

荘子の生死観

小坂 国継

日本大学大学院総合社会情報研究科

The View on Life and Death in Chuang-tzu

KOSAKA Kunitsugu

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

It may be Chuang-tzu who gave the most profound contemplation on death among the Chinese thinkers in the old times. He doesn't consider death as something to be denied. Neither does he regard it as the concept against life. In his thinking life and death are not separated each other but related to each other. They are parts of nature's circle; each of them is a moment of ever changing nature. Therefore, death should not be considered something particularly solemn, nor something particularly cursed. It should be taken as a part of an endless circle of nature, and accepted as it is. For Chuang-tzu, the death of a person is not an occurrence to only himself but only a part of circle of ever changing nature itself.

序

古代の中国の思想家のなかで、おそらく死についてもっとも深く思いをめぐらしたのは荘子であろう。荘子においては死あるいは生死の問題がその中心思想の一つになっており、またその生死観は従来のそれとは一線を画す独特無比な性格を有している。

荘子は死をけっして否むべきものとは考えていない。また、それを生の対立物としても位置づけていない。死は生と切り離されるべきものではなく、またけっして切り離し得ないものである。生は生として、死は死として別個に独立してあるのではなく、両者はつねに生死として循環しているのである。ともに自然の生成と変化の一契機である。それだから死は尊ばれるべきものでもなければ、厭われるべきものでもない。物の生成消滅と同様、自然の不断の循環の一過程として、その現にあるがままに受けとり、また受け入れなければならぬ。荘子においては、死はもはや個人的な出来事としてではなく、無為なる自然の行程の一場面として考えられている。

以下、荘子の生死観について、彼の中心思想である「無為自然」論や「万物斉同」論と関連させながら、その具体的な内容を検討してみよう。しかし、

それに先立って、孔子と老子の生死観を瞥見しておく必要がある。

1 孔子と老子の生死観

孔子は、弟子の子路(季路)に死について尋ねられたとき、「未知生、焉知死」(未だ生を知らず、焉^{いず}ぞ死を知らん)、と答えている。「まだ生のことがわからないのに、どうして死のことがわかるか」、という意味である。一般に、孔子のこの言葉は、われわれがおこなうべきことはただ生の考察であって、死の考察ではないということの教えであり、またこれを平たくいえば、死についてあれこれ考えても意味がなく、何ら建設的な結論は得られないから、避けるべきだという忠告である、と理解されているようである。おそらく理性的な現実主義者であった孔子の言行から推して、彼の考えは基本的にこのようなものであったと見るのが穏当な解釈であろう。

けれども、『論語』のこの箇所の原文は次のようになっている。

季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、曰敢問死、曰未知生、焉知死。

(季路、鬼神に事えんことを問う。子曰わく、未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。曰わく、敢えて死を問う。曰わく、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。)¹

この段の文意は、季路が鬼神に仕える道について尋ねたのに対して、孔子は「まだ人に仕えることもできないのに、どうして鬼神に仕えることができようか」と答えた。また、季路が死について尋ねたのに対して、孔子は「まだ生の意味がわからないのに、どうして死の意味がわかろうか」と答えた、というものである。だとすれば、ここでは「人に仕えること」と「鬼神に仕えること」、「生の意味」と「死の意味」が対応関係にあり、その順序が問題になっていることがわかる。「鬼神に仕えること」や「死の意味」などは、どうでもいいことだといっているのはけっしてなく、物事には順序というものがあるから、鬼神に仕える道を尋ねる前に、まず人に仕える道を尋ねるべきであり、また死の意味を問う前に、まず生の意味を問うのが順序だという教えである。それが「未能事人、焉能事鬼」「未知生、焉知死」の真意である。

だとすれば、「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」というのは、われわれにとって大切なのは生の意義を明らかにすることであって、死の問題などどうでもいいことだ、という意味ではけっしてないことになろう。孔子が問題にしているのは物事の順序であって、生の解明を疎かにして、死の解明に現を抜かすことの愚を戒めたものと見てよい。

しかしながら同時に、そこには、「人に仕えること」や「生の意味」は知りえても、「鬼神に仕えること」や「死の意味」は知りえないという不可知論的な考えが伏在していたのではなかろうか。孔子は、ただ、物事の考察の順序だけを問題にしているのではなく、それと同時に、可知・不可知の区別をも問題にしているように思われる。人間の知識には自ずと限界があって、いくら求めても鬼神を知ることができないのと同様、いくら尋ねても死とその意味を知ることとはできない。そうだとすれば、知りえないものを求めつづけるのは無益であるから、われわれはわれわれの考察を生にかぎるべきだといっている

のではなかろうか。問題は死について論ずる価値があるかどうかということではなく、むしろ死について知ることができるかどうかということである。

いずれにしても、孔子にとって、死は、一般に解釈されているように、けっして取るに足らない些末事というわけではなかったように思われる。というのも、最愛の弟子顔回(顔淵)が早逝したとき、孔子は傍目もはばかりず慟哭した。『論語』には次のように記されている。

顔淵死、子哭之慟、従者曰、子慟哭、子曰有慟矣、子曰有慟矣、非夫人之為慟、而誰為慟。

(顔淵死す。子これを哭して慟す。従者の曰わく、子慟せり。曰わく、慟すること有るか。夫の人のために慟するに非ずして、誰が為にかせん)²

顔淵(顔回)が亡くなったとき、孔子は極度に悲しみ嘆いた。従者が驚いて「先生が慟哭された！」というと、孔子は「慟哭していたか。顔淵のような人のために慟哭するのではなかったら、一体誰のためにするのか」と答えた、という趣旨である。

この段では、愛弟子の死を心から悼み、嘆き悲しんでいる孔子の姿が赤裸々に表現されている。ここには、死に対する深い洞察が語られているのではなく、愛してやまない近親者の死に面した孔子の自然な感情が吐露されている。悲しいものは悲しいし、辛いものは辛い。それが偽らぬ気持ちであって、そこに理屈などない。顔淵の死に直面して思わず慟哭した孔子の姿に、人間の誠の心情が溢れでている。愛する者との死別の悲しみは、庶民であろうと大儒であろうと少しも変わりはないということであろう。

また、この顔淵の死に関して、『論語』は、「顔淵死、子曰、噫天喪予、天喪予」(顔淵死す。子曰わく、噫、天予を喪ぼせり、天予を喪ぼせり)³と伝えている。顔淵が亡くなったとき、「天は自分を亡ぼした」と、孔子が嘆き悲しんだというのである。ここにも、愛弟子の死に直面した孔子の率直な心情が有体に語られている。

このように見てくると、孔子は、一般にいわれているように、死の問題を遠ざけることを説いたのではけっしてなく、むしろ死について、あれこれと哲

学者づらして講釈するのではなく、死を悲しむべきこととして率直に受け取ることを説いているように思われる。ただ、しかし、鬼神の問題よりも人の問題の方が身近であるように、死の問題よりも生の問題の方が身近であるから、われわれは遠い不確かな問題よりも現実の身近な問題の方から、一つ一つ順を追って解決していくべきだということを説いている、と見るべきであろう。そして、この点で、従来の『論語』解釈には、一種の先入見というか、思い込みや偏りがあったのではなかろうか。

老子においても死はさほど重要な問題とはなっていない。ただ、それをことさらに避けようとするのではなく、自然ななりゆきとして、あるがままに受け入れることの肝要が説かれている。さかしらな作為がかえって人を死地に追いやり、反対に、無為の態度が往々にして生を全うさせるというのである。

例えば、『老子』の第五十章には次のように記されている。

出生入死。生之徒十有三、死之徒十有三。人之生、動之死地、亦十有三。夫何故。以其生生之厚

(出でて生、入りて死。生の徒は十に三有り。死の徒も十に三有り。人の生、動いて死地に之くもの、亦た十に三有り。夫れ何の故ぞ。其の生を生とするの厚きを以てなり。)⁴

万物は道より出でて、道へ帰る。道より出てくるのが生で、道へと帰るのが死である。かように生死は循環であり、したがって生だからといって別に喜ぶこともなく、死だからといって別に悲しむこともない。それを自然の循環の過程として、あるがままに受けいれればいいのである。ところで、生まれつき長寿の人は十人中に三人はいる。生まれつき短命の人も十人中に三人はいる。しかるに、生地^いにいながら、わざわざ自分の方から死地に赴くものがまた十人中に三人はいる。それはどうしてかという、生に執着してあれこれと作為するからである。

ここには一種の運命論的な考えが見られる。人間の寿命というものはそれぞれ定まっているのであって、生まれつき長寿の人もいれば、生まれつき短命の人もいる。それを作為でもって変えようとしても、変えられるものではない。それなのに、自分の生に執着して、種々の分別をめぐらし、作為をすると、かえって寿命を縮める結果にもなってしまう。それだから、無為自然な態度で、あたえられた生をあるがままに受けいれ、その生を楽しむに越したことはないというのである。

また、第三十三章には次のように見える。

知人者智、自知者明。勝人者有力、自勝者強。知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者寿。

(人を知る者は智なり、自らを知る者は明なり。人に勝つ者は力有り、自らに勝つ者は強し。

足るを知る者は富み、強めて行なう者は志有り。其の所を失わざる者は久しく、死して亡びざる者は^{いのちなが}寿し。)⁵

人を知る者は知者であるが、自分を知る者は明者である。人に勝つ者は力のある者であるが、自分に勝つ者は真の強者である。自らに満足することを^{つと}める者は富める者であり、つとめて道に励むものは志のある者である。自分のあり方を見失わない者は永つづきがし、死んでも亡びることのない者は真の寿者である。

この段は全般的な人生訓や処世訓を述べたもので、とくに死について述べたものではないが、そのことがかえって老子の死についての考えをはっきりと示している。この章に通底しているのは内面的なものへの還帰の思想であろう。他人のことをよく知っているのは知者であるが、自分のことをよく知っているのは明者であって、知者よりもすぐれた真の知者である。同様に、他人に勝つのは力のある者であるが、自分に打ち克つことのできる者こそ真の強者である。さらには、豊かな財産を所有している者は金持ちであるが、自ら足ることを知る者こそ真の富者である。そして、つとめて道に励もうと努める

者は、人間として、その本来のあり方にかなった者である。

このように、外にあらわれたものや力よりも内に秘められたものや力の方がすぐれているということ強調したあとで、老子は、そのしめくりとして、外面や外形にとらわれことなく、つねに自分を持っている者、自分のあるべきあり方を失わない者こそ永く安らかであることができ、また万物の根源である道と一体となっているので、たとえ身体は亡びても、その精神や生涯は永遠に亡びることはない、このような人こそ真の寿者である、と語っている。

要するに、あたえられた生を無為自然に精一杯生きよということであろうか。のぞましい死の迎え方はのぞましい生の送り方にこそある。そして、のぞましい生の送り方というのは、道に即し、道と一体となっているような、あるいは根源である道へと還帰するような生き方であり、自ら無為にして自然にしたがった生き方である、というのである。

2 『莊子』内篇における生死観

以上、「死」についての孔子と老子の考えを瞥見したが、いずれにおいても死はさほど重要な問題としては考えられていない。両者の関心は生の考察にあつて、死の考察にはない。生を正しく生きる者だけが、穏やかに死を迎えることができると考えられている。

死の問題を緊要事として主体的に受けとめ、それを凝視した最初の哲学者は莊子であろう。莊子においては、死の考察は、ひとが正しく生きていく上で避けてとおることのできない重要課題となっている。したがってまた、たびたび死や生死の意味について語られている。

では、莊子は死をどのように考えたか。

死についての莊子の基本的な考え方が示されているのは「大宗師篇」にある次の一節であろう。

死生命也、其有夜旦之常天也、人之有所不得與、皆物之情也、彼特以父為天、而身猶愛之、而況其卓乎、人特以有君為愈乎己、而身猶死之、而況其真乎、泉涸、魚相與處於陸、相呴以濕、相

濡以沫、不如相忘於江湖、與其譽堯非桀也、不如兩忘而化其道、夫大塊載我以形、勞我以生、佚我以老、息我以死、故善吾生者、乃所以善吾死也、

(死生は命なり。其の夜旦の常あるは天なり。人の与るを得ざる所あるは、皆物の情なり。彼特だ天を以て父と為して、身は猶これを愛す。而るを況や其の卓たるをや。人は特だ有君を以て己に愈ると為して、身は猶これに死す。而るを況んや其の真なるをや。泉涸れて、魚相い與に陸に処り、相い呴(吹)くに湿を以てし、相い濡すに沫を以てするは、江湖に相い忘るるに如かず。其の堯を譽めて桀を非らんよりは、兩忘して道に化するに如かず。

夫れ大塊我れを載するに形を以てし、我を勞するに生を以てし、我を佚にするに老を以てし、我を息わしむに死を以てす。故に吾が生を善しとする者は、乃ち吾が死を善とする所以なり。) ⁶

死と生は運命の定めである。昼と夜の循環は自然の定めである。このように人間の力ではどうすることもできないことがあるのは万物の真相である。人は天をさえ父と見なして、これを敬愛するのだから、ましてや万物を卓越したもの(道)を敬愛するのは当然であろう。人は君主をさえ自分に勝るものと見なして、そのために命を捨てるのだから、ましてや真実なもの(道)のために命を捨てるのは当然であろう。泉が涸れて、魚が干上がった陸地に集まり、互いに湿った息を吹きかけあい、あぶくで濡らしあっているのは、広々した海や湖で互いにその存在を忘れあっているのに及ばない。それと同様、堯を聖王として褒めたたえ、桀を暴君として誇るのは、むしろ堯をも桀をも忘れて、道と一体になるのには及ばない。

大地は我をのせるために身体をあたえ、我を勞させるために生命をあたえ、我を楽しませるために老をあたえ、我を休息させるために死をあたえる。それだから自分の生をよしとするものは、自分の死をもよしとすることになるのだ。

ここでは、死はまずもって運命として受けとられている。あたかも昼と夜とが規則的に交替するように、生と死は相互に循環し回帰するのが自然の定めであるという。自然の定めである以上、それを人間の力でもって変えることはできない。どのような分別も、どのような作為もまた無益である。それだから、この世には人知と人力を超えたものがあるということを知り、それを敬愛し、それにしたがって生きるのが最善の生き方である。

こうして、死を運命として受け入れ、万物の根源であり原理でもある道と一体になって生きることが説かれている。それと同時に、また死が、一般に考えられているように、厭うべきものでも憎むべきものでもなく、あらゆる労苦や心配からの解放ないしは休息として肯定的に受けとめられている。大地はわれわれを存在させるために身体をあたえ、われわれを労させるために生命をあたえ、われわれを楽しませるために老をあたえ、最後にわれわれを息をさせるために死をあたえたという言葉は、一見すると逆説に満ちているようにも思われるが、また人生の真実の一面をついているともいえるであろう。そこには、額に汗して精一杯生きたものだけが安らかな死を迎えることができるという楽天的な人生観がみとめられる。「自分の生をよしとするものは自分の死をもよしとするのだ」という言葉は、けだし至言というべきであろう。

また、同じく「大宗師篇」に次のような文章が見える。

古之真人、不知説生、不知惡死、其出不訴、其入不距、憊然而往、憊然而来而已矣、不志其所始、不求其所終、受而喜之、忘而復之、是之謂不以心揖道、不以人助天、是之謂真人、若然者、其心忘、其容寂、其顙顙、凄然似秋、煖然似春、喜怒通四時、與物有宣、而莫知其極、

(古えの真人は、生を説(悦)ぶことを知らず、死を悪むことを知らず。其の出づるに訴(忻)ばず、其の入るに距まず。憊然として往き、憊然として来たのみ。其の始まる所を志(知)らず、其の終わる所を求めず、受けてこれを喜び、忘れてこれを復す。是れをこれ心を以て道を揖(楫)らず、人を以

て天を助けずと謂う。是をこれ真人と謂う。然く其の若き者は、其の心は忘れ、其の容は寂かに、其の顙(厚)は、顙(厚)し。凄然として秋に似、煖然として春に似て、喜怒は四時に通ず。物に与(於)て宜しきを有ちて、其の極を知ることなし。)

昔の道を得た真人は、生を喜ぶこともなく、死を憎むこともなかった。生れてきたからといって喜ぶわけでもなく、死に行くからといって嫌がるわけでもなかった。悠然として行き、悠然として来るだけであった。どうして生まれたのかを知ることもなく、またどうして死ぬのかを知ろうともしなかった。ただ、生をうけたことを率直に喜び、万事を忘れてこれを元に返す。これを、「自分の分別をもって道を操ろうとしたり、道を外すようなことをせず、自分の作為をもって天を助けるようなことをしない」というのである。こういう人を真人というのである。したがって、その心は滔すべてを忘れ、その姿は静寂にして、その額はゆったりと厚い。秋のような涼しさをもっているかと思えば、春のような温かさをもっている。喜怒哀楽の感情は季節の移り行きのように自然である。つねに物と調和し、無限の広さをもっている。

ここでも、死を運命として、これに随順していく無為自然の生き方が、いきいきとした筆致で描かれている。生死を斉同と見、また一貫した不可離のものと見て、生命の自然な流動の一場面として死を位置づけている。それだから、喜ぶことなく、厭うことなく、とらわれの心を去って自然のままに生きよと説く。

この一節は、道元の『正法眼蔵』の「生死」巻にある次の言葉を髣髴させるであろう。

この生死は、すなはち仏の御いのちなり。これをいといすてんとすれば、すなはち仏の御いのちをうしなはんとする也。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。仏のありさまをとどむるなり。いとふことなく、したふことなき、このときはじめて仏の

こころにいる。ただし、心を以てはかることなかれ、言葉をもっていふことなかれ。ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。たれのひとか、こころにとどこほるべき。⁸

この生死は他ならぬ仏の御いのちである。もしこれを厭い捨てようとするれば、それは仏の御いのちを失うことになる。反対に、生死にこだわりの、生死に執着するならば、これまた仏の御いのちを失うことになる。仏の現象的な、執われたあり方をとどめてしまう。厭うこともなく、かといって慕うこともないとき、はじめて仏の心に入っていくことができる。しかし、それによってあれこれと思慮してはならない、言葉によってあれこれと言ひ表してはならない。ただひたすら、わが身も心も放ち忘れて、仏の方に投げ入れて、(自分の方からではなく)仏の方からおこなわれて、自分はただこれにひたすら従ってゆくとき、余分な力をいれることもなく、また余分な心を労することもなく、生死を離れて仏となる。いったい誰がその心にとどこおることがあろうか。

ここにも、無為にして自然な生き方が説かれている。実際、上の引用文中の「仏」という言葉を「道」と置き換えれば、そのまま莊子の思想となるといえるだろう。死を厭うことなく、さりとてそれを慕うこともなく、一切の分別や作為を廃して、生と死を、そのあるがままに従容として受けいれよ、と説かれている。それは、不死や永遠の生命をもとめる西洋的な生死観とは対照的な、東洋的な生死観を示すものといえるだろう。

このように、生と死を一つの連続と見て、これを区別しない考え方は他の箇所にも散見される。例えば、「徳充符篇」には「以死生為一條」(死生を以て一條と為し可不可を以て一貫と為す)⁹という言葉がある。死生や可不可を矛盾し対立するものとは見ないで、それを一事と見、斉同と見ることを説いたもの

であろう。

また、「大宗師篇」には「孰能以無為首、以生為背、以死為尻、孰知死生存亡之一体者、吾與之友矣」(孰か能く無を以て首と為し、生を以て背と為し、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。吾れこれと友とならん)¹⁰と見える。無を頭とし、生を背中とし、死を尻として、万物の根源と生と死を一つの連続として見ることでできる者が、誰かいるだろうか。死と生と、存在と滅亡とが一体にして不二であることを知るものが、誰かいるだろうか。もしいけば、そういう人と友だちになりたいというのである。

このように、生死は一条として、斉一な連続として考えられている。この点に関して、道元の『正法眼蔵』の「現成公案」の巻には「生も一時のくらみなり、死も一時のくらみなり。たとへば冬と春のごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏になるといはぬなり」¹¹とある。同じような考え方や精神を表現したものといえるだろう。

同じ「大宗師篇」に、孟孫才がその母親を失ったときにとった態度に関して、顔回と孔子の間で交わされた対話が収められている。生死や人生というものをどう考えたらいいかについての莊子の考えが簡明に示されていると思われるので、その梗概を示し、若干の解説を試みてみよう。

顔回が孔子に尋ねる。「孟孫才の母親が亡くなったとき、葬儀の際に、孟孫才は涙を流すこともなく、嘆くこともなく、また哀しみの様子を見せることもありませんでした。それなのに彼は立派に喪に服したと魯国で評判になりました。その実質がないのに、どうしてそのような評価を得たのでしょうか」。

これに対する孔子の答えは次のようであった。

「孟孫才は立派に礼儀を尽くしたのだ。普通、葬礼を簡単におこなうことはなかなかできないものだが、彼はそれをおこなった。孟孫才は、なぜ人は生れるのか、なぜ死ぬのかということに心をわずらわせることがなく、また生と死のどちらが先で、どちらが後かというようなことに心をわずらわせることもない。ただ自然の変

化にしたがって、この世に生を受け、また訪れるであろう死を待つだけである。生れてしまった後で、どうして生まれる前のことがわかろうか。まだ死んでもいないのに、どうして死んだ後のことがわかろうか。この道理を知らないわれわれは、まだ夢から覚めていない者というべきではなかろうか。

孟孫才は、たとえ死が訪れても、たしかに驚きはするが、それによって心が乱されることはなく、たとえ肉体は変化しても、それによって精神が惑うということもない。彼は道を悟った人であって、儀礼にしたがって、人が泣けば自分も泣くのである。それが葬礼の際にあのような態度をとった理由なのだ。

そもそも自分という存在はいったい何なのか。われわれが勝手に自分という存在を自分で立てているにすぎなのではないか。はたして、それが実在であるかどうか疑わしいものだ。お前は夢のなかで鳥になって大空を飛翔したり、魚となって淵の底に潜ったりするだろう。だとすれば、今、しゃべっているお前は目が覚めているのか、それとも夢を見ているのか、わかったものではない。

物に分別を立てて、あだこうだと他を非難する者は、他を善しとしてこれを肯定する者におよばず、他を善しとしてこれを肯定する者は、物の推移にまかせるものにおよばない。物の推移に安んじて、変化そのものをも忘れ去ったとき、静寂にして、すべてが斉同であるような天と一体となるのである。¹²

ここでは、一切のものは斉同であって、われわれは一である天と一体になるべきだということが説かれている。このような万物斉同の立場から見れば、生死を分かち、その後先を考えるのは間違いである。われわれは勝手に自分という存在を立てて、そこから一切のものを分別していこうとするが、そもそもその自分という存在そのものが夢かもしれないという。それだから、一切の分別や作為を捨てて、ひたすら物の推移に身をまかせ、自然の変化にしたがって、その極、そうした推移や変化さえも忘れ去った

とき、われわれは道と一体となることができるというのである。こうして個人の生死は大いなる自然の変化のなかに包み込まれる。精神をその本来の無垢なる道に同化させ、無為にして自然のままに生きることが説かれるのである。

3 『莊子』外篇・雑篇における生死観

『莊子』の「外篇・雑篇」においても、死および生死についてたびたび言及されている。また、その内容は「内篇」とほぼ一致している。ただ、それがさまざまな意匠を凝らして表現され、ときには奇想天外な逸話や寓話でもって語られている。また、それと同時に、生死が連続したものであり、無限の循環であるから、われわれはこれを自然の変化の理として、あるがままに受け入れるべきだというだけでなく、さらに一歩進めて、死が安らぎであり、一種の理想的な状態であるということが語られている。こうなると、死はもはやわれわれにとって避けられない運命であるどころか、のぞましい天恵であるという積極的な意味すら有するようになってくる。

『莊子』の「内篇」において、生と死が、あたかも昼と夜のように、自然の規則的な生成と変化の一契機であって、相互に連続し循環している、したがってまたそれにとられることもなく、厭うこともなく、そのあるがままに身を処し、自然と一体となって生きるべきである、ということが説かれていたが、このような基本的な考え方は「外篇・雑篇」においても継承されている。

例えば、「至楽篇」には支離叔と滑介叔との間の次のような会話が挿入されている。

支離叔與滑介叔、觀於冥伯之丘、崑崙の虚、黄帝之所休、俄而柳生其左肘、意其蹶蹶然惡之、支離叔曰、子惡之乎、滑介叔曰、亡、予何惡、生者仮借也、仮之而生、生者塵垢也、死生爲晝夜、且吾與子觀化、而化及我、我又何惡焉、
しりしゆく こっかいしゆく めいはく こんろん やま
 (支離叔と滑介叔と、冥伯の丘、崑崙の虚(墟)、黄帝の休いし所を見る。俄かにして柳(瘤)其の左肘に生ず。其の蹶蹶然としてこれを悪むを意り、支離叔曰わく、子、これを悪むかと。滑介叔曰わく、

亡し、予れ何ぞ悪まん。生は仮借なり。これを仮りて生く。生は塵垢なり。死生は昼夜為り。且つ吾れは子と与に化を觀て、化我に及ぶ。我れ又た何ぞ悪まんと。) ¹³

支離叔と滑介叔とが冥伯の丘や、崑崙の山にある黄帝の休息された場所にやって来た。すると突然、悪い瘤が滑介叔の左の肘にできた。ひどく驚いて、これを嫌がっているように見えたので、支離叔が「君はそれを嫌だと思っているんだろう」と尋ねると、滑介叔は云った、「いや、そんなことはない。どうして嫌だと思ったりするものか。もともと生というものは借り物である。いろんな物を借りて生きているのだ。生は塵や垢と同じだ。塵や垢が集まって生命となり、また生命が塵や垢に戻っていく。それだから生死は昼夜の変化と同じなのだ。私は君と一緒に自然の変化が生ずる根源の場所を見にきたが、その変化が我が身におよんだというだけのことだ。どうして私が嫌がったりするものか」と。

ここでは、生と死は、昼と夜と同様、自然の変化の規則にしたがって相互に交替する連続したものとして考えられている。また、それゆえに死はけっして厭うべきものでも、嫌うべきものでもなく、是非・善悪を超越したものとして、あるがままに受けいれるべきだと説かれている。

「知北遊篇」にも同趣旨の発言が見られる。

生也死之徒、死也生之始、孰知其紀、人之生、氣之聚也、聚則為生、散則為死、若死生為徒、吾又何患、故萬物一也、是其所美者為神奇、其所惡者為臭腐、臭腐復化為神奇、神奇復化為臭腐、故曰、通天下、一氣耳、聖人故貴一、
(生や死の徒、死や生の始め、孰か其の紀を知らん。人の生や、氣の聚まれるなり。聚まれば則ち生と為り、散ずれば則ち死と為る。若し死生を徒と為せば、吾れ又た何をか患えん。故に万物は一なり。是れ其の美とする所の者を神奇と為し、其の悪とする所の者を臭腐と為すも、臭腐は復た化して神奇と為り、神奇は復た化して臭腐と為る。故に曰

わく、天下を通じて一氣のみと。聖人は故に一を貴ぶなりと。) ¹⁴

生は死の伴侶であり、死は生の始まりである。そのどちらが先であり、どちらが元であるかを誰が知り得ようか。人が生きているということは気が集合しているということである。気が集合すれば生となり、離散すれば死となる。このように死と生が伴侶であり一であることを知れば、生死について何を憂うことがあろうか。このように、もともと万物は一なるものである。われわれは自分が美しいと思うものは、愛でたいものであり、貴いものだと考え、反対に自分が憎むものは、臭くて腐ったものだと考える。しかし、その臭くて腐ったものが、また変化して愛でたく貴いものとなるのである。それだから、万物は一気であるといわれるのであり、聖人は一を貴ぶのである。

ここでは、生死は一気の離合集散であって、もともと一なるものであること、したがって生と死を切り離して、その一方を愛し、他方を憎むのは間違いであり、それらを一なるものの変化の形態として、そのあるがままに受けいれるべきことが説かれている。

また、この点に関して、「至楽篇」には興味深い逸話が語られている。

莊子の妻が亡くなった。恵子が弔問に出かけると、莊子は両足を投げ出して、盆を叩いて歌っていた。驚いて恵子が「長年連れ添った女房が亡くなったというのに、悲しむどころか、盆を叩いて歌を歌うというのは余りにもひどい話ではないか」と詰問すると、莊子は次のように答えた。「そうではない。死んだばかりのときは、私だって悲しかった。しかし、生まれる前のことを考えると、もともと生命はなかったのだ。いや、そればかりではない。もともと肉体もなかったのだ。それどころか(肉体の元素である)気もなかったのだ。混沌とした状態から気が生じ、気が変化して肉体が生じ、それがまた変化

して生命が生じた。そして、またそれが変化して元の世界へと帰っていくのだ。それは春夏秋冬の四季の移り変わりと同じであり、同じものが回帰しているのだ。せつかく天地の元に帰って、そこで休もうとしているのに、私が追いかけて行って泣き叫ぶのは天命に反するので、嘆き悲しむことをやめたのだ」と。¹⁵

ここでは、単に生死が自然の変化であり、循環であって、本来、斉同であるということだけではなく、死が万物の根源への還帰であり、道との同化であること、したがって死にこそ真の安らぎがあるということが語られている。そこには、死を自然の変化の契機として、それをあるがままに受け入れるということ以上の、積極的な要素がみとめられる。死は忌避すべきでないものであるどころか、大いなる安楽であると語られている。この点は内篇における生死観を一步進めたものといえよう。

このほかにも死または生死について言及した箇所は多いが、その内容はおおよそ同工異曲の類である。参考のため、それらを箇条書きしておく。

1. まず、生死が連続であり、自然の規則的な循環であることについては、「田子方篇」に「死有所乎帰、生有所乎萌、始終相反乎无端、而莫知乎其所窮、非是也、且孰為之宗」(死には帰するに所あり、生には萌すに所あり、始めと終りと無端に相い反りて、其の窮まる所を知るなし。是れに非ざれば、且孰れかこれが宗たらん)¹⁶とある。万物は形のないもの(氣)から生じ、死んだら形のないものに帰っていく。こうして物の始めと終りは連続して窮まることなく循環する。このような無尽のはたらきでなければ、どうして万物の根源となりえようか、というのである。これは万物の始原である気のはたらきについて論じた箇所の一節であるが、生死はこの根源である気から出て、また気へと帰っていく無限の循環の連続的な契機として位置づけられている。

また、これと関連して、「庚桑楚篇」では古人の知恵を三段階に区分して、次のように語られている。

古之人、其知有所至矣、惡乎至、有以為未始有

物者、至矣尽矣、弗可以加矣、其次、以為有物矣、將以生為喪也、以死為反也、是以分已、其次曰、始无有、既而有生、生俄而死、以无有為首、以生為體、以死為尻、孰知有无死生之一守者、吾與之為友、

(古えの人、其の知至る所あり。悪くにか至る。以て未だ始めより物あらずと為す者あり、至れり尽くせり、加うべからず。其の次は以て物ありと為す、將に生を以て喪うと為し、死を以て反ると為さんとす、是を以て分るのみ。其の次は曰わく、無有に始まり、既にして生あり、生俄かにして死す。無有を以て首と為し、生を以て体と為し、死を以て尻と為す。孰か有无死生の一守(道)なるを知る者ぞ。吾れこれと友たらんと。)¹⁷

昔の人はその知恵が到達したところがあった。その到達したところとは何であったか。最高の段階は、「そもそも物などなかった」とするものである。これは究極まで到達した段階であって、これに付け加えるものは何もない。次の段階は、「物はあるにはあるが、生と死は斉同であって、生は自然の道の喪失であり、死はその復帰である」とするものである。この点で、先の立場と異なっている。その次の段階は、「始めは無であり、やがて生が生じ、その生もやがて死となる。これを人体に比していえば、無が頭であり、生が胴であり、死が尻である。有と無、死と生が一体であることを知った者がいるだろうか。私はそういう人と友となりたい。

ここでは生死は、万物の根源である無たる道から出て、また道へと帰りいく無限の循環の構成契機として位置づけられている。生死は無から出来して、また無へと還帰する自然の連続的な過程のなかであられるものであって、その大いなる営みから見れば一体不二であり、これを分別することはできないとする。要するに、生と死はいわば同体異名であるというのである。

2. また、生死が一であり、斉同であるということについては、「天地篇」に「万物一府、死生同状」(万

物は一府、死生は同状たり)¹⁸とある。万物は同じ蔵のなかにあつて同体であり、死生は同じ状態にあつて区別はないというのである。

また、「田子方篇」には「夫天下也者、萬物之所一也、得其所一而同焉、則四支百體、將為塵垢、而死生終始、將為昼夜、而莫之能滑」(夫れ天下なる者は万物の一なる所なり。其の一なる所を得て焉れに同ずれば、則ち四支百體も將に塵垢たらんとし、死生終始も將に昼夜たらんとす、而してこれを能く滑す莫し)¹⁹とある。そもそも世界というものは万物が一に集合する所である。その一になった所を得て、これと一体となることができれば、自分の四肢や肉体はもはや塵や芥も同然であり、死生や終始もまさに昼夜の交代と同じで、もはやこれによって心を乱されることもなくなるというのである。

いずれも万物斉同の立場から生死が本来、一なるものとして、また(善悪)無記なる自然の変化として、客観的に説明されている。

3. さらに、生死をそのあるがままに受けいれるべきだということについては、例えば「則陽篇」に「未生不可忌、已死不可阻」(未だ生ぜざるは忌むべからず、已に死せるは阻むべからず)²⁰とある。生まれる前に生まれるのは嫌だと忌避するわけにはいかず、すでに死んでいるのに死ぬのはいやだと拒否するわけにもいかないというのである。

また、「刻意篇」には「聖人之生也天行、其死也物化、静而與陰同徳、動而與陽同波……其生若浮、其死若休」(聖人の生や天行、其の死や物化、静かなれば而ち陰と徳と同じくし、動けば而ち陽と波と同じくす……其の生や浮かぶが若く、其の死や休うが若し)²¹と見える。聖人は生きているときは自然のままに行動し、死んだあとは万物の変化の理にしたがう。静にしているときは陰の気とその徳にしたがひ、動いているときは陽の気とその波にしたがう。生きているときは水に浮かぶかのように流れのままに身をまかせ、死んでいくときはまるで休息するかのようだというのである。

ここでは、生死は自然の変化の理にしたがって生起するものであるから、好悪の感情を挿む余地はなく、そのあるがままに受けいれるほかはないという

ことが淡々と説かれている。

4. 最後に、死がけっして災いでなく、むしろ平安であり、安らぎであることについては、「至楽篇」に次のような興味深い説話が載せられている。

莊子が楚に旅をしていたとき、すっかり肉の剥がれ落ちた髑髏(どくろ)に出会った。莊子はその髑髏に向かって、「お前は快樂に溺れ、道を踏み外して、こうなったのか。それとも戦争の最中に敵の刃を受けてこうなったのか。それとも悪事を働いて、家族に恥辱を残すことを恥じてこうなったのか。それとも飢え凍えてこうなったのか。それとももともと寿命がこれまでであったのか」と話しかけ、話し終わると、その髑髏を枕がわりにして横になった。

すると、夜中に髑髏が夢枕にあらわれていった、「お前はまるで弁士のように雄弁にしゃべりまくったが、結局、お前のいったことはすべて生きている人間どもの苦しみ表現だ。死んでしまつたらもうそんな苦しみなどない。お前は死界の話が聞きたいか」と。

そこで、莊子が「いかにも」と応じると、髑髏はいった、「死んでしまえば、君主も臣下も存在せず、四季の仕事に追われることもなく、ゆつたりと天地の悠久な時間を春秋としている。それだから天子の楽しみも、これにはおよばない」と。莊子はこの言葉を信じないで、「生命を司る神に頼んで、お前を妻子のもとへ帰してやろうと思うが、お前はそれを望むかね」と尋ねると、髑髏は眉をしかめて「天子にも勝る楽しみを捨てて、もう一度、人生の苦勞をするなんて、まっぴら御免だ」と答えたというのである。²²

この寓話は、発想が奇想天外であり、風刺に満ちていて、莊子の面目が躍如している。それと同時に、人生の真実の一面を語っているといわざるをえない。どの人にとっても人生は苦に満ちており、平安とはほど遠い。死後の世界にこそ真の安らぎと憩いがあるという考えには、人をして頷かせるものがある。死後においては、もはやわれわれはあくせくと働く

必要はなく、他人と争い傷つくこともなく、憎んだり羨んだりすることも、嘆いたり悲しんだりすることもない。一切の苦悩から解放されて永久の平安を手にすることができる。このように考えれば、むしろ死は人間にとって理想であり、最高の徳の状態であるとさえいえるというのである。無論、莊子はそれを一種の逆説として語っているのである。莊子にとって死は魂の浄化(カタルシス)である。

結語

以上、莊子の生死観を瞥見してきた。『莊子』において、死や生死の問題は種々の観点から繰り返し語られているが、それをまとめると、おおよそ次のようになるであろう。

まずいえるのは、莊子にとって死は運命であるということである。それは人力でもってしては、いかんともしがたいものであり、したがってわれわれはそれを従容として受け入れるほかはない。それに逆らったり背いたりしても無益である。そうした作為は愚痴以外のなにものでもない。

次に、生死は連続した循環であり、それは昼夜の交代と同じく、自然の変化の理にしがっている。それだから、生死を別々のものとして切り離して考えるのは誤りであって、それを斉同なものとして、また一体にして不二なるものとして受けとらなければならない。ここでは、生死は個物の側から、個物の関心に即してではなく、反対に自然や世界の側から、その生成と消滅の変化の一部分として客観的に見られている。

さらには、生死は気の離合集散として機械的に説明されてもいる。つまり物の生成消滅と同様、生は万物の根源である気の集合であり、また死はその離散であると説かれる。この点では、エンペドクレスの四元素説やデモクリトスの原子論(アトミズム)を彷彿させるものがある。そこには、好悪の感情を抜きにして、これを突き放して冷静に見る科学的な態度がみとめられるといってもいいであろう。

したがって、生死は肯定されるべきものでも否定されるべきものでもなく、あるいはのぞましいものでも厭うべきものでもなく、善悪無記のものとして、

そのあるがままに受け入れられなければならないと説かれる。生死についての一切の分別や作為が斥けられ、無為にして自然にしたがうことが最善の方策とされるのである。

それどころか、死はあらゆる悩みや苦しみからの解放であり、死とともに心の平安が得られる、と説かれている。死後の世界にこそ、真の心の安らぎと憩いがあるというのである。だとすれば、通常考えに反して、死は禍いであるどころか、かえってのぞましいものであるという意味さえもつようになる。

そして、最後に、死によって人は万物の根源に帰るのであり、道と一体となるとも考えられている。そうすると、死はさらに積極的な意味を有するようになって、死は徳の状態であるとか、理想の状態であるとかいわれるようになる。

いずれにしても、生死を自然の変化の循環と見、死を万物の根源である道への還帰と見て、あるがままの自然にしたがって生きることを説く莊子の生死観は、大方、老子の考えを継承していることができるが、さらに死をもって魂のカタルシスと見、徳や理想の状態と考え、死後の世界を至福の世界と看做すところに、莊子の独自の生死観を見ることができるであろう。そこにあるのは安らぎと憩いである。莊子的世界においては、死によって自分という存在が無になってしまうということについての戦慄や恐怖は微塵も見られない。あるのは平安と休息である。そしてそれは無為自然な生き方の必然的な帰結であるといえるだろう

¹ 『論語』巻第六、先進篇。金谷治訳注『論語』岩波文庫、1963年、146ページ。

² 同書、145ページ。

³ 同書、146ページ。

⁴ 『老子』下篇、五十。金谷治『老子』講談社学術文庫、1997年、158ページ。ただし、書き下し文は筆者。以下、同じ。

⁵ 同書、上篇、三十三。114ページ。

⁶ 金谷治訳注『莊子』第一冊、岩波文庫(全4巻)、1971～1983年、183～184ページ。

⁷ 同書、同冊、176～177ページ。

⁸ 道元『正法眼蔵』「生死」、水野弥穂子校注『正法眼蔵』(四)岩波文庫、1990～1993年、467～468ページ。

⁹ 『莊子』第一冊、157ページ。

- 10 同書、同冊、195 ページ。
- 11 道元『正法眼蔵』「現成公案」、『正法眼蔵』(一)、56 ページ。
- 12 『莊子』第一冊、207～211 ページ、参照。
- 13 同書、第三冊、17 ページ。
- 14 同書、同冊、143～144 ページ。
- 15 同書、同冊、14～16 ページ。
- 16 同書、同冊、116～117 ページ。
- 17 同書、同冊、213 ページ。
- 18 同書、第二冊、99～100 ページ。
- 19 同書、第三冊、118～119 ページ。
- 20 同書、同冊、315～316 ページ。
- 21 同書、第二冊、222～223 ページ。
- 22 同書、第三冊、18～21 ページ。

(Received: May 31, 2007)

(Issued in internet Edition: July 1, 2007)