

朱子の「神」

孫 路易

“神 (Shen) ” in the Zhu Xi Philosophy

Luyi SUN

要 旨

本稿では、朱子鬼神論の、「在天の鬼神」と「在人の鬼神」及び「祭祀の鬼神」という三つの内容について考察し検討を加えて、朱子のいう鬼神・神とは何かを探究する。

「在天の鬼神」では、鬼神に、自然現象と気の作用・働きとの二つの意味を与えつつ気の作用・働きとする方向に収斂している。神も気の作用・働きであるが、鬼神は可視的な痕跡を残すのに対して、神は痕跡を残さない。神は、生氣・生意とされているが、物を生ずる過程または無くす過程のその両過程のどちらにおいても作用するものだから、気の聚と散の両運動を支える力と推察される。

「在人の鬼神」では、鬼神は魂魄と言ひ換えられている。魂魄は、ある特定の事象を指している語よりもむしろ二項対立または相対する事項を示す概念である。魂は、呼吸する気、身体の動き、「思慮・計画」などの心の働き、などの諸義を併せ持つのであるが、これに対して、魄には、躯体血肉、耳や目などの器官の働き、「記憶・弁別」などの心の働き、などの諸義が与えられている。魄は、体内に内在する身体活動の源としての力、つまり生命力をも意味する。魂魄、神、精神は同義の概念とされている。

「祭祀の鬼神」では、鬼神は主に天地山川の神霊や先祖の靈魂などを指して言うものであるが、祭祀論においては、特に人が死んで散じた気つまり散じた魂魄を指して言うものである。祭祀は、子孫が、祭りをを行い、誠敬を尽くして、先祖の既に散じた気、つまり散じた魂と魄を招き寄せて結合させる行為である。この魂魄は、神であって気の作用・働きであるが、また「気の精英」と称される凝固しても形質を形成しない極めて清らかな気でもある。

キーワード：鬼神、神、魂魄、精神、造化、生氣、気の精英、気、理、形而上

—

朱子学においては、理気論がその理論の根幹をなしているが、その理気論の具体的な展開として鬼神論という部分がある。鬼神または神について朱子は、幾つかの注釈書で論じているほかに、弟子達ともよく語り合っていた。『朱子語録』⁽¹⁾には、「鬼神」という篇があり、それは専ら鬼神・神についての論述を集めたものであるが、ほかに鬼神または神についての論述が断片的に記録されている篇もある。それらの論述から朱子の鬼神論の内容を伺えるが、しかし中には難解な箇所が少なくない。

『語類』には、

「氣之精英者為神、金木水火土非神、所以為金木水火土者是神、在人則為理、所以為仁義礼智信者是也。」(『語類』卷一、藩植録、九頁)

「氣の精英なるものは神である。金木水火土は神ではなく、金木水火土を成立させるものが神なのである。人においてはこれがつまり理であり、仁義礼智信を成立させるものがそれなのである。」という朱子の発言が記録されている。「氣の精英なるもの」を氣の優れたものと理解すれば、「氣の精英なるもの」としての神は氣だということになるが、その神が人間においては理だともいうから、理は氣だということになる。しかし、理と氣を、形而上なるものと形而下なるものとして、両者を峻別するのが朱子思想の根底に据えられた原則なのであり⁽²⁾、理と氣を同一視することを示すこの朱子の発言の真意は、実に難解である。

先学には、この文について、「即ち理と氣とを無差別に同一視する思想である」として、「恐らく録者の主観的歪曲と見ねばならぬ」という指摘がある⁽³⁾。だが、朱子の発言を歪曲してそれを記録すれば、その発言は朱子の発言ではないことになるから、記録しても意味がない、ということは朱子の弟子ならば誰でもよく分かっていたはずであろう。故に、先学のこの見方は、直ちに首肯することはできない。

それから、これまでの、朱子の鬼神論についての論考にも幾つかの氣になる箇所がある。例えば、鬼神については、「朱子はいくまでも氣と理を兼ね合わせたものとしての鬼神を捉えている」、「理氣の統合体としての鬼神」という見解がある⁽⁴⁾。周知の通り、朱子哲学では、自然界のあらゆる物体はすべて理と氣の統合体にして形体を有するものとされている。従って、もし鬼神が理と氣の統合体であるならば、鬼神も形体を有するものとしなければならないのであろう。しかし、朱子にあっては、鬼神は形体を持たないものとするのが一般的な傾向である。故に、これは、朱子の鬼神論における理論の不整合と見るべきものなのか、それとも先学のその見解に問題があるとするべきものなのか、という疑問が自ずと生ずる。

上記の朱子の発言として記録されている文を、記録者の主観による歪曲と見てよいかどうか、また、鬼神は理氣の統合体と見てよいかどうか、などの疑問を解くためには、朱子の鬼神論について再考察する必要が生じる。

黄子毅「朱子語類門目」に「其の別は三有り、在天の鬼神、陰陽の造化是れなり、在人の鬼神、人死して鬼に為る是れなり、祭祀の鬼神、神示・祖考是れなり。三者は異なると雖も、其の鬼神為る所以の者は則ち同じきなり」(『語類』二八頁)とあり、朱子の鬼神論は、「在天の鬼神」と「在人の鬼神」及び「祭祀の鬼神」という三つの内容で構成されていると考えられる。本稿では、この三つの内容についてそれぞれ考察し検討することにする。

二

まず、「在天の鬼神」について考察するが、具体的な検討に入る前に、朱子の本体論と生成論を一瞥しておく。朱子の本体論と生成論については、既に拙稿「朱子の「太極」と「氣」」で考察した⁽⁵⁾。その内容を要約すれば、以下の通りである。

太極は、本体として最も根源的な存在であり、理と氣のまだ分離していない、混沌とした状態のものであるが、それが占める空間的な場がないために、直ちに陰陽の氣になってしまうものである。そして太極が陰陽の氣になった時点で、氣と理が分離し、太極というものはもう存在しない。この陰陽二氣の凝固によって質つまり五行が形成され、質が物体を構成し、その質で構成さ

れた物体に理が内在し、理によってそれぞれの物のその存在様態が決定される。万物の生成は、かかる理論をもって説明されている。

以上は、朱子の本体論と生成論を簡約にまとめたものである。万物は、質（五行）で構成されたものとされているが、これは、「天地の間では、二気がひたすらに巡り回り、思わず知らずに一人の人間を生じ、思わず知らずにまた一つの物を生じた」⁽⁶⁾ともいうように、即ち陰陽二気の絶えざる運動の産物である。陰陽二気のこの運動が、鬼神論では、「屈伸往来」と表現されて、その「伸」「来」つまり気の伸びてやってくるのが「神」とされ、「屈」「往」つまり気の屈して去っていくのが「鬼」とされている。

門人から鬼神について意見を求められた時、朱子はよく「鬼神は気に過ぎない。屈伸往来するものは、気である」、「鬼神は陰陽の消長に過ぎない」、「鬼神は二気の屈伸往来に過ぎない」、「思うに鬼神は気に過ぎない」と答えている⁽⁷⁾。鬼神は陰陽二気の「屈伸往来」という運動をするものであるが、「鬼神は気に過ぎない」という極めて明確な表現から見て、鬼神は即ち陰陽二気そのものでもであると認められる。実際、先行研究には、朱子の鬼神論は、つまり鬼神の陰陽化だと見る論考がある⁽⁸⁾。しかし、気そのものとしながら気の「屈伸往来」ともするのには些か抵抗を感じるのである。

朱子の鬼神論は、『論語』『中庸』『礼記』などの文献にいう鬼神や神に対する詮釈に見えるが、諸家が既に指摘した通り、それは、主に程伊川の「鬼神は造化の迹なり」と張載の「鬼神は二気の良能なり」という二つの規定を継承し敷衍するものである。

「造化の迹」は、一般に、自然界の諸々の事象を指すが、朱子は、「鬼神は造化の迹なり」を解釈して「日月星辰風雷のようなものは、みな造化の跡だ」⁽⁹⁾という。また、「或る人が『鬼神は造化の跡なり』について尋ねた。先生はおっしゃった。風雨霜露、四時の代謝である」⁽¹⁰⁾ともあり、風雨霜露、昼夜や四季の移り変わりをも「造化の迹」とした。もし日月星辰、風雷雨霜露、昼夜や四季の移り変わりを皆自然現象とするならば、朱子にあっては、「造化の迹」は概ね自然現象を指して言うものと観念されていた、と言える。

「二気の良能」については次のように説明している。

『「鬼神は二気の良能なり」』。これは、気の往来屈伸はつまり理の自然であって、誰かがそれを意図的にそのようにさせたものではないことを言う。だから良能と言うのだ。』

「楊道夫が尋ねた。張横渠は『二気の良能』と言いますが、良能は、つまりあの屈伸することができるものですか。先生がおっしゃった。その通りだ。』

「張横渠は『二気の良能』と言いますが、良能とは何ですかと尋ねると、先生がおっしゃった。屈伸往来するものであり、これは二気が自然にこうすることができることだ。」⁽¹¹⁾

「屈伸往来」、つまり、伸びてやってくる、または屈して去っていくという気の自然の運動を、朱子は良能だとしている。気の運動は、言い換えれば、つまり気的作用・働きでもある。故に、朱子は、程伊川と張載の、鬼神に対するその二つの規定を受けて、鬼神に、自然現象と気の運動つまり気的作用・働き、この二種の意味を持たせていることが明瞭に看取できる。

先学に「形而上の理に対して形而下の気を対置し、天地間に間断なく充滿する陰陽の気のすぐれた作用を鬼神と規定した。この規定は、周知のように、張載の『鬼神は二気の良能なり』（『正蒙』太和篇）、程頤の『鬼神は造化の跡なり』（『易伝』乾卦・文言伝）という言明にもとづくものであって、鬼神が気的作用そのことを意味するのならば、鬼神は自然現象とほとんど同じになるであろう」⁽¹²⁾という見解がある。「鬼神は自然現象とほとんど同じになる」という認識は、これまでの朱子の鬼神論に関する論考において一般的なものであり、中には気の「屈伸往来」も自然

現象と見る学者さえある。

実際、鬼神の、気的作用・働きと自然現象との両義の、その本義が奈辺にあるか、その両義を自然現象の一義に収斂してよいかどうかは、朱子鬼神論の大きな問題であり、朱子の本意を究明しなければならぬ。

程伊川は、「鬼神は造化の迹なり」といいながらまた「功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ふ」(『易伝』乾)とも言っている。朱子は、この功用を気の「往来屈伸」とし、功用と良能を同一視して、それらをともに造化と解釈したのである。

「お尋ねした。鬼神は功用・良能ですか。先生はおっしゃった。ただ屈したり伸びたりすることをもって見れば、伸びて行くと多くの事物を生じ、屈してやってくると一つの物を無くしてしまい、これが良能・功用である。お尋ねした。やはり陰陽が行ったり来たりすることですか。先生はおっしゃった。もちろんそうだ。」

『「功用を以て之を鬼神と謂ふ」、これは気の屈伸往来をもって言うのである。』

「功用は精と粗を兼ねて言うもので、これは造化を指す。妙用はその精をもって言うもので、その妙なることは測ることができない。」⁽¹³⁾

ここに引用された例によれば、気の「屈伸往来」は功用であり良能であり造化である、ということは、極めて明瞭である。更に、程伊川の「鬼神は造化の迹なり」に対して「鬼神は天地の間の造化であり、ただ二気の屈伸往来に過ぎない。神は陽で、鬼は陰である。往くものは屈することで、来るものは伸びることであり、そこでこの迹があるようである」⁽¹⁴⁾とも説明しており、また、「雨風露雷、日月昼夜、これらは鬼神の迹だ」ともいう⁽¹⁵⁾。「雨風露雷、日月昼夜」を自然現象とするならば、朱子の脳裏では、鬼神は造化で、自然現象は造化の迹だ、という両者の区別が明晰に意識されていると推察される。造化と造化の迹は、決して同一物ではない。これは、あまりにも明瞭な事柄である。朱子は、深く程伊川に私淑し、鬼神論を構築する際に、程伊川の「鬼神は造化の迹なり」という規定をも継承し適用させようと努力したのだが、「横渠はいつもとても奥深いことを言う。例えば『鬼神は二気の良能なり』は、素晴らしい言い方だ。程伊川は『鬼神は造化の迹なり』と言うが、明確な言い方ではない」⁽¹⁶⁾というように、やはりすっかりと定着させることはできなかった。「伊川は『鬼神は造化の迹なり』と言うが、それは張横渠の言う『二気の良能』に及ばない」⁽¹⁷⁾という不満の言辞を吐露したのは、些かの不思議もない。従って、朱子は鬼神のこの両義を自然現象の一義に収斂したというよりはむしろ鬼神は気的作用・働きだと強く観念していた、と見るのが穏当であろう。

如上の考察が示す通り、鬼神は、自然現象よりもむしろ陰陽二気的作用・働きを意味する傾向が強いものであり、故に、先学の「鬼神は自然現象とほとんど同じになる」という認識は妥当ではない、と言わねばならぬ。

鬼神は、功用、良能、造化と同義で、自然現象よりむしろ気的作用・働きを意味する語であり、これが朱子のいう鬼神の本義である。しかし、この結論に対して、朱子は「鬼神は気に過ぎない」と明言しているのではないか、という駁論が加えられるかも知れぬ。これは尤もな意見である。しかしながら、朱子にあっては、「鬼神は気に過ぎない」と言っても、これは必ずしも「鬼神は陰陽の気そのもの」を意味するとは限らない。

鬼神と陰陽の違いについて、「考えてみれば(鬼神は)ただ陰陽の屈伸する気に過ぎないだから、ただ陰陽と言うだけでもよいのだが、鬼神と言わなければならないのは、その良能・功用を指して言うものである」⁽¹⁸⁾と朱子は言う。この言辞から、鬼神と称されるその所以は良能・功用を指して言うものとして、鬼神と陰陽との間に区別を設けようとする、その朱子の意図を端的に知り

うるであろう。また、「二気で言えば、鬼は陰の霊で、神は陽の霊である。一気で言えば、やってきて伸びるものが神で、去って行って戻るものが鬼である。その実は一つの物に過ぎない」、「お尋ねした。鬼神はやはりただこの気に過ぎないのですか。先生はおっしゃった。またこの気の中の神霊のようである。」⁽¹⁹⁾ともあり、更に、張載のいう「鬼神は二気の良能」を解して「二気は即ち陰陽である。良能はその霊的な所だ」⁽²⁰⁾という。神は陽の霊、鬼は陰の霊、この霊的なものはつまり「屈伸往来」という気の運動状態であり即ち良能である。従って、「鬼神は気に過ぎない」という言い方はかなり大雑把な表現であり、実際は「鬼神は二気の屈伸往来に過ぎない」と言わねばならないものである、ということが理解される。

上述の検証過程において、鬼神を、自然現象とする一方、気的作用・働きとする方向に収斂していく、その朱子の苦慮がありありと現れている。鬼神は、功用、良能、造化、陰の霊、陽の霊または神霊、といったこれらの語と同義で、気の「屈伸往来」、つまり気的作用・働きを意味する概念である。かかる観念は、朱子の鬼神論つまり存在論の底部に基盤として置かれていると思われる。

三

神は、気の伸びてやって来る運動で、諸般の事象を生じ、鬼は、気の屈して去っていく運動で、既存の事象を無くす、つまり、鬼神は、相反する二つの気の働きであるが、ともに気的作用・働きとして功用の鬼神とされている。かかる功用の鬼神は、

「またお尋ねした。『功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ふ』、二つの神の字は違うのですか。先生はおっしゃった。鬼神の神は、粗く説かれている。『易』繫辭伝にいう『神なる者は、万物に妙にして言を為す』は、いわゆる『妙用、之を神と謂ふ』であり、『鬼神の情状を知る』というのは、これはいわゆる『功用、之を鬼神と謂ふ』であり、ただ繫辭に基づいて推し量つて言うに過ぎない。」⁽²¹⁾

とあるように、妙用の神と区別されているのである。そこで、功用の鬼神と妙用の神との関係を追跡せねばならぬ。

前の引用に「功用は精と粗を兼ねて言うもので、これは造化を指す。妙用はその精をもって言うもので、その妙なることは測ることができない」ともあるから、朱子が鬼神と神に粗と精の別があるとはっきり意識していたことは恐らく間違いないであろう。功用の鬼神は「粗」、妙用の神は「精」と規定されてはいるが、両者はともに功用・造化であって、気的作用・働きであることは明瞭である。では、功用の鬼神は粗、妙用の神は精、という場合の粗と精とは何を意味するのか。

「『功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ふ』についてお尋ねした。先生はおっしゃった。鬼神はただ往来屈伸に過ぎず、功用はただ現れて見えるものを言うに過ぎない。いわゆる『神なる者は、万物に妙にして言を為す』は、妙とするところは即ち神である。その功用に現れて見えるものは鬼神と言う。測られないものとなると、これは神と言う。」

「功用は痕跡があるものであるが、妙用は痕跡がないものである。妙用はその然る所以のものである。」⁽²²⁾

とある。朱子にあっては、功用の鬼神を単に鬼神と言い、妙用の神を単に神と言う場合もあり、鬼神は現れて見えるものであり痕跡があるものであり、これに対して、神は、測られないものであり痕跡がないものであり、またその然る所以のものでもある、と考えられていた。鬼神と神との

この違いは、つまり粗と精の別であろう。「その然る所以のもの」については、「その然る所以のものは、理である」⁽²³⁾と明確に述べている。この言明によれば、妙用の神は即ち理だと見ることは、容易に肯われうであろう。しかし、気の作用・働きでありながら理でもある、という事態は果たしてあり得るのかという疑問が同時に湧出して、そのまま受け容れることには逡巡せざるを得ない。鬼神と神についての発言にはまた、

「周莊仲が『功用を以て之を鬼神と謂ひ、妙用を以て之を神と謂ふ』について尋ねた。先生は言われた。鬼神は一つの次第に形跡が現れるものであるが、神の場合は、忽然とこんなふうで、忽然とこんなふうでなく、一つの痕跡もない。要するに、鬼神に属するものではあるが、ただ見るべき痕跡がないのだ。」

「『妙用を以て之を神と謂ふ』、これは忽然とこのようであり、みな測ることができない。忽然とやって来て、忽然と去っていく。忽然とここに現れ、忽然とほかのところに現れる。」

「『功用を以て之を鬼神と謂ひ』、これは気の屈伸往來をもって言うものであり、『妙用を以て之を神と謂ふ』、これは忽然とこのようで、また忽然とこのようでないものを言う。鬼は一定のものであり、神は変化して知ることができないものである。」⁽²⁴⁾

などが見える。造化の過程においては、現れて可視的な形跡を残す気の働きが鬼神とされ、痕跡を残さず測れない気の働きは神とされている。換言すれば、神のその働きは「測れない」が故に、神とされているとも言える。「測れない」と見なされるのは、「測れないものとは、ここに現れたり、またほかのところにも現れたり、つまり一物が行ったり来たりして、至るところに存在する」⁽²⁵⁾と説明しているように、神は、忽然とこのようで、忽然とこのようでなく、忽然とやって来て、忽然と去っていき、忽然とここに現れ、忽然とほかのところに現れ、あらゆるところに存在するが、知ることができない、というような働きだからである。しかし、このような説明では、神は具体的に何を指すのかが全く判明できない。より詳しい説明として

「神は、一つの事物であり、或いはあそこにあり、或いはここにある。陰にある時は、全部陰にあり、陽にある時は、全部陽にある。いずれもただこの一物が、両所のどちらにもあり、測れず、故に神と言う。張横渠は、『一なるが故に神なり、両なるが故に化す』といい、また注して『両つながらに在り、故に測れず』と言う。これは甚だ明白に説かれたものである。」

「忽然と物を生じる時に当たっては、或いはここにある、或いはあそこにある。例えば、花や木の類は驀然として現れ、花が咲く時はみな花が咲き、実る時はみな実り、生氣がそれで現れて出てくる。これがつまり神である。」⁽²⁶⁾

の二例が挙げられる。陰は屈して去っていく気で、陽は伸びてやってくる気であり、神は、その陰と陽の両方のどちらにも存在する。つまり、神は、物を生ずる過程または無くす過程のその両過程のどちらにおいても作用するものとされている。物を生ずる過程では、一斉に花が咲き、一斉に実が実るように、そこから生氣が現れ、これがつまり神だという。この文脈からは「この生氣がつまり神だ」と読み取れるのである。生氣は精神と同一物とされる場合があり⁽²⁷⁾、後述の通り、精神と神は同じ概念として使われる場合もあるから、故に、妙用の神は即ち生氣と推察される。生氣は、生意とも称され⁽²⁸⁾、

「仁は一つ和やかで柔らかいものである。例えば、物は、生じたばかりの時、自ずと比較的に和やかで柔らかく、夏まで成長して栄えるようになると、はじめてややしっかりして硬く、秋は結びを収めて実を形成し、冬は収斂し包蔵する。しかし四季においては、生氣が全体を満ち貫かないことはない。程子が生意について述べたように、生意を仁とすると言うのではなく、ただ生物はみな活動することができるものであり、死んだ物はみなできないと言っただけである。例

えば穀物の種は、蒸して殺せば芽生えることができないのである。」⁽²⁹⁾

とあるように、生气・生意は、四季に満ち渡る生物の活動力であり、穀物の種に内包する成長しようとする気力でもある。従って、生气はつまり生命力と考えられる。神は物を生ずる過程または無くす過程のその両過程のどちらにおいても作用するものだから、神はつまり気の聚と散の両運動を支える力と言えよう。

「生意を仁とすると言うのではない」という文が、生意は仁そのものではないことを示しており、つまり、生气・生意は、理そのものではないということを意味している。更に、『文集』⁽³⁰⁾に「但だ神は即ち是れ理なりと謂ふも、却つて恐らく未だ然らず、更に宜しく之を思ふべし」、「神は是れ理の発用にして、氣に乗じて以て出入する者なり、故に易に『神なる者は、万物に妙にして言を為す者なり』と曰ふ」⁽³¹⁾とも見える。理の発用は即ち性の発用であり、性の発用ならば、それが情なので、神はつまり情だということになる。従って、「測れない」ものとしての神が理そのものと観念される可能性は、殆どゼロに近いと言わざるを得ない。この見地から、「妙用はその然る所以のものである」という言葉については、「妙用は理そのものである」の意に解するのではなく、「妙用は、あらゆる事象を生ずるその背後にある最も根本的な原因となる気の働きである」という意に解すべきであろう。「万物を発生し成長させるものは、即ちその情だ」、「これは生長する所以のものであって、中に隠れて見られない」⁽³²⁾と説いているのも、まさしくかかる考え方に基づくものである。

神は理だと思わせる言辞として、「妙用はその然る所以のものである」のほかに、周敦頤の『通書』にいう「動而无動、静而无静」についての「これは形而上の理を言うのである。理はつまり神であって測られないものである」⁽³³⁾という言明も挙げられる。かかる立言がどういう雰囲気のもとに生まれたか明らかでないが、如上の検討によれば、この表現については、「神も妙用も、理そのものではないが、理の顕現だから、直接に理と称する場合もある」と解釈できなくもなからう。

四

次は、「在人の鬼神」について考察する。陰陽の気が凝結して五行と称される質となり、その五行の質が様々に組み合わされて形や性質がそれぞれ異なる物体を作り出すのであるが、その作り出されたすべての物体はいずれも氣と理の統一体である。この点においては人間も例外ではない。これは、「人が生まれるのは、理と気が結合したために過ぎない」⁽³⁴⁾という朱子の言明によって端的に示されている。そして一方ではまた、よく知られている如く、朱子は、『易』繫辞上の「精氣は物を為し、遊魂は変を為す」に対して『『精氣は物を為す』とは、精と気が結合して生まれることであり、『遊魂は変を為す』とは、つまり気が散じて死に、その魄が土に戻ることであり』⁽³⁵⁾と解釈して、人間や物体の出現は、精と気が結合することによるものだとも考えていた。「理と氣」、「精と氣」、この両者を単純に合わせて見れば、理と精が相重なり合うことは一目瞭然である。だが、理と精との関係は、重要な問題を含んでいる。

『『精氣は物を為す』とは、精と気を結合して物を作り出すことである。精は魄であるが、氣は魂である。』⁽³⁶⁾

とある。これを一読すれば明らかなように、精と氣は即ち魄と魂である。魄は陰とされるのが一般的な傾向であり、そこで、理は、魄に相当し、陰に属する概念と見ることが可能になる。しかし、このような事態は果たしてあり得るのか、という疑問が同時に生ずるのである。だが、この

疑問を解くことによって、人間身体における精、精神、神について朱子はどのように考えていたのか、それらの概念は理または気とどのように関係するのか、これらの問題を解明する端緒が得られるかも知れぬ。

すべての物体がみな精と気の結合によって造られたものとされているが、「精と気は物について言うのであり、魄と魂は人について言うのであり、鬼と神は人から離れたものについて言うのである」、「其の靈にして知有り覚有るを以て言ふ、故に之を魂魄と謂ふ」⁽³⁷⁾ というように、人間の場合は、それは即ち魄と魂の結合によるものと言い換えられている。魄と魂については、「陰陽は気で、五行は質である。…また人の場合は、魂は気で、体魄は質である」、「人の身体で言えば、呼吸の気は陰陽で、躯体血肉は五行である」、「呼吸の気のようなものは魂であり、魂は即ち神であって陽に属し、耳目鼻口のようなものは魄であり、魄は即ち鬼であって陰に属する」⁽³⁸⁾ と述べている。魂は気で、魄は質であるが、その気は陰陽であり、その質は五行である。つまり、気は魂であり陰陽であるのに対して、精は魄であり五行であるというように対置できる。ここでは、精と理が相重なり合う関係は見出せない。

朱子の本体論の特徴は、一気を、陰陽の上位概念としないという点にある⁽³⁹⁾。つまり、一気が分裂して陰気と陽気の二気になるという如き観念は、朱子には存在しない。太極に動静の理があるが故に、一気に動静という運動を引き起こしたのであって、その動静の運動をする一気が陰陽と言い換えられているのである。この場合の陰陽は、気そのものと、気の状態（動静）との二つの意味を含み持っている。丁度、水という語が、基体そのものを意味する一方、基体の液体の状態をも表している如くである。故に、「陰陽は気、五行は質」は、「陰陽は気のその流動する気体で、五行は気のその凝固した固体である」ということも意味するのである。これと同様に、魂と魄は、いずれも気の状態を示す語とすることができる。魂と魄は、「理と気が結合したために過ぎない」という場合のその気に包摂されているのであろう。そこで、人間は理と魂魄の結合によって構成された存在だと明確に理解しうる。つまり、「精と気」の結合という場合は、それは「魄と魂」の結合を意味し、「理と気」の結合という場合は、それは「理と魂魄」の結合を意味するのであって、精と理は同一の概念ではないことが明らかになる。

実際、朱子の魂魄論の理論構成には、魂は気で、魄は質だとただだけでは片付けられない極めて複雑な様相が伏在している。「体魄は質であり」、「躯体血肉は五行である」ならば、身体および耳目鼻舌の諸器官は、質に属し、それらを魄だとするのが当然であろうが、

「お尋ねした。眼は体で、眼の光は魄です。耳は体ですが、耳の魄は何ですか。先生はおっしゃった。聴くことができるのがそれなのだ。鼻が匂いを知り、舌が味を知る、のようなものは皆それなのだ。しかし知るという働きを魄とすることはできない。知ると言えば、つまりそれは心がすることである。心はただ知ることができるが、甘・苦・鹹のような味は、舌を通過してはじめて分かるものだ。」

「お尋ねした。先生は以前、体と魄は二つの物だと言われたのですが、そうだとすれば、魂と気も二つの物ですか。先生はおっしゃった。魂と気を細かく分析すれば、それにも精と粗の別があるが、その精と粗は甚だ微細で、体と魄ほど差が甚だしくない。お尋ねした。目で言えば、目の瞼は体であり、瞳のよく見えることが魄です。耳の場合はどうですか。先生はおっしゃった。穴は即ち体で、よく聞こえることが即ち魄である。」⁽⁴⁰⁾

という説明では、見ることや聞くこと、または嗅ぐことや味わうことが、魄とされている。つまり、魄はまた諸感覚器官の種々の働きを意味する語でもある。しかし、更に、

「お尋ねした。…。耳目をよく聞こえよく見えるようにさせるものは魄で、口鼻をよく呼吸する

ようにさせるものは魄です。そうですか。先生はおっしゃった。そうだ。もしかしたら魄は一つ形を持つものが（耳目の）中にあり、恐らく水晶のようなもので、これで発して現れて耳目がよく聞こえよく見えるようになったのだ。」

「またおっしゃった。目がよく見え、耳がよく聞こえるように現れるのは、魄の用である。老子には『營魄を載せる』というが、營は『きらきら光り輝いて明るい』（晶瑩）の意で、魄は一つきらきら光る堅く凝結したものである。」⁽⁴¹⁾

ともあり、ここでは、魄は水晶のようなものとされ、耳と目が聡いことつまり耳目をよく働かせることが、その水晶のようなものの作用とされている。この水晶のようなものとしての魄は、目や耳のような肉質としての体魄とは明らかに異なるものである。

それから、魂も単に呼吸する気ではなく、「またおっしゃった。運用・動作をするものは魂で、運用・動作をしないものは魄である」、「だいたい運用・作為できるのは皆魂であり、魄ならばそれができない。いま人が運動できるのは、すべて魂がそうさせているのだ」⁽⁴²⁾ というように、人間身体の動きも魂である。そして、前に引いたとおり「口鼻をよく呼吸するようにさせるものは魂である」から、身体の動きをよくさせるものも魂である。更に、

「人の、思慮・計画できるのは魂の働きであり、記憶・弁別できるのは魄の働きである。魂は気の神で、魄は精の神である。思量・忖度することができるのは魂で、事物を記憶することができるのは魄である。」

「陰は収蔵をつかさどり、陽は運用をつかさどる。だいたい記憶しうるものは皆魄の収蔵するのであり、それが運用として現れて出てくるものとなると、これは魂である。この二つの物はもともと互いに離れない。」⁽⁴³⁾

ともいうように、魂は、思惟や思索のような心の活動ともされているのである。

このように見てくると、魂魄は、ある特定の事象を指している語というよりもむしろ二項対立または相対する事項を示す言葉だと言えるのである。魂は、呼吸する気、身体の動き、「思慮・計画」などの心の働き、などの諸義を併せ持つのであるが、これに対して、魄には、躯体血肉、耳や目などの器官の働き、「記憶・弁別」などの心の働き、などの諸義が与えられている。魂魄は明瞭な対の観念である。そもそも、「またおっしゃった。動なるものは魂で、静なるものは魄である」、「動なるものは魂で、静なるものは魄である。動静の二字は魂魄の意味を尽くす」⁽⁴⁴⁾ と強調されているところから見て、魂魄の間にある根本的な差異は、動と静が挙げられなければならない。

魂魄の多様性がその理論に何重もの交錯を与え、それゆえに極めて複雑な様相を呈しているが、魂は、動的で、外向的で、行為的であるに対して、魄は、静的で、内在的で、存在的であると、その相対性を概ね示すことができる。それから、

「だから老人はその多くが目見え耳聞こえず、物覚えが悪い。これは魄が衰えて少なくなったのだ。」

「人は、生まれた時は気が多く魄が少ないが、その後魄が徐々に盛んになり、年をとると、魄がまた少なくなり、だから耳聞こえず目見え、体力と気力が弱くなって、物覚えが悪い。」⁽⁴⁵⁾

とある。視力、聴力、記憶力は、ここでは見る力、聞く力、記憶する力のことであり、体力・気力は身体の活動力であるが、それらの力が、身体の諸器官の様々な働きを維持している。故に、魄はまた、身体の諸活動の源としての体内に包蔵している様々な力をも意味するものである。体内に内在する身体活動の源としての力は、即ち生命力と思われる。魂は動、魄は静、という動静関係から見て、魂の動は、実はこの生命力としての魄によって支えられた諸々の活動にほかならない、と推察しうる⁽⁴⁶⁾。

魂魄と神の関係については、前に引用した文に見えるように、「魂は気の神で、魄は精の神である」と明示されている。それと同様の意味として、「魂は気の神で、魄は体の神」、「魄は形の神で、魂は気の神」⁽⁴⁷⁾とも表現されている。魂と魄は、ともに神と観念されていることが明瞭である。より具体的な説明として、「知覚はつまり神である。その手に触れると手が痛みを感じ、その足に触れると足が痛みを感じるのが、つまり神である」⁽⁴⁸⁾とあり、知覚を神とする。知覚は、「動くところはつまり情だ。…。性はつまりたぐさんの道理であり、天より受けて心に具わるものである。(それが)知覚や思慮に現れるのは、みな情だ。だから、心は性と情を統べるというのだ」⁽⁴⁹⁾というように、情に属するものである。すると、神は情に属するものになる。故に、朱子は、程明道が「その体は則ち之を易と謂ひ、その理は則ち之を道と謂ひ、その用は則ち之を神と謂ふ」というに対して、「人間の体で言えば、易は心に当たり、道は性に当たり、神は情に当たる」⁽⁵⁰⁾と解釈している。

「心は性と情を統ぶる者なり」(『近思録』に所収の張載の言葉)という原則に基づいて性と情を見た場合、当然、動くものが情であって、喜怒哀楽などの感情に限らず、上述の、魂魄の諸々の作用・働きはすべて情と見ることもできる。これは「神は一つの動なるものである」、「精神や魂魄、凡そ動なるもの用なるものはそれである」⁽⁵¹⁾という趣旨と全く軌を同じくするものである。この場合、いうまでもなく、呼吸の気と躯体血肉としての魂と魄、つまり陰陽の気と五行の質としての魂と魄は当然、埒外に置かれているのである。朱子にあっては、精神は、連語として一つの語彙と見ることは勿論できるが、精と神に分けて二つの言葉と見ることも可能である。或る人が朱子に「だいたい魄は形体に属し、魂は精神に属する」と尋ねた時、朱子は「精はまた魄でもあり、神はまた魂でもある」⁽⁵²⁾と答えた。精神を二つの言葉として魂魄との同一性を求めるならば、精は魄に当たり、神は魂に当たる。ここでは、精神・神・魂魄の三者が同一の事柄とされていることは明確である。つまり、人間においては、精神・神・魂魄は同一のものとする場合もあり、この場合は、精神・神・魂魄はいずれも気の作用・働きに属するものである、ということが推察されよう。

五

続いて、「祭祀の鬼神」について考察する。初めに論じた「在天の鬼神」は、気の作用・働きと解釈されて、死者の靈魂や天地の神霊を指して言うものではなかった。朱子は、祭祀に関して十分熟知していて、それを礼制度の一つの重要な部分として尊重してはいたが、死者の靈魂や天地の神霊を意味する鬼神そのものを深く探究することに対しては消極的であった。孔子のいう「鬼神を敬して之を遠ざく」についての、

「お尋ねした。『民の義を務め、鬼神を敬して之を遠ざく』、諸家はみな二つのこととして説くのですが。先生はおっしゃった。この二句は恐らく一つの意味であろう。民とは人であり、義とは宜である。例えば『詩』にいう『民の彝を乗る』は、即ち人の義である。これは人のやるべきことであって、務めなければならぬ。これを務めないで、逆に幽冥で測ることも知ることもできないものに求めて、災いを避けて福を求めようとする。これは智者だと言えるだろうか。」⁽⁵³⁾

という説明の中からその鬼神に対する彼の真の態度が窺い知れる。儒者の立場からして、天地山川などの神霊や祖先の靈魂などのいわゆる祭祀の鬼神の存在を認めるのは当然のことであるが、かかる祭祀の鬼神そのものは、朱子の関心の中心にはなかった。弟子達に向けて発した、「ああいった鬼神のことは形も影もないのだから、それに無駄な心力を費やしてはいけない」⁽⁵⁴⁾という

戒めの言葉もその証左である。

しかし、それにも拘らず、『語類』には、怪異な現象や崇りや仙人や天地山川などの神霊や祖先の霊魂に関する議論も数多く記録されている。それらの記録には、特に祖霊に関するものが多い。それは、朱子の弟子達が祭祀の鬼神に対して、特に祖霊が存在するか否かという祭祀の意義が問われる問題に強い関心を抱いていたことを物語っている。それらの議論から朱子の「祭祀の鬼神」についての考えをかなり詳しく伺いうるのである。

造化の過程において、「既に散じた気は二度と聚まることはない」⁽⁵⁵⁾ というように、一度屈して去った気は永遠に戻ってこない。朱子の存在論の根柢にはこの原則が脈々として流れている。そこで、祖先が死んでその気は散じてしまったにも拘らず、子孫が祭祀をすればその気が聚まってくるとするならば、興味ある問題が現れる。これが、朱子の弟子達の関心事であったのみならず、現在の朱子学研究でもしばしば議論の種となっているものである⁽⁵⁶⁾。幾つかの問題がそこに残るのであるが、兎に角、朱子にあっては、祭祀者が祭祀を行うと、被祭祀者（先祖）の気が伸びて祭祀の場にやってくると考えられていたことは間違いない。その間の事情を示すものとして、一、二の例を次に挙げよう。

「お尋ねした。人が死ぬと、魂魄は散じてしまうのですか。先生はおっしゃった。勿論散じてしまう。またお尋ねした。子孫が祭祀をすると、感格するのですが、どういうことですか。先生はおっしゃった。要するに子孫は祖先の気である。祖先の気が散じてしまったが、その根は子孫のところにあり、誠敬を尽くせば、呼びかけて祖先の気を子孫のところに聚めさせることもできる。」
「お尋ねした。『礼記』祭義篇には『昭明は、焄蒿悽愴たり』とありますが、これは人が死んだ気で、この気は消えてしまうのですか。先生はおっしゃった。そうだ。お尋ねした。伸びる気はただこの既に死んだ気がまた伸びて来るのですか。先生はおっしゃった。この辺は説明しにくい。この伸びる気はまた別に新たに生じたのだ。お尋ねした。どうして別に生じることができるのですか。先生はおっしゃった。祖先の気はただ子孫の体に存在し、祭祀の時は、ただこの気に過ぎないから、そこで自然にまた伸びるのである。子孫が誠敬を極めれば、肅然とその上方に来るように感じられるが、それはどういうものか、これは伸びたものではないか。これがつまり『神の著はるるなり』⁽⁵⁷⁾である。」

これらの例を見れば、祭祀を行う際には、祭祀者は誠敬を尽くさなければならず、これが祖先の気を呼び集めるための絶対条件とされていることは、明確である。

気を呼び集めることは、つまり祖先の気を聚結する行為であるが、実は祖先の魂と魄を結合させることとされている。

「人が死んで、魂と魄が別々に飛び散ってしまうが、要するに、魄がまた比較的安定している。必要なのは魂を招き寄せてその魄と結合させることである。復とは、生き返らせることだけを意味するのではなく、祖先の魂と魄を聚結させて、散じたままの状態を放って置かないことである。聖人が人の子孫に常に祭祀するようにと教えたのも、子孫にそれ（祖先の魂魄）を聚結させるためである。」

「お尋ねした。人の死は、つまり魂と魄が散ずるのですか。先生はおっしゃった。勿論散ずるのだ。またお尋ねした。子孫が祭祀すれば、感格することがあるのは、どういうことですか。先生はおっしゃった。結局は、子孫は祖先の気であり、祖先の気は散じたのではあるが、その根が子孫にある。（子孫が）誠敬を尽くせば、祭祀の場所にその祖先の気を招き寄せて聚結させることもできるのだ。」⁽⁵⁸⁾

ここに引用された例で見ると、魂と魄を招き寄せることがいずれも気を伸びさせることとして考

えられていたことには疑問の余地がない。かかる観点から、祭祀の意義を見ると、祭祀者が単なる宗教的心情によって祭祀の鬼神の存在を信じ込むということではないように思える。

しかし、もしその来格する魂と魄が呼吸の気と躯体血肉としての魂と魄ならば、それを結合させることは、即ち人の体を再生することになるのであるから、朱子もこれを否定したように、そのようなことはあり得るはずがない。つまり、祭祀の時に、やって来る気は陰陽の気と五行の質としての魂と魄ではないことが明らかである。では、その伸びてやって来る気とは一体どんなものなのか。ここに、朱子の鬼神論・存在論の基盤を揺るがしかねない大問題が現れるのである。前述の通り、魂魄はある特定の事象を指している概念ではなく、魂は、呼吸する気、身体の動き、「思慮・計画」などの心の働き、などを意味するものであり、魄は、躯体血肉、耳や目などの器官の働き、「記憶・弁別」などの心の働き、などを意味するものである。この中の、呼吸する気と躯体血肉の両義を除けば、ほかはみな気的作用・働きである。祭祀の時に、伸びて来る先祖の魂と魄が呼吸する気と躯体血肉でなければ、理論上では、それは気的作用・働きとしての魂魄にほかならない。

気的作用・働きが、「祭祀の鬼神」では精神と称されている。

「お尋ねした。…またそれに加えて誠敬をもって自分の精神を聚集し、精神が既に聚まれば、『祖考の精神は、つまり私の精神』と言われますので、来格しないわけがありません。先生はおっしゃった。よく理解したものだ。」

「またお尋ねした。斎戒することはただ自分の精神を集めようとします。しかし『自分の精神は、即ち祖考の精神』です。天地山川の神霊も祖霊も、ただそのやって来るところが同じとされるのですか。先生はおっしゃった。その通りだ。」⁽⁵⁹⁾

とある。斎戒する、つまり誠敬を尽くすことは、即ち祭祀者が自分の精神を聚集することであり、祭祀者が自分の精神を聚集するという具体的な行為によって被祭祀者の来格を実感することができる。これは、

「またお尋ねした。既に往くことを鬼と言ひ、なぜ『祖考来格す』と言うのですか。先生はおっしゃった。これは感をもって言うのである。いわゆる来格することは、また神を少しく意味する。私の精神で祖先の精神を感じるとは、思うにこのことを指すのである。」

「鬼は陰で、神は陽である。気が屈するのを鬼と言ひ、気がひたすらやって来るのを神と言ふ。『洋洋然としてその上に在るが如し』、『焜蒿悽愴たるは、此れ百物の精にして、神の著はるるなり』とあり、これはつまり、あの発生した精神である。神は成長するもので、大きくなれば、その現れが感じられて、即ち気の伸びるものである。」⁽⁶⁰⁾

と説明しているように、つまり、祭祀者がその自身の精神で被祭祀者の精神を感じることである。その精神はまた神でもあり、被祭祀者の精神・神は、気の伸びてやってくるもので、大きく成長すれば感じられるものである。

宋学では、「程明道は『天地の間に、只だ一箇の感応有るのみ』と言う。思うに、陰陽の変化、万物の生成、感情の疎通、事や行為の終始は、一つが感となれば、もう一つが応となり、それが循環して互いに交替することによるものであり、故にやむことがないのだ」⁽⁶¹⁾と朱子が言うように、気の流動は感応によるものだと考えられていたようである。この感応の原理が、祭祀を行うことによって神霊や祖霊が来格することは可能だという祭祀論の根拠ともなっている。祭祀論の場合は、祭祀者の精神と被祭祀者の精神との感応である。祭祀者の精神は、前述したところによれば即ち気的作用・働きと見ることができるが、では、被祭祀者の精神とは何か。この間の事情を解明しなければならぬ。

六

最後に、本稿の結びとして、冒頭に挙げた「気の精英なるものは神である。金木水火土は神ではない。金木水火土を成立させるものが神なのである。人においてはこれがつまり理であり、仁義礼智信を成立させるものがそれなのである」という記録について検討を加えたい。実際、この発言にこそ、被祭祀者の精神とは何か、という問題を解く鍵が隠されているのである。

「気の精英なるもの」は、「気の中の優れたもの」の意であろうが、気そのものだとすれば、神は気であり、「人においてはこれがつまり理である」ので、神はまた、理でもあると容易に受け取れる。神に気と理の二つの意味を与えているのを示す例として、これほど簡潔明瞭なものはほかにないであろう。だが、これまで見てきたところによれば、神は気でもなければ理でもないことが明らかであるから、この立言に対して奇異の感を抱かざるを得ない。「恐らく録者の主観的歪曲と見ねばならぬ」というかかる指摘も、恐らく苦慮の末に下した結論であろう。この記録に容易に払拭できない疑惑が存することは確たる事実である。しかし、爾後、更に資料を精読し厳密に考察し吟味することによってその疑念は水解した。そのみならず、もしこの記録の滅殺を是認するならば、朱子の鬼神論・存在論のその理論的整合性が崩れざるを得ないという事態が生ずるとさえ言えるに至った。

「気の精英なるもの」はまた、「形気の精英」でもあり魂魄でもある。

「先生はおっしゃった。魄は形の神で、魂は気の神である。魂魄は形気の精英であって、これを靈というのだ。…。潘氏が尋ねた。魄は体に付着し、気は魂に付着する、このように理解していいですか。先生は言われた。付着するでもない。魂魄は形気の精英である。」⁽⁶²⁾

とある。「形気」は肉体としての身体と呼吸する息としての陰陽の気を指すであろうことは、前述したところによって容易に推察される。この二者は存在形態に差異があるものの、ともに気そのものであることは間違いない。故に、「形気」を単に気だと見ても差し支えない。従って「形気の精英」と「気の精英」の両者に同一の事柄という関係が看取される。それから、

「お尋ねした。星辰には形質がありますか。先生はおっしゃった。ない。ただ気の精英が凝聚したものに過ぎない。」

「『成象を之れ乾と謂ひ、効法を之れ坤と謂ふ』は、依然としてただ陰陽に過ぎない。凡そ陽に属するものは、ただ一つの像があるだけだ。象とは、造りはじめてまだ形をなしていないという意味であるが、既に形となれば陰に属する。成象とは、例えば日月星辰が天空にあるように、それはまた実際の形はなく、ただ像が（空に）懸かっているからそのように見えるのだ。」

「またお尋ねした。月魄の魂は、ただその光を指して言うもので、その輪郭はつまり体でしょうか。先生は言われた。月は体をもって言うことができず、ただ魂魄があるだけである。月魄は即ちその全体であって、光るところはつまりその魂の現れである。」⁽⁶³⁾

ともある。ここに挙げた諸例によって知られるように、「気の精英」には、気であり凝集をもするが、実質を伴う形を持つ物体を構成しないという性格が持たされている。これは、「陰陽は気で、五行は質である」「気が積もって質となる」という場合の陰陽の気とは明らかに異なるものである。陰陽の気は凝結すると、五行の質となり、その五行の質がまた、実質を伴う形を持つ物体を構成するが、これに対して、「気の精英」は、凝結しても五行の質となることはなく、当然、実質を伴う形を持つ物体を構成することもできない。「気の清明なるものは神である」、「神はつまり気の清明なるものに過ぎない」、「気の清らかなものは天となり、日月となり、星辰となり、ただ外にあっ

て、常にぐるぐる回り巡る。地ならばただじっと中央に位置して動かず、下にあるものではない」⁽⁶⁴⁾と説かれるのも、その間の事情をよく示すものにほかならない。「気の精英」は、恐らく陰陽の気における最も清らかな気であろう。最も清らかな気であるが故に、凝結しても虚像しか形成することができないのである。

陰陽の気と「気の精英」は、ともに気ではあるが、両者を峻別しなければならぬ。前に引いたように「魄は一つ形を持つものが（耳目の）中にあり、恐らく水晶のようなもの」と見えるが、耳目に宿るその水晶の如きものも、恐らく、「気の精英」が凝結して作り出した像にほかならないであろう。また、

「精気はめぐって流れ、体中に充満し、呼吸することやよく見えること、よく聞こえることは、つまりその現れて見えるものに過ぎない。体中に充満してめぐり流れているのであれば、鼻が匂いを知り、口が味を知るのは、魄ではないか。耳目の中には暖気があるのは、魄ではないか。このように体全体に推していくと、そうでないものはない。」⁽⁶⁵⁾

ともある。ここにいう精気を「気の精英」と見れば、「つまりその現れて見えるもの」を気的作用・働きの現れと見るならば、気的作用・働きとしての魂魄が「気の精英」とされていることが理解されよう。これは「思うに鬼神は気の精英である」⁽⁶⁶⁾というのとも一致する。鬼神も「気の精英」とされているところから見て、かかる「気の精英」は、朱子の鬼神論では常に付き絡まっています。朱子にとってはその実在性と原理性を認めざるを得ないものと言え。儒者の立場から考えれば、祭祀は肯定しなければならないものである。だが、もし気的作用・働きとしての魂魄が気でなければ、祖霊の来格を原理的に説明することは到底できない。凝結しても虚像しか構成できないという性格を持つ「気の精英」の存在が、その理論に活路を開いたのである。このように見てくると、被祭祀者の精神は、気的作用・働きとしての魂魄ではあるが、即ちこの凝結しても形質を構成しないという性格を持つ極めて清らかな気にほかならない、と推察しうるのである⁽⁶⁷⁾。当然、朱子は、筆者がしつこく吟味するほどに、この点が祭祀論の緊要な課題だとは意識していなかったかもしれぬ。しかし、「気の精英」は決して陰陽の気そのものではないと朱子のはっきり意識していたことは間違いない。

「気の精英なるものは神である」と説かれる理由は、如上の考究によって明らかとなった。では、なぜ「人においてはこれがつまり理である」と言いかえられるのか。実際、朱子にあっては、形質がないものを、たとえそれが気であっても、形而上なるものとする傾向がある。「且つ造化の気がめぐって流れるように、形質が形成されていないものは、つまり形而上なるもので、陽に属し、形質を整えると、人や物となり、金木水火土となり、そこで拘束されて、つまり形而下なるものであり、陰に属する」⁽⁶⁸⁾と朱子は言う。形而上なるものは即ち理である⁽⁶⁹⁾。この意味において、形質を形成しない「気の精英」が理とされるのも、決して故なしとは言えない。しかし、これは、「気の精英」が理そのものを意味することには勿論ならない。なぜなら、理は動かないものであるに対して、神は動くものであるからである。これに関連して、前述の、神は「理そのものではないが、理の顕現だから、直接に理と称する場合もある」ということを想起してほしい。最後の「仁義礼智信を成立させるものがそれなのである」の一句も、やはり神と理の関係をよく示すものと言えよう。「仁義礼智信」は理そのものであり、「仁義礼智信を成立させる」ことは、つまりその理を顕現させることである。神は理を顕現させるものであって理そのものではない、という意味が容易に読み取れるのである。

鬼神・神は、理ではなく、気的作用・働きの意味する概念である。これが鬼神・神の基本義であるが、気をも意味するのである。しかし、この気は、凝固しても形質を形成しない極めて清ら

かな気であって、凝固して五行（質）を構成する陰陽の気そのものではない（鬼神は、陰陽の気と五行の質を意味する場合もある）。

注

- (1) 本稿では、中華書局の標点本『朱子語録』（全八冊、宋・黎靖徳編、王星賢点校、一九九四年）を用いる。以下では『語類』と略称する。
- (2) 拙稿「朱子の「太極」と「気」（岡山大学『大学教育研究紀要』第七号、二〇一一年）五五頁を参照。
- (3) 安田二郎『中国近世思想研究』（筑摩書房、昭和五十一年）五一頁を参照。
- (4) 柴田篤「陰陽の靈としての鬼神—朱子鬼神魂魄論への序章—」（九州大学『哲学年報』五十、一九九一年）七八頁を参照。
- (5) 拙稿「朱子の「太極」と「気」（前掲）を参照。
- (6) 「天地之間、二氣只管運轉、不知不覺生出一箇人、不知不覺又生出一箇物。」（『語類』卷九八、楊道夫録、二五〇八頁）
- (7) 「鬼神只是氣。屈伸往來者、氣也。」（『語類』卷三、林恪録、三四頁）、「鬼神不過陰陽消長而已。」（『語類』卷三、黃升卿録、三四頁）、「鬼神只是二氣之屈伸往來。」（『語類』卷三四、徐寓録、八九一頁）、「蓋鬼神只是氣。」（『語類』卷六二、陳文蔚録、一五〇一頁）
- (8) 三浦國雄『朱子と氣と身体』（平凡社、一九九七年）の第三章鬼神論に、「朱子の鬼神論は、要するに鬼神の陰陽化である」（七八頁）、「朱子は鬼神＝氣という原則を貫徹させながらも、…。」（一〇六頁）などとある。
- (9) 「如日月星辰風雷、皆造化之跡。」（『語類』卷六三、吳雉録、一五四七頁）
- (10) 「或問『鬼神者、造化之跡』。曰、風雨霜露、四時代謝。」（『語類』卷六三、葉賀孫録、一五四七頁）
- (11) 「『鬼神者、二氣之良能』、是說往來屈伸乃理之自然、非有安排布置、故曰良能也。」（『語類』卷六三、程端蒙録、一五四七頁）、「道夫問、橫渠所謂『二氣之良能』、良能便是那會屈伸底否。曰、然。」（『語類』卷十八、楊道夫録、三九五頁）、「曰、橫渠謂『二氣之良能』、何謂良能。曰、屈伸往來、是二氣自然能如此。」（『語類』卷六三、陳淳録、一五五〇頁）
- (12) 吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社、二〇〇四年）二二一頁を参照。
- (13) 「問、鬼神是功用・良能。曰、但以一屈一伸看、一伸去便生許多物事、一屈來更無一物了、便是良能・功用。問、便是陰陽去來。曰、固是。」（『語類』卷六三、林夔孫録、一五四六頁）、「以功用謂之鬼神、此以氣之屈伸往來言也。」（『語類』卷六八、程端蒙録、一六八五頁）、「功用兼精粗而言、是說造化。妙用以其精者言、其妙不可測。」（『語類』卷六八、黃義剛録、一六八五頁）
- (14) 「問、『鬼神造化之迹』、何謂迹。曰、鬼神是天地間造化、只是二氣屈伸往來。神是陽、鬼是陰。往者屈、來者伸、便有箇迹恁地。」（『語類』卷六三、陳淳録、一五五一頁）
- (15) 「雨風露雷、日月昼夜、此鬼神之迹也。」（『語類』卷三、楊道夫録、三四頁）
- (16) 「橫渠尋常有太深言語、如言鬼神二氣之良能、說得好。伊川言鬼神造化之迹、却未甚明白。」（『語類』卷百二五、楊道夫録、三〇〇四頁）
- (17) 「伊川謂鬼神者造化之迹、却不如橫渠所謂二氣之良能。」（『語類』卷六三、楊道夫録、一五四八頁）
- (18) 「論來只是陰陽屈伸之氣、只謂陰陽亦可也。然必謂之鬼神者、以其良能功用而言也。」（『語類』

- 類』卷六三、葉賀孫錄、一五四五頁)
- (19)「以二氣言、則鬼者、陰之靈也、神者、陽之靈也。以一氣言、則至而伸者為神、反而歸者為鬼。其實一物而已。」(『語類』卷六三、周謨錄、一五四八頁)、「問、鬼神便只是此氣否。曰、又是這氣裏面神靈相似。」(『語類』卷六三、呂燾錄、一五四六頁)
- (20)「二氣、即陰陽也。良能、是其靈處。」(『語類』卷八七、董銖錄、二二五九頁)。三浦國雄氏は、注の(19)の「以二氣言、…、其實一物而已」を引用して「右にいう「一物」とは、鬼神はさまざまな角度から定義しうるが、要するに気以外の何物でもないという意である」(前掲、八四頁)と述べているが、ここにいう「一物」は、鬼神は気の「屈伸往来」つまりともに気の働きだという意味で、神と鬼は一物とされていると理解すべきであろう。
- (21)「又問、『以功用謂之鬼神、以妙用謂之神』、二『神』字不同否。曰、鬼神之『神』、此『神』字說得粗。如繫辭言『神也者、妙万物而為言』、此所謂『妙用謂之神』也。言『知鬼神之情狀』、此所謂『功用謂之鬼神』也。只是推本繫辭說。」(『語類』卷六七、董銖錄、一六五一頁)。但し、「神也者、妙万物而為言」は『易』の説卦伝に見える語である。
- (22)「問、以功用謂之鬼神、以妙用謂之神。曰、鬼神只是往来屈伸、功用只是論發見者。所謂神也者妙万物而為言、妙處即是神。其發見而見於功用者謂之鬼神、至於不測者則謂之神。」(『語類』卷六八、黃營錄、一六八六頁)、「功用是有迹底、妙用是無迹底。妙用是其所以然者。」(『語類』卷六八、黃義剛錄、一六八五頁)
- (23)「其所以然者、理也。」(『語類』卷十八、輔廣錄、四一四頁)
- (24)「莊仲問『以功用謂之鬼神、以妙用謂之神』。曰、鬼神是有一箇漸次形迹、神則忽然如此、忽然不如此、無一箇蹤由。要之、亦不離於鬼神、只是無迹可見。」(『語類』卷六八、陳文蔚錄、一六八五頁)、「『以妙用謂之神』、是忽然如此、皆不可測。忽然而來、忽然而去、忽然在這裏、忽然在那裏。」(『語類』卷六八、録者不明、一六八五頁)、「『以功用謂之鬼神』、此以氣之屈伸往来言也。『以妙用謂之神』、此言忽然如此、又忽然不如此者。鬼是一定底、神是變而不可知底。」(『語類』卷六八、程端蒙錄、一六八五頁)
- (25)「不測者、是在這裏、又在那裏、便是這一箇物事走来走去、無處不在。」(『語類』卷七四、林学蒙錄、一九〇一頁)
- (26)「神是一箇物事、或在彼、或在此。當在陰時、全体在陰、在陽時、全体在陽。都只是這一物、兩處都在、不可測、故謂之神。橫渠云、『一故神、兩故化』。又注云、『兩在、故不測』。這說得甚分曉。」(『語類』卷七六、晏淵錄、一九四七頁)、「及至忽然生物、或在此、或在彼、如花木之類驀然而出、華時都華、実時都実、生氣便發出来、只此便是神。」(『語類』卷九五、黃營錄、二四二三四頁)
- (27)「問、死者魂氣既散、而立主以主之、亦須聚得些子氣在這裏否。曰、古人自始死、弔魂復魄、立重設主、便是常要接統他些子精神在這裏。古者鬻龜用牲血、便是覺見那龜久後不靈了、又用些子生氣去接統他。史記上龜策伝、占春、將雞子就上面開卦、便也是將生氣去接他、便是鬻龜之意。又曰、古人立尸、也是將生人生氣去接他。」(『語類』卷三、林子蒙錄、五〇—五一頁)とある。この文の、「常要接統他些子精神在這裏」と「用些子生氣去接統他」の二句を照合すれば、精神と生気を同一物としていることが明白である。
- (28)「惟春氣温厚、乃見天地生物之心、到夏是生氣之長、秋是生氣之斂、冬是生氣之藏。」(『語類』卷二十、潘時拳錄、四六七頁)と「猶春夏秋冬雖不同、而同出於春。春則生意之生也、夏則生意之長也、秋則生意之成、冬則生意之藏也。」(『語類』卷六、董銖錄、一〇九頁)の二文を合わせて見れば、生氣と生意を同義語として使われていたことが分かる。

- (29) 「曰、仁自是箇和柔底物事。譬如物之初生、自較和柔、及至夏間長茂、方始稍堅硬、秋則收結成實、冬則斂藏。然四時生氣無不該貫。如程子說生意處、非是說以生意為仁、只是說生物皆能發動、死物則都不能。譬如穀種、蒸殺則不能生也。」(『語類』卷二十、吳雉錄、四六四頁)
- (30) 『晦庵先生朱文公文集』(以下では『文集』と略称する)、『朱子全書』(全二七冊、朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編、上海古籍出版社、二〇〇二年。以下は『全書』を略称する)所収の『晦庵先生朱文公文集』を用いる。
- (31) 「但謂神即是理、却恐未然、更宜思之。」(『文集』卷六二、「答杜仁仲」二、『全書』二三冊、二〇〇一頁)、「神是理之發用而乘氣以出入者、故易曰、神也者、妙万物而為言者也。」(『文集』卷六二、「答杜仁仲」四、『全書』二三冊、二〇〇二頁)。「神也者、妙万物而為言者也」の「妙」は、原文では「如」に作るが、「妙」が正しい。
- (32) 「至發育萬物者、即其情也。」(『語類』卷九五、萬人傑錄、二四二三頁)、「是所以生長者、藏在裏面而不可見。」(『語類』卷七四、録者不明、一九〇〇頁)
- (33) 「『動而無動、靜而無靜』、非不動不靜、此言形而上之理也。理則神而莫測。」(『語類』卷九四、程端蒙錄、二四〇三頁)
- (34) 「人之所以生、理與氣合而已。」(『語類』卷四、沈憫錄、六五頁)
- (35) 「精氣為物、精與氣合而生者也、遊魂為變、則氣散而死、其魄降矣。」(『語類』卷六三、周謨錄、一五四八頁)
- (36) 「精氣為物、是合精與氣而成物、精魄而氣魄也。」(『語類』卷七四、林学蒙錄、一八九一頁)
- (37) 「精氣就物而言、魂魄就人而言、鬼神離乎人而言。」(『語類』卷六三、董銖錄、一五四四頁)、「以其靈而有知有覺言、故謂之魂魄。」(『文集』卷四四「答梁文叔」、『全書』第二二冊、二〇二七頁)
- (38) 「陰陽是氣、五行是質。…。又如人、魂是氣、体魄是質。」(『語類』卷九四、襲蓋卿錄、二三七七頁)、「以人身言之、呼吸之氣便是陰陽、軀体血肉便是五行。」(『語類』卷九四、黃義剛錄、二三七八頁)、「如氣之呼吸者為魂、魂即神也、而属乎陽。耳目鼻口之類為魄、魄即鬼也、而属乎陰。」(『語類』卷六三、周謨錄、一五四八頁)
- (39) 拙稿「朱子の「太極」と「氣」」(前掲)五三頁を参照。
- (40) 「問、眼、体也。眼之光為魄。耳、体也。何以為耳之魄。曰、能聽者便是。如鼻之知臭、舌之知味、皆是。但不可以知字為魄、纔說知、便是主於心也。心但能知、若甘苦鹹、要從舌上過。」(『語類』卷八七、董銖錄、二二五九一六〇頁)、「問、先生嘗言、体魄自是二物。然則魂氣亦為兩物耶。曰、將魂氣細推之、亦有精粗、但其為精粗也甚微、非若体魄之懸殊耳。問、以目言之、目之輪、体也、睛之明、魄也。耳則如何。曰、竅即体也、聰即魄也。」(『語類』卷三、録者不明、四二頁)
- (41) 「問、頃聞先生言『耳目之精明者為魄、口鼻之噓吸者為魂』、以此語是而未尽。耳目之所以能精明者為魄、口鼻之所以能噓吸者為魂、是否。曰、然。看来魄有箇物事形象在裏面、恐如水晶相似、所以發出来為耳目之精明。」(『語類』卷八七、呂燾錄、二二五八頁)、「又曰、見於目而明、耳而聰者、是魄之用。老氏云『載營魄』、營是晶熒之義、魄是一箇晶光堅凝物事。」(『語類』卷三、録者不明、四一頁)
- (42) 「又曰、運用動作底是魂、不運用動作底是魄。」(『語類』卷八七、胡泳錄、二二六〇頁)、「凡能運用作為、皆魂也、魄則不能也。今人之所以能運動、都是魂使之爾。」(『語類』卷三、沈憫錄、四一一二頁)

- (43) 「人之能思慮計畫者、魂之為也、能記憶弁別者、魄之為也。」(『語類』卷三、沈僩錄、四三頁)、「魂便是氣之神、魄便是精之神。會思量討度底便是魂、會記當去底便是魄。」(『語類』卷三、沈僩錄、四一頁)、「記當」は「記住」に同じ。「陰主藏受、陽主運用。凡能記憶、皆魄之所藏受也、至於運用發出來是魂。這兩箇物事本不相離。」(『語類』卷八七、呂燾錄、二二五九頁)
- (44) 「又曰、動是魂、靜是魄。」(『語類』卷八七、胡泳錄、二二六〇頁)、「動者、魂也、靜者、魄也。動靜二字括尽魂魄。」(『語類』卷三、沈僩錄、四一一二頁)
- (45) 「所以老人多目昏耳聾、記事不得、便是魄衰而少也。」(『語類』卷八七、呂燾錄、二二五九頁)、「人初生時氣多魄少、後來魄漸盛、到老、魄又少、所以耳聾目昏、精力不強、記事不足。」(『語類』卷六三、陳淳錄、一五五〇頁)
- (46) 「人有魄先衰底、有魂先衰底。如某近來覺重聽多忘、是魄先衰。」(『語類』卷三、潘植錄、四一頁)とあり、ここでは、魂が衰えることも挙げているが、これは恐らく、身体の諸々の活動が衰えることを指すであろう。
- (47) 「魂者氣之神、魄者體之神。」(『語類』卷六八、黃義剛錄、一六八六頁)、「魄者形之神、魂者氣之神。」(『語類』卷八七、董銖錄、二二五九頁)
- (48) 「知覺便是神。觸其手則手知痛、觸其足則足知痛、便是神。」(『語類』卷九四、陳淳錄、二三九七頁)
- (49) 「動處便是情。…。性便是許多道理、得之於天而具於心者。發於智識念慮處、皆是情。故曰心統性情也。」(『語類』卷九八、周謨錄、二五一四頁)
- (50) 「先生曰、就人一身言之、易、猶心也、道、猶性也、神、猶情也。」(『語類』卷九五、萬人傑錄、二四二三頁)とある。「又曰、要見得分曉、但看明道云『其體則謂之易、其理則謂之道、其用則謂之神』。易、心也。道、性也。神、情也。此天地之心、性、情也。」(『語類』卷五、劉砥錄、九七頁)とあり、また「程子曰『其體謂之道、其用謂之神』。而其理屬之人、則謂之性。其體屬之人、則謂之心。其用屬之人、則謂之情。」(『語類』卷百、曾祖道錄、二五五〇頁)ともある。
- (51) 「神便是箇動底物事。」(『語類』卷八七、黃義剛錄、二二五六頁)、「精神魂魄、凡動用處是也。」(『語類』卷五九、余大雅錄、一三七六頁)
- (52) 「或曰、大率魄屬形体、魂屬精神。曰、精又是魄、神又是魂。」(『語類』卷八七、呂燾錄、二二五九頁)
- (53) 「問、『務民之義、敬鬼神而遠之』、諸家皆作兩事說。曰、此兩句恐是一意。民者、人也、義者、宜也。如詩所謂『民之秉彝』、即人之義也。此則人之所宜為者、不可不務也。此而不務、而反求之幽冥不可測識之間、而欲避禍以求福、此豈謂之智者哉。」(『語類』卷三二、金去偽錄、八一六一七頁)。「務民之義、敬鬼神而遠之」は『論語』雍也篇。
- (54) 「那箇鬼神事、無形無影、莫要枉費心力。」(『語類』卷三、黃義剛錄、三三頁)
- (55) 「然已散者不復聚。」(『語類』卷三、李閔祖錄、三七頁)
- (56) 先学には、朱子の祭祀論は理論的に破綻しているという見方ある。島田虔次氏は「彼は、人の死に際して、その気はけっきょくは散じるにはちがいないが、ただ、すぐには散じてしまわない、それゆえ祭祀すれば(先祖が)感格するのだ、とってその矛盾をきりぬけようとした。しかし、それがなんの解決にもならぬことは明白である。それは単なる時間の問題にすぎないからである」(島田虔次『朱子学と陽明学』、岩波新書、一九六七年。八六頁)と指摘する。また、三浦國雄氏も「祭祀は言うまでもなく祭るべきカミの存在を前提とする。天

地山川を祭る場合はまだよい。だが、先祖の魂・魄が二気の良能にすぎず、しかもやがて消滅してしまう運命にあるとするならば、彼らに捧げられた聖餐は何の意味ももたなくなるはずである」(三浦國雄『朱子と氣と身体』、前掲、一〇三頁)という。山田慶児氏も、朱子の祭祀論における氣の理論は破綻しているとする(山田慶児『朱子の自然学』、岩波書店、一九七八年、四三二頁)。

これに対して、吾妻重二氏は、「消散したはずの被祭祀者の氣が『新たに生じる』』という朱子の主張を根拠にして、「祭祀が『理』にかなっている」という条件を満たせば、先祖の氣が來格すると論じて、「朱熹の氣の理論が破綻しているという説が見直されるべきだ」と主張した(吾妻重二『朱子学の新研究』、前掲、二三四頁と二三八頁)。吾妻重二氏の論述は概ね妥当だと思われるが、ただ、「祭祀において來格し感格するとされる氣は、存在論的な物質ではなく、実存的な感覺そのものである」(同上、二三六頁)という結論は問題である。後述の通り、來格する氣は、存在論的な物質としての氣である。氣ではあるが、この氣は、凝固しても形質を形成しない極めて清らかな氣であって、凝固して五行(質)を構成する陰陽の氣そのものではない。

- (57)「問、人之死也、不知魂魄便散否。曰、固是散。又問、子孫祭祀、却有感格者、如何。曰、畢竟子孫是祖先之氣。他氣雖散、他根却在這裏、尽其誠敬、則亦能呼召得他氣聚在此。」(『語類』卷三、沈憫錄、四七頁)、「問、『昭明、焄蒿悽愴』、是人之死氣、此氣會消了。曰、是。問、伸底只是這既死之氣復來伸否。曰、這裏便難恁地說。這伸底又是別新生了。問、如何會別生。曰、祖宗氣只存在子孫身上、祭祀時只是這氣、便自然又伸。自家極其誠敬、肅然如在其上、是甚物、那得不是伸。此便是神之著也。」(『語類』卷六三、陳淳錄、一五四六頁)
- (58)「人死、雖是魂魄各自飛散、要之、魄又較定。須是招魂來復這魄、要他相合。復、不独是要他活、是要聚他魂魄、不教便散了。聖人教人子孫常常祭祀、也是要去聚得他。」(『語類』卷三、錄者不明、五〇頁)、「問、人之死也、不知魂魄便散否。曰、固是散。又問、子孫祭祀、却有感格者、如何。曰、畢竟子孫是祖先之氣、他氣雖散、他根却在這裏。盡其誠敬、則亦能呼召得他氣聚在此。」(『語類』卷三、沈憫錄、四七頁)
- (59)「問、…、又加之誠敬以聚集吾之精神、精神既聚、所謂『祖考精神、便是吾之精神』、豈有不來格者。曰、看得文字皆好。」(『語類』卷二五、鄭南升錄、六一六頁)、「又問、齋戒只是要團聚自家精神。然『自家精神、即祖考精神』。不知天地山川鬼神、亦只以其來處一般否。曰、是如此。」(『語類』卷百一、胡泳錄、二五六五頁)
- (60)「又問、既曰往為鬼、何故謂『祖考來格』。曰、此以感而言。所謂來格、亦畧有些神底意思。以我之精神感彼之精神、蓋謂此也。」(『語類』卷三、吳雉錄、四七頁)、「鬼者、陰也、神者、陽也。氣之屈者謂之鬼、氣之只管恁地來者謂之神。『洋洋然如在其上』、『焄蒿悽愴、此百物之精也、神之著也』、這便是那發生之精神。神者是生底、以至長大、故見其顯、便是氣之伸者。」(『語類』卷十八、楊道夫錄、三九五頁)
- (61)「明道言『天地之間、只有一箇感應而已』。蓋陰陽之變化、万物之生成、情偽之相通、事為之終始、一為感、則一為應、循環相代、所以不已也。」(『語類』卷九五、程端蒙錄、二四三八頁)
- (62)「曰、魄者、形之神、魂者、氣之神。魂魄是神氣之精英、謂之靈。…。潘問、魄附於體、氣附於魂、可作如此看否。曰、也不是附。魂魄是形氣之精英。」(『語類』卷八七、董銖錄、二二五九一六〇頁)。「神氣之精英」は恐らく、「形氣之精英」の誤りであろう。訳では「神氣」を「形氣」に改めた。

- (63) 「問、星辰有形質否。曰、無。只是氣之精英凝聚者。」(『語類』卷二、沈憫錄、二八頁)、「『成象之謂乾、效法之謂坤』、依旧只是陰陽。凡屬陽底、便是只有箇象而已。象是方做未成形之意、已成便屬陰。成象、謂如日月星辰在天、亦無箇實形、只是箇懸象如此。」(『語類』卷七四、黃營錄、一九〇二頁)、「又問、月魄之魂、豈只指其光而言之、而其輪則体耶。曰、月不可以体言、只有魂魄耳。月魄即其全体、而光处乃其魂之發也。」(『語類』卷三、録者不明、四二頁)。「成象之謂乾、效法之謂坤」は『易』繫辭伝上に見える。
- (64) 「氣之清明者為神。」(『語類』卷三、吳雉録、四七頁)、「神乃氣之精明者耳。」(『語類』卷百四十、録者不明、三三四三頁)、「氣之清者便為天、為日月、為星辰、只在外、常周環運轉。地便只在中央不動、不是在下。」(『語類』卷一、陳淳録、六頁)
- (65) 「精氣周流、充滿於一身之中、嘘吸聰明、乃其發而易見者耳。然既周流充滿於一身之中、則鼻之知臭、口之知味、非魄乎。耳目之中皆有暖氣、非魂乎。推之遍体、莫不皆然。」(『語類』卷三、録者不明、四二頁)
- (66) 「蓋鬼神是氣之精英。」(『語類』卷六三、董銖録、一五四四頁)
- (67) 祖靈が来格する場合は、注(57)に「肅然如在其上」とあり、注(60)に「洋洋然如在其上」とあるように、ただ祭祀を行う場所の上空に祖先の精神が集まっているというような感じがするだけで、日月星辰のような目で見えるものではない。「洋洋然如在其上」は、『中庸』に見える語で、「子曰、鬼神之為徳、其盛矣乎。視之而弗見、聽之而弗聞、体物而不可遺。使天下之人齊明盛服、以承祭祀。洋洋乎如在其上、如在其左右」という文から引き出された一句である。朱子は「洋洋」を注して「洋洋、流動充滿之意。能使人畏敬奉承、而發見昭著如此、乃其体物而不可遺之驗也。」と言う。
- (68) 「且如造化周流、未著形質、便是形而上者、屬陽、才麗於形質、為人物、為金木水火土、便轉動不得、便是形而下者、屬陰。」(『語類』卷九四、黃營録、二三九〇頁)
- (69) 注(50)に挙げた「先生曰、就人一身言之、易、猶心也、道、猶性也、神、猶情也。」、「又曰、要見得分曉、但看明道云『其体則謂之易、其理則謂之道、其用則謂之神』。易、心也。道、性也。神、情也。此天地之心、性、情也。」などの例が示す通り、道と性は同一の概念とされている。朱子学は「性即理」を主張するもので、『易』繫辭上にいう「形而上者謂之道、形而下者謂之器」という規定を受けて、「形而上なるもの」は即ち理ということになっているのである。