市の中央研究院において開催された「国際朱子学会議」で「朱熹的死生観」として発表した原稿をもとにして補足したものである。