

熊沢蕃山の「神」

孫 路 易

一

熊沢蕃山（一六一九―一六九一）にあつては、自然界におけるあらゆる存在物のその存在原理と存在様態に関する叙述が多く見受けられる。それには自然観や宗教観などの観念が含まれていて、それが蕃山思想の重要な部分を為していることは言うまでもない。それらの叙述は、「神化」「神霊」「精神」「糟粕」「鬼神」「魂魄」「神」などの語を用いて展開されている。これらの語は、いずれも中国哲学の概念であるが、朱子学や陽明学が日本に伝播したことに伴つて、日本思想、特に江戸時代の日本思想に関する文献にも頻出するようになったのである。しかし、これらの概念に対する解釈においては、その帰趣は多様のように思われる。

本稿では、熊沢蕃山がこれらの概念に如何なる意味を与えているのかについて考察し、朱子学や陽明学と比較しつつ、その自然観や宗教観を、できるだけ深く掘り下げて解明することを試みる⁽¹⁾。

二

蕃山の著書に「宇宙」という言葉が用いられている。当然、この「宇宙」と今の我々のいう宇宙とは同義ではない。「宇宙弘しといへども、坤厚の中にふくまずと云物なし。大にしては河海川沢山林土石、小にしては禽獸魚虫五穀草木、其種を地中にふくみて、時を以て生ず」（『易経小解』、『全集』第四冊、三三〇頁）とあり、地上の自然界が「宇宙」とされているのである。従つて、蕃山の「宇宙」観は、地上の自然界におけるあらゆる存在物のその存在原理と存在様態に関するものであり、即ち自然観と考えてよいと思う。軽い清らかな気は上昇して日月星辰の四象となつて天を形成し、重い濁る気は水火土石の四化となつて地を構成するが、天は地を包み込み、地は天の中央に浮かんでいて、そこで、天地の位置が定まるのである⁽²⁾。

「八卦之図」において、蕃山は「伏羲八卦方位先天之図」に対する解説を次のような文章として綴っている。

「天地位を定め、山沢氣を通じ、雷風相薄り、水火不相射、是天地自然の位也。先天の学也。南は天の陽にして高し、北は天の陰にして卑し。陽上りて、陰下るは、尊卑の位也。乾坤上下の位を

定める也。山沢氣を通ずるものは、西北は地の陽にして高し。東南は地の陰にして卑し。山沢氣を通じ、神化を以て、川流出水は、高に生じて卑に付て流る。故に東南に行を順流とす。雷風相薄る者は、震は一陽北東に生じ、巽は一陰南西に生ず。長男長女にて、陽木陰木なれば、同氣相求て、造化を成也。水火不相射者は、道ならび行はれて不相害。日は東に生ず。離は中虚にて明の象也。故に離東に在る。月は西に生ず。坎は中実にて水の象也。故に坎西に在る。日は火氣の精神也。月は水氣の精神也。月は光なし、日の光を得て光とす。神靈に至ては尅せずして生ず。是又不相射の義也。日月は精也、水火は糟粕也。人日月を上にしただき、水火を下に用ゆ。日月水火にあらざれば一日も生ず、万物一物も生ぜず。」（『全集』第四冊、二六七頁）

この文章の「天地位を定め、山沢氣を通じ、雷風相薄り、水火不相射」は、『易』説卦伝に見える経文である^(三)。蕃山は、「是天地自然の位也」と言つて詳細な説明を施している。この説明によれば、「天地自然の位」はつまり、地上の自然界のその存在原理と存在様態だと理解される。ここに「神化」「神靈」「精神」「糟粕」「精」の諸語が見え、これらの語はいずれも蕃山の自然観や宗教観における重要な概念である。

まず、「神化」「神靈」「精神」について考察する。「山沢氣ヲ通ジ」ることについての蕃山の叙述が比較的によく見られる。一、二例を挙げると、次の通りである。

「山沢氣ヲ通ジ、沢ノ潤山ニノボルトイドモ、草木シゲリ神氣厚クナル時ハ流泉出テ又下ヲ潤ス。」（『繫辭下伝』、『全集』第四冊、四七四頁）

「雷風相助、山沢氣を通じ、水火相イトハズ。六十四卦ニ至テハ天地万物ノ理悉ク備レリ。神ハ無中ヨリ物ヲ生ズ。易ノ象ニヨツテ物ノ出来ルコト神ノ如シ。」（『繫辭下伝』、『全集』第四冊、四七五―六頁）

沢はその潤いの氣が山に昇り、山は木が茂り、「神氣」が濃厚となつた時に、泉が出てそして川となつて流れるのである。これは、「山沢氣ヲ通ジ」ることであるが、神が無から物を生ずるその生成過程の一環でもある。ここでは「神氣」という語が使われている。これらの叙述と、『易』繫辭下伝にいう「天地の大徳を生と曰ふ」の「生」に対しての「生ハ太虚ノ神道也」（『繫辭下伝』、『全集』第四冊、四五二頁）という解釈、また「神ハ不測ノ理也」（『繫辭上伝』、『全集』第四冊、四三六頁）という言明とを合わせて見れば、この物を生ずる神は即ち神道であり、即ち理である、ということが明らかである。すると、「神化」は神の造化であるが^(四)、理の造化、つまり理に従つての造化を意味し、「神氣」は理の氣、つまり理に従つて運動する氣を意味する、と推察しうる。「造化」について蕃山は、「造は無より有に來り、化は有より無に歸す。造化をなすものは鬼神也」（『孝經小解』、『全集』第三冊、一七頁）と定義している。「造」は自然界の諸般の現象を生ずる働きであれば、

「神」はその「造」という働きを促すものである、という両者の違いが明瞭に認められる。しかし、「山沢氣ヲ通ジ」て水を生ずるという現象が「神氣」によって説明される場合は、「神化」と「造化」は実際、同一の事柄であることを看取することができるのである。

深い山谷の水が日光を受けて蒸気となって山上へ上昇し、その蒸気が、一部は山の茂った草木の潤いとして受け止められ、一部は天空へ昇って雲となりやがて雨となって山に注ぎ、その雨水がまた茂った草木に吸収され樹木の根に蓄積され、その蓄積されている水が泉となって川となるのである。この生態の循環は、造化の過程であるが、実際、気が理に従って流動するその様相を呈しているのである。理に従って流動する気を「神氣」とすれば、この「神氣」の運動がもたらした造化は「神化」となる^(五)。故に「水ハ山沢氣を通ジ神化ヲ以テ生ズ、神氣其源也」(『繫辞上傳』、『全集』第四冊、三九七頁) というのである。

「神靈」と「精神」はともに「理」を意味する、ということ、
「天地の生ずる所、人を貴とする者は、陰陽五行の秀氣にして、五行の神靈全く照せり、是を明德と云。五行の神靈は仁義礼智信也。明德の條理也。」(『孝経小解』、『全集』第三冊、二七頁)

「問、天は理のみならば無心にして、精神なきか。云、理則至神也。人生る時は動ざる事あたはず、死体は動事あたはず。天と日月と不已。精神なくば何を以て不已の行あらん。」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一七六頁)

の二文が最も明瞭に示している。ここでは「理」と「神」の同一性が強調され、この点は特に注目を引く。「孝」の字則理氣の象也。老と子と合て孝字とす。理は老也。氣は子也。生ずる者を老とし、生ぜらるる者を子とす。理は無欲にして寂然不動といへども、至神なるが故に感ず。感到動靜有、故に動き陽を生じ、靜にして陰を生ず。一動一靜たがひに其根をなす、生々やむことなし。久しくして天地を生ず。天地人物を生ず。」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、六七頁)とあり、理の「感じる」という働きが氣に「動靜」という運動を引き起こし、そこで天地万物が構成されるのであり、その様相を、「孝」の字が具象的に呈していると説く。「神」だから「感じる」、または「感じる」だから「神」、この「感じる」という働きを理に持たせて「理」を「神」と解釈したのである。その「感じる」という働きをする理が、即ち「神」「神靈」「精神」である。

次は、「精」や「糟粕」について考察する。「日月は精也。水火は糟粕也」の「精」や「糟粕」は、

「四象四化、則陰陽五行也。陰陽五行の軽く清るは氣也。のほりて四象となる、天也。重く濁るは質也。くだりて四化となる、地也。日は陽の精、月は陰の精也。」(『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一二四頁)

「剛柔相摩八卦相蕩テ変化シテ形ヲ成者ノ中、人ハ乾坤ノ精英也。万物ハ糟粕也。精英中精粗アリ。糟粕中又精粗アリ。」(『繫辞上傳』、

『全集』第四冊、三九八（九頁）

の二例を合わせて考えれば、「精」は、「精英」とも言い、軽く清らかな気であり、「糟粕」は、重く濁る質である、と推察できる。しかし、「日月は五行の精霊也。故に五行も日月にしたがひて運行す」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一二五頁）ともあり、「日月は精也」の「精」は、「精霊」とも考えられる。日月と五行の關係については、

「日は木火の神にして太陽也。月は金水の神にして大陰也。星は日の余気也。辰は土気の精也。日は陽神にして木火の精なるが故に、春夏をつかさどる。月は陰神にして金水の精なるが故に、秋冬をつかさどる。土気は四時に分配す。辰は天の土也。日月星みな辰にやどれるが如し。」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一二四頁）とある。この文の「日は陽神にして木火の精」と前引の「日は火気の精神也。月は水気の精神也」を照らし合わせて見れば、「木火の精」の「精」は明らかに「精神」であることが判る。

故に、「日月は精也。水火は糟粕也」という場合は、日月は木火の「精神」でありながら「精英」つまり軽く清らかな気であり、水火は「糟粕」つまり重く濁る質、ということの意味すると理解できよう。

「精英」と「糟粕」は、ともに陰陽五行であるが、気と質をも意味する。人間は「精英」の気を受けて人間となり、万物は「糟粕」の質を受けて物となる。これが、気の稟受によって生ずる、人間

と万物との違いである。「精英」と「糟粕」の中に、更に「精」と「粗」の違いが設けられて、「形ある者には精粗あり。賢人は人の精也。聖人は精の精也。愚夫愚婦は人の粗也。下愚は又粗の粗也」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一六六頁）というように、人間や万物における様々な差異が、その「精」と「粗」をもつて説明されているのである。

三

上述の如く、人間は「精英」の気で構成されるが、万物は「糟粕」の気で構成される。これは稟受の気が異なることによる人間と万物との違いであるが、人間と万物の最大の違いは、人間だけが「明德」を有するという規定によるものである。「万物一体」を説きながら、人間にしか「明德」が備わっていないが故に、人間は自然界における最も尊い存在だと説くのが、蕃山の自然観の基調である。

『集義和書』には、

「万物一体とは、天地万物みな太虚の一气より生じたるものなるゆへに、仁者は一草一木をも、其時なく其理なくてはきらず候。況や飛潜動走のものをや。草木にても、つよき日でありなどしむを見ては、我心もしほるごとし。雨露のめぐみを得て青やかにさかへぬるを見ては、我心もよろこばし。是一体のしるしなり。しかれども、人は天地の徳、万物の霊といひて、すぐれたる所あり。

たとへば庭前の梅の根の土中にかくれたるは太虚のごとく、一本の木は天地のごとく、枝は国々のごとく、葉は万物のごとく、花実^{（五）}は人のごとし。葉も花実も一本の木より生ずといへ共、葉には全体の木^{（六）}の用なし。数有て朽ぬるばかりなり。花実^{（七）}はすこしきなりといへども、一本の木の全体を備べし。故地に植ぬれば又大木となりぬ。かくのごとく万物も同じく、太虚の一氣より生ずといへども、太虚天地の全体を備ることなし。人は其形すこしきなれ共、太虚の全体ある故に、人の性にのみ明德の尊号あり。故に人は小体の天にして、天は大体の人といへり。人の一身を天地に合せて、少しもたがふ事なし。呼吸の息は運行に合す。曆数^{（八）}医術もここに取ことあり。天地造化の神理主帥を元亨利貞とひい、人に有ては仁義礼知といふ。…万物一体とはいふべし、一性とは云べからず。万物は人のために生じたるものなり。」（『集義和書』卷第一、『全集』第一冊、九～十頁）

と見える。人間や万物はみな太虚の氣で構成される存在である、という点においては、「万物一体」とするもの^{（六）}、人間を「天地の徳」「万物の靈」と位置づけ、そして「人の性にのみ明德の尊号あり」と規定し、明確に人間と万物との相違点を示した上で、万物は人のために生じたものだ^{（七）}と明白に言い切る。人間は自然界における最も尊い存在であるというこの觀念は、朱子学においても、陽明学においても見られるものであつて、中国思想においては極一般的な觀念と言えるが、しかし、人間の性にしか明德がな

いとするこの考え方は、朱子にも王陽明にもないものである^{（七）}。ここにもまた、蕃山思想と朱子学または陽明学との相違が見られるのである。では、蕃山のこの「人の性にのみ明德の尊号あり」という觀念はどのように形成されたのか。

實際、これは蕃山の孝の思想に基づくものである。『集義和書』には、このような問答が書かれている。「よき儒者と仏者とよせて論ぜさせて聞度心御座候。疑ひのある故か、邪心ある故にてあるべきと存候」という問いに対して、蕃山は、

「法論や儒道仏の論などは氣力のつよきか、理のとりまはしこかしこき者勝と見え候。其人の勝負にて道の勝劣にあらず。聖人の道の諸道にこえてゆたかに高きことは、論議をまたずして分明なることなり。孝経にふかからざる故に、うたがひ出来候。天地の間に人のあるは、人の腹中に心のあるがごとし。天地万物は人を以て主とし候へば、有形のもの人より尊きはなし。其人の道の外に何事のあるべく候や。」（『集義和書』卷第一、『全集』第一冊、二十～一頁）

と答えた。儒教は仏教よりも道教よりも優れている、ということ^{（八）}は議論の余地がないものとし、この点については『孝経』を深く理解すれば、疑問を抱くはずがないと論じている。「有形のもの、人より尊きはなし。其人の道の外に何事のあるべく候や」という語が、儒教の優越性を示しており、これが『孝経』に説かれている、という。

『孝経』に「天地の性、人を貴しと為す」という経文がある。蕃山は、この文に対して、

「性は天地生々の心也。いまだ形あらざりし時は、唯生々の理のみ也。声もなく臭もなし。是を人生れて静なるは天の性也といへり。静は寂然不動の謂也。すでに形ありて後、是を性と云、又本心とも云也。天地の生ずる所、人を貴とする者は、陰陽五行の秀氣にして、五行の神靈全く照せり、是を明德と云。五行の神靈は仁義礼智信也。明德の條理也。他の万物此性あらず。故に人は天地の性とも心ともいへり。」（『孝経小解』、『全集』第三冊、二七頁）

という解釈を施している。ここでも、明確に、明德を有するのは人間だけだと述べている。故に、人間にしか明德が備わっていないが故に、人間は自然界における最も尊い存在である、というこの蕃山の考え方は、『孝経』にいう「天地の性、人を貴しと為す」によるものと、推察しうるのである。

中国では、『孝経』は漢代に『論語』とともに經典とされて以来、儒教の經典となつてはいたのだが、朱子の時に、既に、『孝経』は後人の撰修した書物と疑われていたのである。朱子の弟子達もこのことについてよく朱子に尋ねていた。朱子は、『孝経刊誤』を著して、『孝経』の冒頭の「仲尼居、曾子侍」から「而患不及者、未之有也」までを経文とし、「その本文は止まること此くの如く、その下は則ちある者が伝記を雜引して以て経文を釈し、乃ち孝経の伝なり」と指摘する^(八)。朱子は、「天地の性、人を貴しと為す」

は『孝経』の経文ではないと考えていたようである。また、彼は、このことについての弟子達の質問に答えて「戦国の時の人が（他の諸書を部分的に）寄せ集めて作られたもの」と言い、『孝経』はまたかき集めの書であつて、尽く信じてはいけない」と言っている^(九)。

山崎闇斎（一六一九～一六八二）は、その『孝経外伝』の序文に「朱子はただ『刊誤』を作っただけで訓解（読み方と解釈）までは書かなかつた。別に『外伝』を書きたかつたが、それも実現していない。∴『外伝』十章を書いて、朱子の考えを述べる次第である」と、その著作の経緯を記している^(十)。当時、朱子の『孝経刊誤』が既に日本に伝えられていた。しかし、蕃山にあつては、その『孝経小解』にも『孝経外伝或問』にも朱子の『孝経刊誤』について全く言及していない。『孝経小解』の冒頭に「孝の道理を教へ給書なる故に孝経と名付たり。聖人の道を伝たる書を經と云也。經は常也。聖人の道は万古不易の常道にして、無始無終の理也」（『全集』第三冊、一頁）という解説があり、これを見る限りでは、蕃山は『孝経』は經典だと信じて疑わなかつたと思われるのである。孝は、「老」と「子」を合わせた字であり、その「老」は理で、その「子」は氣である。また、『集義和書』には、

「孝は天地未画の前にあり、太虚の神道なり。天地人万物みな孝より生ぜり。春夏秋冬、風雷雨露、孝にあらざるはなし。仁義礼智は孝の条理なり。五典十義は孝の時なり。神理の含蓄のところ

を孝とす。言語を以て名付いふべからず。しゐて象を取て孝といふ。孝の字老子の二を合て作れり。文字の傍偏となす時には劃をはぶきしなり。天地いまだひらけざる太虚の時には、理を老とし氣を子とす。天地すでにひらけては、天を老とし地を子とす。乾坤を老とし六子を子とす。日を老とし月を子とす。易の字日月を合て作れり。日月老子其義一なり。易と孝經とへだてなき道理なり。山を老とし川を子とす。中国を老とし東夷南蛮西戎北狄を子とす。君を老とし臣を子とす。夫を老とし婦を子とす。徳性の感通に在いても仁は老なり、愛は子なり。此理を以て万事万物にをしてみれば、孝の理なくして生ずるものなし。」(『全集』第一冊、一八〇～一頁)

とも見える。孝は、太虚の神道を象つてゐる。つまり、孝の字は、太虚または神道を具象化した形であり、自然界におけるすべての事象が、孝の理によつて生ぜられると考えられていたのである。また、孝の「老」と「子」は、単に理と氣を表象する形象ではなく、天と地、日と月、君と臣、夫と婦、のような事物の相対關係を示す対の概念でもある。太虚の一つの理が、感じて陰陽二氣の運動を引き起こす時に「元・亨・利・貞」の徳となり、この四徳が人間の身体に賦与された時には、「仁・義・礼・智」の性と言い換えられるのである。故に、太虚の理としての孝は、「元・亨・利・貞」の徳でもあり「仁・義・礼・智」の性でもある。この「仁・義・礼・智」の性は即ち、人間だけが有する明德である。孝の字形は、人

間身体においては魂と魄、心と身体、性と情などの対概念を示す形象ともなるのであろう。

四

自然界における存在物の生滅は、氣の聚散によるものであり、氣が集まれば物体の形体を構成し、氣が散ずれば物体の形体を消滅する。当然、人間も例外ではない。万物の場合は、「地は万物の種を含て、風雷雨露を以て生育の功を成者也。万物の終も又地に歸して化す。地の化にもるる物なし」(『易經小解』、『全集』第四冊、三三三頁)とあるように、その形体が消滅することは「地に歸して化す」とされ、これは即ち、その形体が五行(四化)に分化して地に戻ることであろう。人間の場合は、「人死して魂氣は天に歸す、ゆかずと云ことなし。魄體は土に歸す」(『孝經小解』、『全集』第三冊、五四頁)、「魂氣は游散して空にゆき、魄體はたをれて土に合す。理の常なり」(『論語小解』、『全集』第四冊、一四頁)というように、「魄體」は地に返るが、「魂氣」は天に戻るのである。魄と魂は、言うまでもなく、蕃山の宗教觀としての祭祀論における重要な概念である。

『易』繫辭上伝にいう「精氣は物を為し、遊魂は變を為す、是の故に鬼神の情狀を知る」に対して蕃山は、

「或問死生説。云、精ハ魄也。耳目ノ精ハ魄トス。氣ハ魂也。口

鼻ノ嘘吸ヲ魂トス。二ノ物合シテ物トナル、精虚シ魄降ルトキハ、気散ジ魂游シ、ユカズと云ナシ。魄ヲ鬼トシ、魂ヲ神トスと云リ。吾人死生ヲ二ニ見ル故ニ惑ヘリ。死生ハ氣ノ聚散也。陰精陽氣聚テ物トナル。魂游シ魄降ル。散ジテ変ヲナス。一片ノ浮雲太虚ヲ過ルガ如シ。太虚ハ吾人ノ本体也。精氣ハ無ヨリ有ナリ。顕テ物トナル、神之情状也。游魂ハ有ヨリ無ナリ。隠レテ変ヲナス、鬼ノ情状也。魂氣ハ天ニ升リ魄体ハ土ニ帰ス。神氣ハ上升シ鬼魄ハ下降ス。」（『繫辭上伝』、『全集』第四冊、四一〇～一頁）

と解釈した。こここのいう「精」、「氣」は、肉体を構成する氣と呼吸する氣のことであり、これを、「魂」、「魄」と言い換えられている。人間の生死は、魂と魄の聚散によるものであり、魂と魄が聚まると生まれ、魂と魄が散じると死に、その時は、魂は天空に上昇し、魄は地に返るのである。或いはまた、

「君子は血氣衰ふといへども、志氣は不衰。時に随て変ずる者は血氣也、不変者は志氣也。是を浩然の氣と云。戒を知ときは常なる者主と成て、変ずる者随順す。魂は氣の靈也。魄は血の靈也。心は魂魄の合也。氣は天に属し、血は地に属し、心は人に属す。故に人は天地の心也といへり。」（『論語小解』、『全集』第四冊、二三〇頁）

ともいう。ここでは、魂と魄を、「氣の靈」と「血の靈」とし、「心」とする。氣は天に属し、血は地に属する、ということは明確であるが、では、この魂と魄が合してできた「心」は、どうなるのか。

人間の死後における「心」について蕃山は、

「太虚天地の理、生々不息なるは我本躰也。我本不来。帰るべき所なし。此身心中に生死すること、太空に雲の聚散するがごとし。雲の聚散のみを見て、太空を忘れたる者、聚を生とし、散を死として、死後をうたがふ者也。太空我常躰なることを知たる者は聚散に心なし、形に生死ありて、心に生死なし。何の不審もなき事也。雲に聚散ありて、太空に聚散なきがごとし。」（『論語小解』、『全集』第四冊、一五三頁）

と述べている。人間の死は、形体としての身体が消えてなくなることであつて、「心」は依然として存在するのである。この「心」は、「形死すといへども、神は天地に氣に合して不亡」（『孝經小解』、『全集』第三冊、五六頁）という言い方を見ると、つまり「神」とも称されるものであつて、それは、「氣の靈」と「血の靈」としての魂と魄が合してできた「心」と同一物だと見てよからう^{（十二）}。

従つて、人間の場合、その身体は天空に浮かぶ雲が聚散するよに、氣の集散によつて生滅するのであるが、その「心」は天空が聚散しないのと同じように、生死に関係しないものである。だが、「人心は形氣ありてよりこのかたの心也。氣散ジ形死する時は此心なし。危とのたまふ者は形氣の心には欲あり。欲ありて主なき時は流れ易し。形氣の主は道心也」（『論語小解』、『全集』第四冊、二五八頁）ともあり、もう一方では、この生死に関わらない「心」のほかに、氣の集散とともに生死する「心」もあると説く。氣の

集散とともに生死する「心」は欲があるものとし、それを「人心」と称する。「人心」は、人間が生まれてから形成されたものであるが故に、気が散ずるとともになくなるものである。

その人間の生死と関係せずに存続する「心」は、

「或問、死して魂氣は天に帰すと聞ときは、人の精神天に行て住する処ありや。云、魂氣は今も天とひとつ也。人は神明の舎といひて、しばらくの旅宿のごとし。死するは爪の落るのごとし。生数あり、数尽る時は、氣形を去る。氣絶するを死と云。数不尽時も口鼻をふさぎて、氣を絶時は死す。耳目口鼻より天地の氣一体流行して不已、天は空也。我氣も空也。空は二なし、不行して帰する也。故に天に帰すと云は、空に帰すを云也。此氣形に舎時は色体の用をなせり。形を去て色体の用なきを天に帰すると云也。」

（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一七五頁）

という叙述が示す通り、鼻や口に出入りする空氣（魂氣）が天に散じていくとともに天に帰するのである。「ゆくものは尽てかへらず、輪廻の理なし。山沢氣を通じて水空中よりわき出、ながれて本の水にあらず。川流のごとし」（『孝経外伝或問』、『全集』第三冊、一七六頁）と、蕃山はいう。この原則は、散じた氣が二度と新たに生まれる人間の身体を構成することはない、ということを示している。

朱子学にも「既に散じた氣は二度と聚まることはない」という原則があるが、にもかかわらず祭りをを行うと先祖や父母の靈魂が

来格するとも説く。これを理論の矛盾と見て朱子の祭祀論は破綻していると指摘する学者が少なくないが、実際、朱子のいう「神」（魂魄）は凝固しても実質を持つ形体を構成しない最も清らかな氣であり、この氣が、祭りをを行う時に祭壇の上空に集まってくるのである（十三）。

蕃山は、「先祖父母の祭祀を奉ずるを孝とす」（『孝経小解』、『全集』第三冊、一〇頁）といい、「故に鬼神に事ふる礼備はれり。是を孝を鬼神に致すといへり」（『論語小解』、『全集』第四冊、二五七頁）というように、祭祀を行うことは孝の行為だと位置づけている（十三）。孝の字の「老」を理、つまり明德、「仁・義・礼・智」とする蕃山にとつては、祭祀は人間の営みにおいて極めて重要な意味を持つものである。

朱子の祭祀論と同様、蕃山も、「夫祭は人鬼相交ル道也。父母人身を去て鬼神と成、子の心誠に身清からでは来格し受ざらん事を恐れ。故に齋戒沐浴す。五辛並に厚味の物を不食、酒を不飲、精神清く、心静ならんことを欲して也。嚴敬至らずと云事なし」（『孝経小解』、『全集』第三冊、三六頁）と言って、祭祀者が被祭祀者の靈魂を呼び寄せるためには「誠」「敬」を尽くさなければならない、と強調する。

祭祀は、人間と鬼神との交わりであるが、その鬼神は、「故に孝子は親を死せりとせず、喪を除て吉礼に變じ、父母の神に事ルこと存に事ルのごとし。形死して神生ず。是死生の義也。生に事、

死に事、神に事道理、森然として備れる也」(『孝經小解』、『全集』第三冊、五六頁)とあるように、つまり神である。「神は幽深の理也」(『論語小解』、『全集』第四冊、九七頁)ともあって、だから、蕃山にあっては、来格する靈魂は神であり、即ち感じるといふ働きをする理である。「故に天神地祇宗廟の神感應せずと云事なし」(『孝經小解』、『全集』第三冊、二九頁)ともあり、祭祀者の神と被祭祀者の神が互いに感應して、被祭祀者の神が祭祀者の招き寄せることを感じそして応じて来格するのである。

理は形而上の存在であつて形も声も匂いも色もないものであるが、来格する「鬼神は形なきを見声なきをきく」(『中庸小解』、『全集』第三冊、三〇九頁)ものだから、人間の「神明」も当然、「形なきを見声なきをきく」ものであり、故に、

「祭は神明とまじはることなれば、ものいみして心を洗ひ、身をきよめ、礼服を盛にして我身を神明にする也。かくて祭祀につかふれば祭る人の誠敬によりて、其上にいますごとく、其左右に在がごとし。神は形なければ形ありて在が如しと也。洋々は流動

充滿の意なり。」(『中庸小解』、『全集』第三冊、三〇九頁)

「其前に神の在がごとくみゆるなり。誠敬の至也。神は形なし、形ある人の在がごとしと也。」(『論語小解』、『全集』第四冊、三七頁)というように、祭祀者が「誠」「敬」を尽くす、つまり自分の精神を聚集するという具体的な行為によつて被祭祀者の来格を実感することができるのである。

朱子の祭祀論と蕃山の祭祀論は、いずれも祭祀者が被祭祀者の来格する神を感じることができるとするが、朱子のいう神は、理ではなく、氣の働きであり、凝固しても実質を持つ形体を形成しない最も清らかな氣であるのに対して、蕃山のいう神は、氣ではなく、感じるという働きをする理である、という違いが窺い知られるのである(十四)。

五

如上の如く、蕃山の自然觀及び宗教觀としての祭祀論のその理論の根底には、理に感じるといふ働きがあり、その感じるといふ働きをする理が神である、という基本理念が据えていることが極めて明瞭である。この觀念は、その本体論と生成論の構築にも重要な役割を担つていて(十五)、蕃山思想を支える謂わば脊柱の如きものである。

熊沢蕃山にあっては、精神、(鬼)神は理である、と捉えることは、吉田俊純氏の『熊沢蕃山―その生涯と思想』にも見られるが(十六)、

しかし、理が感じるといふ働きをするが故にそれが神である、という蕃山のこの考えには全く言及していない。朱子哲学では、理と神は同一の概念ではなく、また理には、感じるという働きをするこの原則もない。熊沢蕃山は、理に感じるといふ働きを持たせて、その感じるといふ働きをする理を、神と認識したのである。これ

が理または神に対する蕃山の詮釈であつて、蕃山思想の理解において看過してはならぬ極めて重要な事柄である。

注…

(一) 本稿は、『増訂蕃山全書』（全七冊、正宗敦夫編纂、谷口澄夫・宮崎道生監修、名著出版、昭和五十三年五月十五号。第七冊は谷口澄夫・宮崎道生編集）を用いる。以下は『全書』と略称する。

(二) 拙稿「熊沢蕃山の「神道」」（岡山大学『大学研究教育紀要』第九号、二〇一三年）を参照。

(三) 『易』説卦伝に「天地定位、山沢通氣、雷風相薄、水火不相射、八卦相錯」とあり、その意味は、「天（乾）と地（坤）はその上下の位置を一定し、山（艮）と沢（兌）はその氣を通じあい、雷（震）と風（巽）は互いに迫り合い、水（坎）と火（離）は互いに厭わず、八卦は互いに交錯し合うものである」ということである。

(四) 「神化」は「神の造化」、「神氣」は「神の氣」と見るのは、「鬼神の造化にて空中よりなき物の生ずるごとし」（『孝経小解』、『全集』第三冊、三三頁）の「鬼神の造化」と、「聖人といへ共五尺の身、方寸の神舎は衆人と同じ」（『孝経小解』、『全集』第三冊、二七頁）の「神舎」による。「神舎」は明らかに、神の舎、即ち理の舎である。

(五) 「神化ヲ助テ」や「造化ヲ助クル道」（『繫辭上伝』、『全集』第四冊、四三五頁、四四〇頁）などの言い方もあり、「神化」と「造化」との間にはっきりと区別を設けようとする意図が殆ど見られない。

(六) 「万物一体」は、陽明学における重要なテーゼである。民の困苦を見て心が痛む、五穀や禽獸の肉を食べて性命を維持できる、薬石は病氣を治せる、これはなぜか。王陽明は「只だ此の一氣を同じくするが為に、故に能く相通ずるのみ」と説明した。詳しくは拙書『中国思想認識における幾つかの問題』（朋友書店、二〇〇六年）の第二章「王陽明の「良知」」を参照。

(七) 拙稿「朱子の「心」」（京都大学『中国思想史研究』第三十四号、二〇一三年）と拙稿「朱子の「理」」（岡山大学『大学研究教育紀要』第十号二〇一四年）及び拙著『中国思想認識における幾つかの問題』（前掲）の第二章「王陽明の「良知」」を参照。

(八) 「疑所謂孝経者、其本文止如此。其下則或者雜引伝記以釈経文、乃孝経之伝也」（『朱子遺書』雜著『孝経刊誤』）

(九) 「疑是戦国時人闢湊出者」、「孝経亦是湊合之書、不可尽信」（『朱子語類』卷八二「孝経」、『朱子全書』（所収）二八二八頁と二八二九頁）。本稿では、『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）を用いる。

(十) 「晦翁僅為『刊誤』而不及訓解。欲別為『外伝』、而亦未成。…為『外伝』十章、以述晦翁之意云。」（『孝経外伝』、『山崎闇斎全集』第三卷）

(十一) 「この故に生る時は親の心安く、祭ル時は其魂来格す。鬼は親の鬼神也。人死して鬼と云、氣屈して帰ル也。…人の懽心をあつめて親に事ル時は父母の心裏もまた懽悦す。亡に事ル時は神靈もまた懽喜すといへり」（『孝経小解』、『全集』第三冊、二四頁）とあり、親が

生きている時のその「心」と親が亡くなった後のその「鬼神」（つまり「神」）は同一物であり、また「神」と「霊」も同一の概念である。

（十二）拙稿「朱子の「神」」（岡山大学『大学研究教育紀要』第八号、二〇一三年）を参照。

（十三）「孝を鬼神に致す」は『論語』泰伯にいう「禹は吾れ間然すること無し。飲食を菲くして孝を鬼神に致す」によるものであって、祭りの時に神に供え物を立派にして誠敬を尽くすことを意味するものである。

（十四）朱子の祭祀論については、拙稿「朱子の「神」」（前掲）を参照。

（十五）拙稿「熊沢蕃山の「神道」」（前掲）を参照。

（十六）『熊沢蕃山―その生涯と思想―』（吉田俊純著、吉川弘文館、二〇〇五年）に「精神は理である本心を意味した」（八八頁）とあり、また、注の（十二）に「（鬼）神を理ととらえることは、近世日本の儒家神道の歴史のなかでは、それほど特異なものではない。たとえば、林羅山が提唱したのは理当心地神道であり、山崎闇斎も神を理ととらえていた（高島元洋『山崎闇斎』第一部第三章、ペリカン社、一九九二年）」（一一四頁）とある。