

本居宣長の死生観

伴 尚志

一元流鍼灸術研究所

要旨：死生観とは、いかに生きるかを見つめることである。生とは何か？何を手放し、何を採るべきなのか？病める現代に生きる我々は、鍼灸師としてどのように生に向かい、死を捉えればよいのか？

日本国における死生観の変遷と、現状。死生観に深い影響を及ぼしたと思われる赤穂浪士、『養生訓』を始め様々な言葉を遺した貝原益軒、そして古代日本民族の心の有様に触れ、明らかにした本居宣長は、どのような生き様だったのか。彼らは何を基盤にして道を歩んでいったのか。それらを知ること、現代に通じるもの、現代で失われつつあるもの、取り戻すべきものが浮き彫りになってくる。我々は何を手放し、何を採るべきか、どこを見つめるべきなのか。文字の糟粕を乗り越えた先にあるもの、発声の源とは。禅を通じて得られるものとは。生の現場をまっすぐに見つめていくなかからしか、死生の根本を見ることはできない。

Key words 死生観 Views of Life and Death, 本居宣長 Motoori Norinaga, 貝原益軒 Kaibara Ekiken, 養生訓 Yōjōkun, 赤穂浪士 Akō Rōshi

I. はじめに

江戸時代の学問の基盤は禅であった。禅は、言葉以前の位置にその意識を沈潜させ、存在そのものを感取するところにその本来の目的がある。この存在そのものを看取する心の位置に、言葉は入り込む余地がない。それが禅は不立文字を基本とするといわれるものの、本来の意味である。

日本民族はまた、支那大陸から文字言葉を輸入するまで、無文字で大いなる文化を築いていた。そこには、文字によるものよりも深く大きな民族の伝承があった。しかし対外的な問題などにより、徐々に日本民族も文字を採り入れていく。その際、それまでの伝承を止めておくために作られたものが古事記であり日本書紀であった。さらに、当時の民族の心の伝承として万葉集がある。和歌は天地に自身を溶け込ませ、存在の言葉に耳を澄ませることによって、語を発生させるところにその本来の意味がある。これを「言霊（ことだま）」という。万葉集はそのような和歌の、古代における集大成である。

存在の声を聴く習慣の中心にある心の位置は、無私である。この無私という位置において、伝統的な日本の発想の習慣と、禅の到達地点とが一致する。日本の伝統的な心の位置と禅の位置とが互いに磨きあうことができるということを体現したものは、古事記におけるスサノオ

ノミコトであり、鎌倉武士たちであった。鎌倉時代から室町時代にかけて、日本仏教の中心に禅宗があったことは、偶然ではないのである。武士道はここにおいて醸成されていく。

江戸時代に入ろうとするとき、日本においては禅家の中で育まれてきた朱子学が、国学として江戸幕府によって採用された。朱子(1130年～1200年)はもともと参禅をこのんでいたが、当時の仏教的な禅が厭世的であったため、これを嫌い排撃した。学問をより政治的なもの、民を教化し徳を基とする国を築くための礎にしようとしたのである。これに対し日本において禅は、より根源的なもの実践的なものとして考えられており、すべての芸事や技術の基礎に置かれていた。このため日本においては儒学者であっても、禅を排撃する度が大陸におけるほど強くはなかったのである。そのため、臨済宗の僧侶であった沢庵禅師(1573年～1646年)は剣法の奥義書である『不動智神妙録』を柳生宗矩に授けており、また三代将軍家光に近侍しているほか、多くの禅僧が政治的にも活躍している。

支那大陸において朱子学が官学に墮して300年ほど後、王陽明(1472年～1529年)は有名な龍城の大悟を得るに至る。龍城の大悟とは、「天地万物一体の仁」を悟り、感取することのできるすべての物事は自分の感受性の中で

起こっていると断ずることである。このことを「心即理」と呼び、その自覚の下、自身の行動を律することを「知行合一」と呼ぶ。この「天地万物一体の仁」を悟るという体験はまさに、禅の悟りと同質のものであった。ここに日本国において朱子学よりも陽明学が親和感をもって受け入れられることとなった。

江戸時代を通じて実戦的な学問はさらに探究されてゆき、朱子学よりも陽明学が、また日本的な実戦的な儒教である伊藤仁齋（1627 年～1705 年）や荻生徂徠（1666 年～1728 年）の儒学、さらには本居宣長（1730 年～1801 年）の国学へと学問が変容していくこととなる。

この論文はそのような思想史的な経緯の中で、朱子学的な儒学を九州の宗像で藩儒として学んでいた貝原益軒の生き様と、日本的な儒教をさへ乗り越え基本的にあるべき日本精神を明らかにした本居宣長の生き様を中心として両者を比較し、現代の鍼灸師が捉えておくべき死生観を明らかにしたものである。

II. 死生は天命にあり

司命とは、人の死生を司る神のことである。古方派の雄、吉益東洞は、自身の過激な処方を患者に服用させるために、「死生は天命にあり」と断じて、誤治を正当化し、治効を誇った。

現代の病理医 難波紘二によると、外感病に対する現代医学の対応はほぼ完璧であり、病気としてはほぼ存在しないという。『病気になって救急車で病院にかつぎこまれ、一命を助けられた患者やその家族が困惑することは、いつまでたっても死なせてもらえないことである。本人も家族も、もとの身体になれると思うから入院するのだが、どっこいもとに戻れる急性病（多くは急性感染症）は、もう病気としてほとんど存在しなくなっていて、中年以上の人たちに急激に起こる病気のほとんどは、慢性病の合併症として生じる。だからもとどおりになることはほとんどの場合無理なのである。結果として、生命は助かったが、「生活の質（Quality of Life）」という面では悲惨な状況になりがちだ』¹⁾。慢性病とその合併症ということはいわば、自然な老化ということであり、それへの対応のみが治療家にとって残された世界であるということである。現代医学はいわば完成された古方派であり、誠実な治療家に残されている部分は養生治療—すなわち後世方的な治療でしかないとも言える。これを鍼灸的に表現すると、淡々と十二経絡と臓腑のバランスをとることによって、生命力のバランスが乱れないような治療をするということになる。東洋医学—鍼灸医学ではこのように対応できる。しかし、実はこれ以降の人生において、死生は天命にあり、司命がそれを決するのを待つしかないのである。

このような養生治療に対してここに、死を病の一つとして捉え、あたかもそれに対処することができるという

ような一群もある。すべての症状が取れるという人々であり、いわゆる天才治療家という詐欺集団がこれに当たる。この人々について述べる言葉はない。

また、死の臨床研究会というものもある。各大学に死生学講座が開かれ、リタイアした初老の人々へ死の覚悟と死に方の選択を迫っている人々である。最近では学会なるものも開かれている。

生涯の仕事をリタイアした初老の人々は、死の陰に怯えながら余生を楽しむことにいそしんでいる。絵に描いたようなベルトコンベアー人生。これが幸せであり、これ以外の人生はない。この流れに乗っていれば、安心安全で豊かな死を得ることができる。そう決められてそう生きてきた。少しその道から外れた人は、定年後の人生に迷ってみせたり、新たな人生だといって、これまでと異なる人生を送ろうとしてみたり、自己発見や自己実現などというものを、まるで若者のように追い求めてみたりもする。

それにしても、安心安全で豊かな死を得ることができるものだろうか？

「死」にさえも我々は安心安全と豊さを求めるのだろうか？本当に？！

しかし、人生の中で「死」だけはコントロールしようがない。安全でも安心でもない。死の前の苦痛がどれほどあるものか、その時になってみないとわからない。考えてみれば不安であり、考えてもしょうがない。我々一般人はそう思うしかないのだ。

けれども死は、実はいつでも眼前にぶら下がっている。いつ来るかわからないものなのだ。そして、その死は、ただ、肉体にのみやってくる。我々は、この肉体のために死を畏れているわけだ。人はこの肉体なのだろうか。どこまで人は個人なのだろうか。生きるということ、生かされているということに気づくとき、我々の肉体はただ柔らかな乗り物であって、個人というものは社会の枠の中の一つのシミに過ぎない。あるいは、自分自身をこの「個人」に矮小化して生きるように現代社会あるいは西欧流個人主義が強制しているわけだが、それは正しいのか？人はきわめて社会的な存在ではないのか？というよりも社会が先で個人は後なのではないか？

いずれ人は死ぬ。それでは生の最高の価値はどこに置かれるべきなのだろうか。人生を、本当に生きるということはどういうことなのか？我々は生きることを本当に求め、生きてきたのか？そこに実は、死生観の意味が存在する。死生観とは、生きるということ本来どう考え生きるべきなのかということ、突き詰め問いかけられることなのであった。

生きることが目的で生きるものもいる。健康を目的に生きるものもいる。肉体強化を目指すものもいる。個人の欲望を満たすことが生きることであると信じ、それを探求するものもいる。しかし、そのような個人主義と無

縁の時代に江戸時代はあった。個として生きることよりも集団として、家として生きることが求められた時代であった。そのことは、江戸時代の墓制をみるとよくわかる。時代を下るにつれて、徐々に家として墓を作ることが増えているのだ。平和な時代を通じて、家を大事にし、ひいてはその仕える藩を、国を大事にしてきた民族の心が見える。

貧しい時代、災害の多い時代を、身を寄せ合って助け合い、自分を捨てて家を、家族を助けてきた姿を見て取ることができるのである。その最初の輝きとしてまた、現代に至る光として、赤穂浪士の討ち入りは位置づけられるであろう。

III. 赤穂浪士始末

江戸時代から現代にまでその死生観に深い影響を及ぼしているものとして、元禄時代（1703年）に起きた赤穂浪士の事件が上げられる。主君の仇を討ったことから、忠義に生命をかけた侍の見本として、庶民の喝采を受け、今に至るまで毎年テレビドラマとなっている。

彼らの処分に対する意見に大きく二種類が当時からあった。一つは義挙として赦すべしというものであり、これには林家の学問所が湯島に移転した際の大学の学頭であった林鳳岡（ほうこう 1664年～1732年）をはじめ室鳩巢（1658年～1734年）・浅見綱斎（1652年～1712年）といった正統な朱子学者が名を連ねた。これに対して荻生徂徠（1666年～1728年）は、「武士たる者が美しく咲いた以上は、見事に散らせるのも情けのうち。武士の大刀は敵の為に、小刀は自らのためにある。」として、切腹という武士としては名誉の死を与えることで、法と秩序を守ろうとした。

主君に対する忠義を先に立て自らの生命をかけて仇を討つという、その心の中にあるものは、生命よりも大切にすべきものが武士にはあるという信念である。しばらくは生き恥とも言える遊興でごまかした末、討ち入りによって敵を討ち遂げたわけであるから、本人たちの欣快はいかにも強かったことであろう。

また、その行為が実際に、庶民から熱狂的に支持されたということは、これが武士の間だけではなく、江戸時代の庶民の心にすでに、生命よりも大切なもののために生命をかけることこそ命冥加に尽きるという価値観が根づいているということを示すものである。

世は天下泰平が続いて100年あまり、戦陣において死ぬものはすでにほぼなく、戦によって手柄を上げるということもできず、武芸をもつものはその身をもてあますような時代であった。

IV. 貝原益軒（1630年～1714年）

赤穂浪士の事件は、貝原益軒がその晩年、益軒の十

訓を記している最中におこった。益軒の十訓には『家訓』『君子訓』『大和俗訓』『楽訓』『和俗童子訓』『五常訓』『家道訓』『養生訓』『文武訓』『初学訓』があるが、現代人に東洋医学にもとづく養生観を伝えてくれるものはなんといっても『養生訓』である。

現代でもその健康生活の指針となる『養生訓』が貝原益軒によって上梓されたのは、この赤穂浪士の討ち入りの9年後、1712年のことであった。この間、1707年には宝永の大噴火があった。富士山が噴火し大きな災害と飢饉をもたらしたのである。であるから当然、養生訓は単なる長命久視のために書かれたものではない。

「人の身体は父母を本とし、天地を初めとしてなったものであった。天地・父母の恵みを受けて生まれ育った身体であるから、それは私自身のものようであるが、しかし私のみによって存在するものではない。つまり天地の賜物（たまもの）であり、父母の残して下さった身体であるから、慎んで大切にしておいて天寿をたもつように心がけなければならない。」²⁾ ただ私をもって自己とするのではなく、私というものが天地と父母の賜物—宝物であり、私物されるようなものではない。この肉体の乗り物は、私が支配しうるかもしれないが、実は、それはただ父母天地からの預かり物にすぎないというのである。そのゆえ、勝手に使って無駄に消耗させることは控えるべきであるとしている。

このような身体に対する姿勢は、その養生法の禁欲的なものとなることにつながっている。「養生の道は元気をたもつことが根本である。元気をたもつ道は二つある。元気を害するものをとり除くことと元気を養うことのそれである。元気を害するものは内欲と外邪とである。すでに元気を害するものをとり除いてしまったならば、つぎは飲食と動静に注意して、元気を養うがよい」²⁾ そしてこのような禁欲は、儒者としての伝統的な価値観と東洋医学の経験的な書物の記述、そして貝原益軒本人の体験によって裏付けられ、ノウハウ本としての『養生訓』となった。私利私欲の観点から長命久視を得たいという、道教の発想とは一線を画しているものであるということに注意が必要である。

このことは同じ貝原益軒の著書『楽訓』を読んでも理解できる。『楽訓』は、人生の楽しみ方について述べている書物であり、実際に四季の味わいなども述べられているのだが、楽の根源について「私心を離れること」を強調している。「天地の恵みをうけて生きとし生ける万物のなかでも人ほど尊いものはない。かく人と生まれてきたことは、またと得られぬ幸福である。それなのに、われわれは愚かで人の道を知らない。天地から生まれつきもらっている人の心を失い、人の行くべき道を行かず、行くべきでない道に迷い、朝夕に心を苦しめている。そのうえ私心のみふかく、人に情を

かけず、思慮あさく人の憂いを知らない。」³⁾。「およそ人の心には、天地よりもらった至高の和の元気がある。これが人の生きている理である。草木の成長してやまぬように、つねに我が心のうちには天機が生きてやわらぎよろこぶ勢力の絶えないものがある。これを名づけて楽しみという。これは人の心の生理であるから、同時に仁の理である。賢者だけにこの楽しみがあるのではない。すべての人に楽しみがある。しかし学ばなければこの楽しみのあるのを知らない。『易』に「百姓（ひやくせい）（人民）日に用いて知らず」とあるのと同じだ。また私欲にわずらわされると、この楽しみを失う。ひとり賢者はこの楽しみを知り、私欲にわずらわされず、楽しみを失わない。」³⁾。「人の心には本来この楽しみがある。私欲の行いさえなければ、いつでも、どこでも楽しいはずだ。これが本性から流れ出た楽しみである。外に求めるのではない。わが耳・目・口・鼻・形の五官は外物に接して色を見、声を聞き、物を食い、香をかぎ、からだを動かす。この五つのわざを静かに欲少なく暮らせば、行きもかえりも楽しくないものはない。これは外物を楽しみの本としないからである。また外物にふれて、その歓喜の力によって楽しみがはじめて出てくるのでもない。本来人の心に生まれつきの楽しみがあるゆえ、外物にふれて、その助けを得て内にある楽しみがさかんになるのである。」³⁾。「君子・小人ともに楽しみを好むのは人情である。しかし君子と小人の楽しみとすると同じではない。『礼記』に「君子は道にしたがうことを楽しみ、小人は欲にしたがうことを楽しむ。道を以て欲を制すれば楽しんで乱れず、欲を以て道を忘るれば乱れて楽しまず」といっている。だから小人の楽しみは真の楽しみではない。はてはかならず苦しみとなる。」³⁾。

貝原益軒は現在の福岡県の藩儒である。若くから期待され、藩の費用で京都留学を果たしている。そこでは岡本一抱の師匠である初代味岡三伯とまじわり、その遺子を幼少時から育て上げ、ついには秘書および弟子として、自身の研究を手伝わせている。この『楽訓』は81歳のときにしあげた書であり、『養生訓』は84歳、死の前年に完成させた書物であった。いわば、その一生をかけた研究を世に残すことができた幸福な学者であったと言える。そしてその著書は京都から出版され全国にそして現代に至るまで強い影響を残している。いわば実際の生命をよく見ることによって、理気二元論を気一元の発想で乗り越えることができた儒学者の一人であった。彼は、支那古典を尊崇し、それを根拠にしつつ、私利私欲を押さえて、人間本来の人生の楽しみ方を学びなさい、と述べているのである。

ここで問う。人間本来の喜び—人生の楽しみ方とはそのようなものなのだろうか。死、というものはどう考えればいいのか。貝原益軒は死をどのように

考えていたのであろうか。『楽訓』には以下の記載が見られる。「もし不幸にも悲しみが多かつたら、わが身はもとから、こうなるように生まれたのだと思い、天命にまかせて死ぬまでは楽しみ、悲しまずに過ごしたい。達人は命を知って憂いがない」³⁾、「世には白髪を見ないで死ぬ人が多い。道を知らないで死ぬことは心残が多い。この世のありさまさえ知らずに、早死にするのは惜しい。」³⁾、「年老いて、夕日の傾くように死ぬべき時が近づいてきたら、天命に安んじて悲しむべきでない理を知らないといけない。・・・(中略)・・・人が老いて死に近づいて、夕日の傾くようになるのは、これは当然の常の理であるから、なげいてはいけない。なげくのは常の理を知らぬもので愚かである。」³⁾。

このように当たり前のこととして死を受け入れた貝原益軒はその臨終に際して、親戚・知人にその感懷を書き残している。

「平生の心曲（こころのくまぐま）誰あつてか知らん、常に天威を恐れ欺く勿らんと欲す。存順没寧（そんじゅんぼつねい：生存して環境に従い、死して寧らかな境地—西銘の語）克（あた）わずと雖も、朝に聞くを得ば夕べに死すとも豈に悲しみと為さん。（もと漢文。以下同）」³⁾。生きていたときの心のありさまをよそ様が知るところではないが、私は天を恐れ天を欺くことがないように心して生きてきた。死に際して安らかに赴くことができるほどの者ではないけれども、孔子が言うように「朝に道を聞けば夕べに死すとも可なり」という心境であり、死を従容として受け入れ悲しみとすることはない。「幼より斯道（聖人の道）を求めて孤懷あり、徳業成るなく宿志に乖く。」³⁾。幼少時から聖人の道を求めて努力してきたが、まだまだ徳においても業においても自身の志を遂げ得たとは思えない。

「八十五年底事（なにごと）ぞ成る。読書独り楽しむ是れ生活。」³⁾。八十五年間で何か成し遂げ得たことがあったのだろうか。ただ孤独に読書生活を楽しむことができただけではなかったのだろうか。「越し方は一夜ばかりの心地にして、八十路あまりの夢をみしかな」³⁾。生きてきた八十数年を振り返ってみれば、ただ一夜の夢を見ていただけのような気がする。

晩年、それまでの学業をまとめ後世にいわゆる「益軒の十訓」を書き残し、なおかつその思想基盤である朱子学への疑念をまとめ得た貝原益軒のこの最後の言葉は、いかにも謙虚なその人となりを示すものであると言えよう。彼は生前自身の棺を用意していた。また仏教を排撃し排仏論を唱えていたので、僧侶もその棺の前で経を唱えることはなかったと言われている。その墓は曹洞宗 金龍寺（福岡市中央区今川二丁目3）に現存している。

V. 貝原益軒「理氣一元論」

貝原益軒はその「発声の源」に触れるところまでは至っていなかったが、朱子学における理氣二元論に対する疑問を呈するところまでは至ることができた。そこには徐々に優勢となっていく伊藤仁斎の古学派の影響もみられる。「宋代の諸先生は哲学を論ずるのを優先させる。『近思録』は『太極図説』を開卷第一義とするのなどがそうだ。高度な段階への到達が身近なところから学び始めることに先行していることになる。おそらくは孔孟の教えと違っている。」³⁾。貝原益軒はこのように述べ、儒教思想が朱子によって観念論に流れているのではないかと批判している。このような儒教一孔孟の教えの捉え方は、伊藤仁斎による儒教の捉え方—自身を治めてそれを周囲に及ぼしていくという、極めて身近な倫理想としての儒教を重んずる考え方を思い起こさせる。

また彼は、医師として実際に人間をみるというところから、リアリティの所在を明確に意識していた。生命力を一つの括りとしてみる、氣一元的な発想をしていたのである。

いにしへの聖人は、陰・陽を道とみなし、陰・陽を除外して道に言及したことはない。宋代の儒者は陰・陽を除外し、別に一個の空虚で生気なく力もないものを、道とみなし、同時に万物の根底とみなし、さらに靈妙な働きをする太極なるものとみなしたが、それは聖人のいわゆる道ではないのだ。聖人のいわゆる道というのは、天地が物を生成する理であって、同時に大なる調和のとれた根源的な氣であり、つねに生々して止むことがない。・・・(中略)・・・

理はすなわち氣の理である。氣が四季を通じて流動する場合は、きちんと秩序正しく、生長から収穫まで混乱しない。で、理は氣自体のなかにおいて確認すべきだ。たとえば水ならば、清らかで下へ流れるのが水の本来なので、水と清らかに流れることは、二つの物ではなく、分けられもしないのは明らかだ。・・・(中略)・・・

宇宙における道というものの源泉を探してみると、原初には一なる氣が渾沌として未分で、両つの儀(かたち)をとる以前のままだ。そこは至上なる理の会するところであり、陰・陽の形象はまだ明らかでない。名づけるとすれば太極だ。太とは最上のこと、極とは窮極の意で、太極はこの道の本源、万物の根底である。・・・(中略)・・・一なる氣が運動し運行する、それを陽と名づける。これが太極の動である。運動の量が微少となって静となり、静の状態に凝集する、これを陰と名づける。これが太極の静である。静からまた動となり、動から静、静から動と、循環してやすむことがない。ということは陰・陽は一なる氣の動・静によって分かたれているので、氣が二つあるのではないのだ。で、陽は一氣の発動、陰は一氣の凝集で、両者はすなわち太極の動と静である。・・・(中略)・・・太極は一氣が渾沌、陰・陽が未分の称、陰陽は

太極分化以降の名で、実は二つではないのだ。・・・(中略)・・・そもそも宇宙の空間、すべては一氣であり、そしてその動・静によって陰・陽と称し、その生々として止むことの無い徳を生という。そこで『易経』に「天地の偉大な徳を生という」とある。それが流動してあるいは陰となり、あるいは陽となることによって道といい、それが一糸乱れぬことによってまた理ともいう。指さす面が違っているのだから、かりに名称を異にするが、実はすべて一つのものなのだ。それゆえ陰・陽が純粋に正常な流動をするばあいがある。すなわち道であったから、理・氣は絶対に一つのもので、二つのものに分けることはできない。とすれば氣のない理は存在せず、また理のない氣も存在せず、時間的な前後関係を求めることはできない。もしも氣がなければいかなる理が存在するか。これが理・氣が二つに分けられぬ理由だ。」³⁾。

存在(氣)があるからその動作する法則がある(理)。存在がなければその動作する法則などともともあり得ない。そういう発想を晩年の貝原益軒は持っていた。ここには、壮大な観念論の大系を作り上げた朱子学を学びつつ、それを実態に即して理解しなおそうとした貝原益軒の格闘の成果を見て取ることができる。貝原益軒は自身では儒医とは名乗ってはいなかった。しかし、藩主に施薬を勧め、自身も調薬し、家族の病歴の記載に努め、儒教の書物を学ぶとともに実際に照らして人生のあるべきさまを説いていた。いわば、民間の医師よりも一回り大きな国医として自身の生をまっとうしていたと言えよう。彼はその人生を通じて、人間そのものをみるということに心を砕いてきたのである。その高弟の竹田春庵は京都で有名な医学講習所を設立した初代味岡三伯の息子であった。貝原益軒を嗣いで藩儒となっている。医師である香月牛山とはその患者として治療を受けている。またその学問レベルの高さから、多くの医学者や学者たちと交流があった⁴⁾。

貝原益軒は博覧強記でありかつ学んだものを実際に即して点検しなおし再考していくという、実験的な精神に富んだ人物であったと言える。この親試実験主義ともいえるべき学問姿勢は、現代に生きる我々にも非常に参考になる姿勢である。その結果、彼は理氣一元論を唱えるに至った。しかし同時代の革新的な儒学者である伊藤仁斎のような氣一元論にまで徹底することはなかった。そのあたりが藩儒として成功し、世間に合わせなければならなかった益軒の限界であったと言えよう。

VI. 本居宣長

1. 本居宣長(1730～1801)

私欲を封じ養生することを通じて人生を楽しむことを説く貝原益軒からくだることちょうど100年、本居宣長は木綿問屋の息子として伊勢の松阪に生まれた。商人の子として基本的な学問を若い頃から仕込まれている。す

でに京都における伊藤仁斎の古学やそれを嗣いだ荻生徂徠の古文辞学の学問的影響が日本全体に広まっている時代、彼は京都に留学している。医学を味岡三伯の孫弟子から学んでいる。おそらく、岡本一抱や貝原益軒の著書にも目を通したことであろう。また、石門心学が隆盛となってきたときであるから、その学舎にも顔を出しているかもしれない。

母は熱心な浄土宗の信者であり、本居宣長自身も19歳の秋、五重相伝の血脈を受け継ぎ、伝誉英笑道与居士という法号を受けている。また彼はそれより以前、17歳の時から射を習っているのであるから、禅の基本も理解していたであろう。射はオイゲンヘリケルの『弓と禅』を待つまでもなく、日本においては古くから動く禅だった。神道の大家として有名な本居宣長は実は、自らが語るとおり、若い頃から仏教を深く嗜んでいたのである⁵⁾。

2. 言葉の発生源へ

本居宣長は、文字を通じて古人の心そのものに触れ、それを同じ歌詠みとしての自身の精神の原点とした。この姿勢は実は、伊藤仁斎や荻生徂徠が行っていた論語を通じて古代聖人である孔子の心に直接触れようとする学び方と通底する。彼らは文字の糟粕を乗り越え、古代の心に直接触れていたのである。江戸時代の古典研究の原点はここにある。それは、我も一人の人、古人も一人の人、その言葉が自身の心に響くかどうか、その感応のリアリティにおいて紡がれた言葉を読み取っていくという作業であった。

本居宣長においてそれは和歌を通じて、日本の文芸に触れることを通じて行われた。その深みのままに彼は日本の古典として古事記を読み込み、日本の神話を基軸とした世界観を打ち立てていったのである。儒学者たちが聖人の教えを追って中国の古典にのめり込み、古き聖人であった孔子の足跡を追いかけたのと同じ姿勢で、本居宣長は日本の古道を発掘していったのである。それは、日本人の心を探る旅でもあった。

「神話的事実在は、考え出されたものではない。ただ現われ出て、それと突き止められればすむものなのである。そしてそれらが現われ出るのは、歌声言語を伴走として伴ってのことである。歌声は身勝手な願望から生まれてくるのではない。聞き分けることと感受することの奇蹟からこそ生まれてくる。舞踊と音楽は、言語にそもそもの始めから属しているのであって、ありとあらゆる根源的な、ものを作り出すことの根本的性格をくっきりと認識させる。それは人間の、世界のただ中における自己演出であり、この世界が唯一者（注・根源的なもの）のうちに歴然と姿を現わすもとなるものである。」⁶⁾

神話的事実在がここではあまりにも詩的に純粋に表現されすぎているように思われる。古事記が言葉化された時代にはすでに、大地の声そのものというよりも、より政治的に作り出された可能性がある。そう考えるとこの「神

話的事実在」という言葉は語りすぎとなる。しかし、古事記の根底にあるものは古代の日本民族の感受性によって紡がれた世界であった。また同時期に作られた万葉集は当時の日本民族の心を窺い知る原典とされてよい。和歌は単なる言葉の組み合わせ遊びではなく、心を洗い捨てた先に出てくる「真情の発露」であったことは、現代でも同じなのである。

3. あはれ

歌詠みのこのあたりの心を本居宣長は「大方歌道ハアハレノ一言ヨリ外ニ余義ナシ」（安波礼弁：あはれ弁）と表現している。ここで歌道の本質であると述べられている「あはれ」とはなんなのだろうか。本居宣長は、どのようなことであれ善悪を越えて情が深く関わっているところを「あわれ」という、と自身で解説している。善悪を越えてしなやかに情が通じている場所こそが、歌道の原点、言葉の発生する位置でなければならないとしているわけである。

ここにおいて、朱子学を中心とし生きるための倫理を説く儒教や、やはり日常生活道徳を古の聖人の足跡に求めるような伊藤仁斎の古学と、言葉が発生する位置が大きく異なることが理解されなければならない。すなわち論理の世界から情の世界へとその立ち位置が変化しているのである。

伊藤仁斎・荻生徂徠・本居宣長の思想的な違いには実は定説があるらしい。「朱子学的な道理の強調、理を残酷酷薄として否定した伊藤仁斎、理を定義なしとした荻生徂徠、そして漢意否定の本居宣長と並べるのが一応の学会の常識である。」⁷⁾。しかし、ここで述べられていることは少しそれを深掘りしていることが理解されよう。すなわち荻生徂徠までは孔子の言行を追う姿勢について述べているものであり、それは意味を指し示している「文字」を乗り越えてその本態に迫るための大いなる格闘であった。それに対して本居宣長が受容していったものは、日本古人のあるがままの心の姿だったのである。それは仁斎が、徂徠が求めていたような聖人の姿でさえすでない。一般の日本人の古人のあるがままの心に触れようとしていたのだ。

これが何を意味するのか。仁斎や徂徠は文字を越えて聖人のあるがままの心の姿勢に学び、それを教えとして日常の規範にしようとした。これに対して本居宣長は、今共に生きる日本民族の心を受け入れることを通じて己自身の心を受け入れ、同じ声音で生命の歌を歌おうとしたのである。万葉仮名で書かれた『古事記』（ふることふみ）を江戸時代の人びとでも読めるように訳したことは本居宣長の日本文明史に残る大いなる業績である。しかしそれにもまして大いなることは、古代に花咲いた歌の心を同じように詠うことで、江戸時代において新たな日本文明の花を咲かせたことにある。

その花は、きわめて繊細可憐なものであった。人の心

にすむ矛盾をあるがままに受け入れ、心の二重性をそのまま受け入れ、それでもなおどうしようもなく人を愛してしまう弱さを愛おしんだ。若い頃彼は「我と宇宙万物が一つになることにおいて、もはや我が心の自由をさまたげる何物もない楽しみが和歌にある」⁷⁾と考えたという。宣長にとって和歌とは、真情をあるがままに読む楽しみであり道理であった。そしてそれは儒学者が人びとを教化するために使う倫理道德とは大きな違いがあるのである。しかし宣長はことさらそのような倫理思想を否定するようなこともしなかった。ただありのままを和歌に詠みながら、実際の生活については世間に合わせた。この間の事情を、「倫理道德が必要なのはそれが十分に人びとに浸透していないからである。人びとの心に十分に浸透していたわが国においてはそのようなものは必要ない。ただ真情の発露だけが必要なのである。」⁷⁾と考えていたのである。

このたおやかな真情への結び目は実は、陽明心学における「天地万物一体の仁」と通底するものがある。ただ、陽明心学の場合にはそれが、心即理と断じられ、直情的な行動に結びつく傾向があるのに比し、本居宣長の国学はよりあるがままの情緒との感応という、はるかに柔らかく女性的なアプローチをとる。このあたりがあくまで民衆を良導するために作られている儒教と、自らの情緒的な感応に基盤をおき、その真情を吐露する和歌を基本としている国学との違いと言えよう。

国学においては正しいことができなくともそれが「あはれ」の名において赦される。そのアワイ(間:正しいことをしたいという思いと、それができないという思いとの間、へだたり)を悲しみの歌で謳いあげることが赦される。そしてこれは、社会との二重基準さえ内にもつ。自らの至らなさ、自らの本音と社会のありさまとの間にある「軋み」が歌になるわけである。「教誡の内容としては『あしわけおぶね』では依然、聖人の教えを認めていた。また聖人の教えは「議論厳格」なものと理解されていた。とすればこの教えは宣長自身に克己を迫ってくるはずである。ところが彼は、克己のきびしい要求を『唐人議論のかたぎ』として批判する。」⁷⁾。その上で宣長は人びとの心の優しさ弱さに対して柔らかい眼差しを向けていく。「人情に通じ、物の心をわきまへ、恕心を生じ、心ばせをやはらぐるに、歌よりよきはなし。」あるいは「僧なれば心に色を思ふをもにくみうらむとは、人情をしらぬ心也」⁷⁾。

このような柔らかい本居宣長の生き方はいかなるものであったのだろうか。「さて、このように『紫文要領』をみてくると、ここには宣長の生き方の基本的ではあるがその全体像が明らかにされていることを知るのである。物のあわれをふかく心にしる、しかしその思うがままには振舞わない。他者への心情への思いやり、そして世の人情風儀への随順。これが宣長の生き方の基本像であっ

たのである。そしてまたこれが彼のいう、物のあわれをしる生き方、人情にしたがい人情にかなう生き方であった。」⁷⁾。

もののあはれを知る生き方は単なるわがままではない。完全さに向かいたい自分はあるものの、その現実としてある自分の不完全さを抱きかかえつつ、今の自分自身を受け入れ涙するようなものであった。そしてそこには当然、当たり前前の生活をしなければならない社会的自己との間に二重性が生まれることとなる。それが本居宣長の曖昧さであった。

古事記と出会った本居宣長はそれを、神を受容するという位置から乗り越え、神ながらの道であるという。「吾御門にはさらにさやうのことはりがましき心をまじへず、さかしだちたる教をまうけず、只何事も神の御心にうちまかせて、よろづをまつりごち給ひ、又天の下の青人ぐさも只その大御心を心としてなびきしたがひまつる。これを神の道とはいふ也。」⁷⁾。

あるがままの世界、それは日本においてはただ神にしたがう道であった。さかしらなことを言わず、ただその定めにしたがうことこそが、わが国の国人の歩み方であるとしたのである。ここには当然、個人を先立ててその権利を主張するというようなことは思いの端に浮かぶことさえありえない。ただ生かされている生命をありがたく生かさせていただく。その小さな生命の内側に生まれるさまざまな情緒の炎を和歌に託し、生き死んでいく。そのような日本人の静かな生の姿が込められていたのである。

4. 本居宣長の葬制

このような本居宣長は、自身の死期を知っていたのかその晩年、自身の葬制を遺書によって微に入り細にわたって定めている。自身の発語の源を古事記および万葉の歌人に置いていたにもかかわらず、その実生活においては現在執り行われている風習に従うという二重性が彼の生の特徴となっているが、このことは彼が定めた葬制にも見られる。すなわち当時執り行われていた風習通りに菩提寺である寺に墓と戒名を生前に設けているが、その亡骸はあらかじめ定めた山中に埋めるよう定めているのである。

「葬式は、菩提所樹敬寺で行うことは「勿論也」(『遺言書』)とした。しかし、実際になきがらを納めた棺は、松阪市の中心部から南南西約六キロメートルのところにある山室妙楽寺の山に葬るように指示し、」⁵⁾。

「樹敬寺で執り行う葬式のため、本居家から同寺本堂まで、乗物を中心に行列を組むが、その次第を『遺言書』は、説明付きの詳細な図で示す。本人のなきがらは乗物に乗っておらず、火葬が伴わないから「空送」(カラダビ)であった」⁵⁾。「墓所は二カ所に設けることを求めた。その一つは樹敬寺に「石塔」を建てることであった」「いま一つの墓所は、妙楽寺の山(この山は、宣長の在世当時

から、普通に山室山と呼ばれていたらしい) に作るべきことを要求した。それは地面を七尺あまり掘って土葬にし、墓地の広さは七尺四方ほど、「真ん中少シ後ロへ寄セテ塚ヲ築」き、その上に桜の木を植え、塚の前に石碑を建てる、と。ここでの墓地の見取り図や、塚や石碑の完成予想図も添え、石碑の裏および脇には何も書くな、もちろんその前に花筒などを立てるのはやめてほしいとしている。⁵⁾

当時としてもユニークなこのような遺言書を残した理由として城福氏は「まず古学に従事する学者、ないし歌人としての立場よりすれば、仏教の教説をほぼ全面的に否定せざるを得ない。特に学者としての彼が平生説くところでは、仏教の教えとはちょうど反対に、「世の人は、貴きも賤しきも善(ヨキ)も悪も、みな悉く、死すれば、必ずかの予美(ヨミノ)国にゆかざることを得ず、いと悲しき事にてぞ侍る」(玉くしげ)ということになる。予美と云ふは、地下の根底にある、きたなく悪い国であつて、死人のゆくところであるが、彼は死後のことについて、これ以上語ろうとせず、語ることがそもそも無益な空論にすぎぬとした。」⁶⁾と述べている。

城福氏の予美国がきたなく悪い国であるという解釈はしかし語りすぎである。「宣長の思想は、あるべきあり方自体を反省的にとり上げることはないのである。それは測りがたく、ただ随順すべきものとしてしか説かれぬ」という事から考えるならば、予美国に関してただ価値判断の域を超えてあるがままに在ると考えなければならない。そして人はどのように貴くとも賤しくとも、死ぬとそこに行くことになる悲しき不思議のみわざにして、神の手の内にあることを思えばそこに安心があると知るのである。

このようにして本居宣長は古事記の神々と同様、神上がることとなった。現在、本居宣長ノ宮という名前の神社となって、彼の故郷、松坂に神として祀られている。

VII. 言葉の出る位置

貝原益軒の言葉の出る位置は、書籍の積み重ねに自身の経験を足したものであった。彼は書籍と格闘し、『大疑録』ではとうとう朱子の理気二元論に対して疑問を呈し、理気一元論の発想へと道を開いている。

同時代の伊藤仁斎は書籍を越えて孔子の心に触れようとした。支那古代聖人の心に直接触れることで、朱子学を越えて気一元の世界に至っている。伊藤仁斎が白骨観法まで修した禅の行者であったことは有名である。しかし江戸時代の初期に朱子学を越えるためには、二十代の後半の大半をノイローゼになるほどの自己改革に当てなければならなかった。

伊藤仁斎の弟子である荻生徂徠の又弟子となる本居宣長の場合はどうであろうか。彼は、若い頃から漢籍に親しみ、弓道を修し、浄土宗の法燈を受けるほど仏教に深

い理解を示していた。その本居宣長がカラリと言葉の世界を超えることができたのは和歌に親しんだからである。

理屈ではなく心に感じたものをそのまま詠う和歌の世界にあって宣長は、言葉が出始めるその原初の地点に触れたのである。

彼はその心のままに『万葉集』を読み解き、それが古人の素直な心そのままが表現しているものであると感じ取り、それを自身の心の原点としていった。また彼は、『源氏物語』をありのままに受け止めて、その情愛の深さと揺らぐ人の心の弱さをそのまま受けとめて、懐の深い解釈をしていくのである。

現代の古典研究においては、ただ文字を読みこなしそれを並べ替えることでよしとする風潮がある。またさらには、言葉に言葉を重ね、その量を競うかのような学者達がいる。その理由は、自身の判断の基盤をどこに置くべきなのかということを理解していないために起こる。

古典をまとめ治すことはよい。誠実に詳細になされるべきである。しかし、現代の鍼灸師にとって実はそのようなまとめなおしは何の役にも立たない。なぜならもっとも大切にすべき古典は目の前にある事実—鍼灸師にとっては患者それ自身—の中にあるからである。汗牛充棟の古典は、その心身を読みこなすための参考書にすぎない。

我々は何を基準として古典を読むのだろうか。文字に追い回されているだけではいけない。古典に書かれているからとそれを正しいと信じ込み、まとめ治すだけの姿勢では、ただ文字に読まれていることにしかならない。陰陽五行の基本も知らず、基礎理論を武器に患者さんを見ていく方法も理解できないまま、日々文字に振り回されているにすぎないのだ。

本居宣長は違う。彼は、まさに文字を通じて古人の心そのものに触れ、それを同じ歌詠みとしての自身の精神の原点としたのである。この姿勢は実は伊藤仁斎や荻生徂徠が行っていた論語を通じて古代聖人である孔子の心に直接触れようとする学びかたと通底するものがある。そこには、文字の糟粕を乗り越え、リアルな発声の源に触れようとする、江戸時代の古典研究の原点がある。

VIII. 死は医療の外におかれていた

言葉の発生源にまでさかのぼった本居宣長は、「随筆『玉勝間』において、「そもそも人は病ならで死ぬるは、百千の中に、まれに一人二人」⁸⁾と述べているという。

新村拓氏はまた、死の秩序が明確になった時代を明治時代であるとする。「現在も死ぬ原因のほとんどは病気である。病死を除く外因死(不慮の事故、自殺、他殺など)の割合は六、七パーセントといったところである。病死、外因死のいずれにせよ、死にあたっては医師の診察、死亡診断書の提出が不可欠となっている。それがなければ

埋火葬の許可が下りないからであるが、そうした仕組みを作り上げたのは明治政府である。

それまでの社会においては、死は家族、親族らによって確認されるものとなっており、臨終の場に医師が立ち会うことはまれであった。医師には手の施しようのなくなった患者をみたくないという気持ち、あるいは患者を死なせたときに起こる家族からの非難を避けたいという気持ち、あるいは死のケガレに染まりたくないという気持ちがあり、家族には医療費の心配があったからである。」⁸⁾。

そして前近代社会における死の捉え方について、患者側が死んだ年齢を天命として諦めたということと、治療家側が医療の限界として諦めていたという方向性の違いをもって、二種類を上げている。

「前近代社会における死の臨床は不作為の医療、死にあずからない医療が支配的であったが、そうした医療風土を支えていたのは、一つには、死んだ年齢をもって天命・定命と考えるあきらめの観念である。・・・(中略)・・・二つには医療の限界というものをわきまえた医療の接し方である。すなわち、医術は人が本来もっている「自然良能」(自然治癒力)を引き出し、それが不足している場合に鍼灸・薬石を用いるものであって、小森桃塢(とうう：1782～1843)が言うように、「医は自然良能の臣僕」にすぎないのである。「自然良能」が枯れてしまえば死ぬのであり、医に過大な評価を与えるべきではないとする考え方である。医師の中には山脇東門(1736～1782)のように、病家には病状と用薬に関して充分な説明をし、了解をとったうえで強い薬を使い、その後の患者の姿勢については天に任せよとする古方派の医師、あるいは折衷派の和田東郭(1743～1803)のように、人の生命は至って大切なものであるから、大病であるとの診断がつけば「生死不測ノコト」(生死を予測することがむづかしいこと)と「我術ノ分限」(自分の力量)を「有体ニ病家ヘヨク演説」し、もし自分の思惑のとおりには治らないときには、「即我手ニテ打殺ベシ」との覚悟をきめてとりかかり、他人の口舌に関わることなく、唯一念にて診察にあたるべきであるとした医師もいたが、多くは予後が悪いと思えば患者を死なせて評判をおとすよりも、診察を辞退してしまうことのほうを選ぶ医師が多かったのである。死は医療の外におかれていたのである。」⁸⁾。

現代の鍼灸師にとって、和田東郭のように大病であると診断した場合には、その生死の時期を推測するのは非常に難しいということと、自分自身の技術の限界を詳細に説明してから治療するということが、正しい判断であるということになる。さらには、現代医学の状況をもよく観察し、手放すべきは手放し、どのようにして死にいたるべきかを患者とその家族とともによく相談することが誠実な方法となろう。まさに「死は医療の外におかれ」るべきもののなのである。

IX. 養生とは何か

それでは死を前提とした治療を考えていくとき、養生とはいかなる位置づけになるのであろうか。また、あらゆる病気を治療すると豪語するような無責任で売名的な態度をとらない、養生治療を基本とする日常の治療は、どのようなものであるべきなのだろうか。

「近世前期の儒者であって医師も兼ねた儒医の貝原益軒は、八四歳のときに刊行した『養生訓』(1713年)巻第一において「病ながく命ながくしてこそ、人となれる楽(み) おおかるべけれ」と、健康で長生きしてこそ人としての楽しみを味わうことができるのであり、そのためには若いときから養生に努めなければならないという。養生の術を知らなければ、「多病に苦しみ、元氣おとろへて、はやく老髦」してしまう。そうなるしまえば、「たとひ百年のよはひをたもつとも、楽(み) なくして苦しみ多し、長生も益なし。」と述べ、若いときからの健康管理が老病を回避させ認知症の発症を遅らせることにもなると論している。

「よき死」を得るためには「よき生」がなければならない。養生とはその「よき生」「よき死」を支えるためのものとされる。」⁹⁾。

「むかしからいわれていた養生とは本来、天より授けられた寿命を生き切り、死に切るためのものであった。養生によって健康を得て、天寿を全うし、時が来れば頓死往生(ポックリ往生)。これが古来から理想とされていた死生観のひとつである。今の世においても通ずる話である。「養生に努めよ」とは古代から繰り返し説かれてきた文言であるが、幕末の養生論になると、「大病だになくば無病といふべし」、「一病息災」といった考え方も現れている。さらには「養生にこだわるな」と説く者まで出ている。養生にこだわれば、それが心の負担(ストレス)となり、かえって寿命を縮めるというのである。これも今に通ずる話である。江戸知識人の健康に関する話を煮つめてみると、「ほどほどの養生」による「ほどほどの健康」を得て、「ほどほどの生」を終えるのがよい、ということになる。」⁹⁾。

「江戸知識人の健康に関する話を煮つめてみると、「ほどほどの養生」による「ほどほどの健康」を得て、「ほどほどの生」を終えるのがよい」という言葉は、自己の生の所作が未来の社会の基礎となるということを理解している人間の言葉ではない。今、生きている我々は、未来の社会に対して責任を持っているのである。そしてそれは、先祖の付托を受けて今をつないでいる、我々の責任であるとも言えるのだ。自己の生の「ほどほど」しか考えられていないこの言葉は、まさに社会的に無責任な「知識人」の言葉である。人はどこまで個人なのか。人は社会的な存在であることを自覚して始めて大人になるのという基本的を、この言葉から受け取ることはできない。これはおそらく、新村拓氏が描く死生観なのであろう。

X. 身体は個人のものか？

そのため、新村拓氏は以下のように述べざるを得なくなるのである。まさに貝原益軒の地平にさえも至ることのできない現代の知識人の深い精神の病がここにあると言える。

「人身はきわめて尊いものであるがゆえに、その身を安全に長く保つことが求められるわけだが、『養生訓』巻第一に戻ってその冒頭をみると、人は「天地父母のめぐみをうけて生れ、又養はれたるわが身」であるから、わが身であってもそれは「私の物」ではないと、身体の私物性を否定している。すなわち、私という存在は天地の気を受けて生まれた天地からの賜り物であり、父母が遺してくれた身であるから、自分勝手な生き方をして身を滅ぼしたり傷つけたりして、自分を生んでくれた恩を無にすることはできないというのである。

「身体の私物性の否定は、身体の自律性を根拠とする現代の自己決定論とは正反対のものである。」⁹⁾

まさにここに、実は現代において問うべき課題があるのである。

「身体はほんとうに私物なのだろうか」。問いはここから始まらなければならない。

XI. 死を生者が取り戻す

日本財団が2016年9月7日に発表した資料によると、過去1年以内に自殺を図り、未遂だった人が全国で推計53万5000人に上るといふ。これは実際に自殺した人の二十倍の数字にあたる。また、成人男女のうちの4人に1人が本気で自殺を考えたことがあるという。

現代人は自分の生をも他人に奪われている。生の内側に埋没し、腐臭を放つ肉体の減びるのを待たなければ死ぬこともできずにいる。自らの生を取り戻すこと、生に責任を荷うこともできずにいるのだ。

楠木正成(1294年～1336年)を見よ。「七生報國」を叫んで死地に赴き、堂々と切腹し、死を越える生を得たではないか。その魂は現世にも響き渡り、神と敬われ神社に祭られている。湊川神社である。主君への忠を生命を賭して表わして、臣下の範を示した者が赤穂浪士であった。本懐をとげた彼らは切腹を遂げ神上がった。彼らの霊は今も品川の泉岳寺に祭られている。

本居宣長は神上がりして本居宣長ノ宮に祭られ、幕末の志士たちも死を越えて永遠の生を得ている。死を越えて國に殉じ、神と祭られているのが靖國神社である。その生を賭して國に殉じ、永遠の生を得、後に続く国民にその範を示しているのである。

生とは一体何だったのであろうか。この小さく短かい肉体の一生、この牢屋の内側のみが生なのか。そのような生しか与えぬものが、現代文明、肉眼の世界である。いわゆる、「身体の自律性を根拠とする現代の自己決定論」を行使できると信じた自由人たちの憐れな姿なので

ある。これは自由という牢獄であり、孤独という絶望がその個人の心身を劫かしている。

江戸時代の知を学ぶことによって、我々はその牢屋を抜け出すことができるだろう。江戸時代の知の根底には、禅定の世界がある。それは言葉を越えた現場—事実を認識するための静寂の道である。

禅の世界は万物一体の場であり自他一体の場である。そしてこの場所は浄土宗における阿弥陀如来の光輝く生命世界とつながるものである。絶対自力は絶対他力と通底するものなのであった。

我々は禅を通じて自我を手放し、自分そのものである全体を獲得することができる。天人地一体の生命の一画に住する我が内なる一。天人地一体の一。言葉が死に五感が滅んだ先にある、一体の生命そのものと出会うのである。その場所は、これまで自分だと思っていた自我—限られた肉体、限られた知覚、限られた思考を越え、文字を越えて、大いなる生命を我が生命とする、その位置なのである。

これこそが実は江戸時代の知の基盤である。そこから言葉を用いて咲いたさまざまな花を愛でるものが江戸時代の学問である。彼らは、ここにおいて古典を越えて実に就き、朱子学—陽明学を越えて、胸腹中に抱える一団の至誠そのものとなる。その至誠の行きつく先は孔子を越えて我が民族の古き魂へと帰っていった。愛と抒情の息吹く柔らかき生命の舎へ、本居宣長はその生命の息吹きを甦らせたのである。

XII. まとめ

デカルトは「我れ思うゆえに我れあり」と知の自由を謳歌した。また、近代の西欧の知の基礎を築いたカントは自律にその知の原点を求め、個人の自由と義務と責任を説いた。これに対して朱子は居敬窮理〔注：謙虚な姿勢で真理を探究し続けること〕を通じて太極に知の基準を求めた。さらに王陽明は「万物一体の仁」という仏教的な悟りと気づきによって、自己探究にその知の原点を求めた。また、仁斉徂来は聖人である孔子の行動を感取することに求めて、文字の限界を乗り越えた。続く本居宣長は日本の伝統的な知のありさまそのものに、知の根源を求め、感応と情念に根差した知の有様を説いた。

西欧の個人主義は、神のように完成された人間しか人間とは認めない。人の弱さを赦さない。知性に完全を求めるそのような思想を、幼稚で傲慢であると私は思う。それは、人間の全体性を解体し、善悪の基準で人の心を壟断し、分裂した自己を構成する元になっている。分裂した生命はいわば生きながら死んだ生命である。そこに実は現代の問題の多くが潜んでいる。

我々は何を手放し、何を採るのか問われている。

死を目前にして生きるということの意味を問い、幸福とはなんであったかをあらためて問わなければならない

ような文明は、病んでいる。生きるということは今この瞬間に起こっている事態であって、思い出や夢想ではない。死んでいるときにはすでに生きてはいないのだ。

生の現場における我々のありさまをまっすぐに見つめていくなかからしか、死生という事態の根本はみえてこないのである。

【参考文献】

- 1) 難波紘二著：文春新書 380 覚悟としての死生学：文藝春秋，p18，2004.
- 2) 貝原益軒著，伊藤友信訳：養生訓：講談社学術文庫，p29，43，1999.
- 3) 松田道雄訳：日本の名著 14『貝原益軒』『楽訓』『大疑録』：中央公論社，p245，246，249，275，326，494，496－499，1969.
- 4) 井上忠著：日本歴史学会編集：人物叢書『貝原益軒』：吉川弘文館，p 300，1989.
- 5) 城福勇著：日本歴史学会編集：人物叢書『本居宣長』：吉川弘文館，p 25，237－240，1988.
- 6) 西尾幹二著：江戸のダイナミズム：文藝春秋社，p 142，2007.
- 7) 相良亨著：本居宣長：講談社学術文庫，p 10，32，33，77，114，154，211，2011.
- 8) 宮田登・新谷尚紀編：医療史のなかの安楽死・尊厳死：新村拓『往生考』日本人の生・老・死：小学館，p160，2000.
- 9) 新村拓著：健康の社会史－養生，衛生から健康増進へ：法政大学出版局，p 4，13，246，2006.
- 10) 高橋空山著：叢書 禅と日本文化 6 「禅と武道」：ペリかん社，1997.

Motoori Norinaga's View of Life and Death

Takashi BAN

1 GEN-RYU-ACUPUNCTURE TECHNIC INSTITUTE

Abstract

An individual's view of life and death is based on an examination of how one should live. What is life? What should be let go, and what should be taken up? As practitioners of acupuncture and moxibustion, living in this present ailing era, how should we face life and understand death? In Japan, views of life and death have shifted, reaching their present state. Akō Rōshi, who deeply influenced people's views of life and death, Kaibara Ekiken, who left with us many writings such as *Yōjōkun*, and Motoori Norinaga, who touched and revealed the spirit of the ancient Japanese people: how did these individuals live? What did they make their foundation as they walked their paths? By finding the answers to these questions, and what still holds true with us in the present day, we realize what is even now in the process of being lost, and what we now must reclaim. What should we let go, take up, and look to? What is the source of our utterances, that which exists beyond the mere dregs that are our words? What can be obtained through Zen? One can only see the foundation of life and death by gazing at life firsthand, as it occurs.