

浅見綱齋『易学啓蒙講義』における鬼神概念

その他のタイトル	The Concept of Kishin in Keisai Asami's Ekigaku-keimo-kogi
著者	西田 智子
雑誌名	文化交渉 : 東アジア文化研究科院生論集 : journal of the Graduate School of East Asian Cultures
巻	12
ページ	83-98
発行年	2022-11-30
URL	http://doi.org/10.32286/00027676

浅見綱斎『易学啓蒙講義』における鬼神概念

西田智子

The Concept of *Kishin* in Keisai Asami's *Ekigaku-keimō-kōgi*

NISHIDA Tomoko

Abstract

In studying the understanding of *Ekigaku-keimō* (易学啓蒙) in early-modern Japan, the Kimon school (崎門派) started by Ansai Yamazaki (山崎闇斎; 1618–1682) is important. This paper focuses on Keisai Asami (浅見綱斎; 1652–1712), one of the three outstanding disciples of Ansai and his Kimon school, and is based on Asami's lecture of *Ekigaku-keimō-kōgi* (易学啓蒙講義). In the lectures, *Kishin* (鬼神) appear as an important concept in *Ekigaku-keimō-jō* (易学啓蒙序) of *Ekigaku-keimō-kōgi*.

To understand the concept of *Kishin*, I referred to the *Four Books* and the *Five Classics* (*Sishu Wujing* 四書五經) and then examined the concept of *Kishin*, Zhu Xi (1130–1200), who wrote *Ekigaku-keimō* using the *Yi Jing* (易經) and *Zhongyong* (中庸). In addition, I analyzed the concept of *Kishin* in Keisai's works, centering on his lectures, *Ekigaku-keimō-kōgi* and *Ekigaku-keimō-jōkōgi*. Keisai's understanding of *Kishin* in *Zhongyong* is the same as that of Zhu Xi in that he refers to *yin* and *yang* (陰陽), but Keisai's argument concerning *Kishin* in *Ekigaku-keimō-kōgi* is different from that of Zhu Xi. Keisai repeatedly discusses the word *Kishin*. Keisai emphasizes that the act of fortune-telling is answered by spiritual forces in nature, where *Kishin* exist. Moreover, according to Keisai, the answers seem just like the teachings of humans; it is interesting that Keisai understood *Kishin* as being anthropomorphized. In the case of Zhu Xi, on the other hand, the word *Kishin* is not used in *Ekigaku-keimō*; he only explains the method of *Bokuzei* (卜筮) technically. The fact that Keisai incorporates the concept of *Kishin* with such strong interest may have something to do with the idea of Japanese gods.

Keywords : 朱熹、浅見綱斎、鬼神、易学啓蒙、中庸

はじめに

近世日本における『易学啓蒙』理解を研究する上において、山崎闇斎（1618～1682）から始まる崎門派の存在は重要である。現在筆者はいわゆる崎門三傑の一人、浅見綱齋（1652～1711）を取り上げ、その講義録である『易学啓蒙講義』や『易学啓蒙序講義』を中心に研究を進めているところである。

まず綱齋の師である闇斎が『易学啓蒙』と『著卦考誤』に訓点を施し出版したことは、『易』に関して『周易本義』はもちろん、朱熹（1030～1200）のこれらの著作がいかに重要であったかということを物語っている。しかも『著卦考誤』は『朱文公文集』からわざわざ抜出して訓点をつけ出版している。『韓國所藏中國漢籍總目一』¹⁾を見ると、朝鮮本には『著卦考誤』の単行本の記載はなく、また『中国古籍總目』²⁾にも『著卦考誤』の単行本の記載は一つもないところから日本で闇斎が初めて単行本として出版したものらしい。³⁾それは当然綱齋にとっても重要であり、また闇斎の易学に関する講義録といわれるものは伝わっていないため、闇斎の講義を直接受講した綱齋らの講義録は綱齋らの思想ばかりか、闇斎の思想をも知る手掛かりになると考えられる。

綱齋の『易学啓蒙講義』は小浜市立図書館酒井家文庫蔵本で、請求番号は「大二崎一八七」で全183葉の写本である。その内容は「易学啓蒙序」、「本図書第一」、「原卦画第二」、次に周惇頤の『通書』の「精蘊第三十」、さらに「明著策第三」、「著卦考誤」、「考変占第四」の順で講義されている。「本図書第一」は、河図洛書を論じるものであり、「原卦画第二」は、邵雍（1012～1077）の先天易説に拠りつつ、六十四卦の成り立ち、先天易、後天易について述べる。次に『通書』の「精蘊第三十」を取り入れたのは、ここの記述が『易』と関係しているからである。「明著策第三」では占筮の方法が考察されており、続いて占いの仕方も解説する必要性があるとの考えからか、『著卦考誤』の本文の解説を追加し、最後に「考変占第四」では本卦から之卦に変ずる卦変について解説されている。

この中には『著卦考誤』が含まれており、綱齋は『易』で最も基本となる卜筮の法についての講義も行っている。そのことは『易学啓蒙講義』の「易学啓蒙序」の文末識語に、以下のようにある。

1) 『韓國所藏中國漢籍總目一』（図書出版 学古房、ソウル 2005年）。

2) 『中国古籍總目』（中華書局・上海古籍出版社 2012年）。

3) 「全國漢籍データベース」（URL: kanseki@kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp）にも同書の闇斎訓点本を載せるだけで中国刊本は載せられていない。

綱斎先生講是書、始于元禄十三年庚辰冬十月八日夜、终于十五年壬午三月八日夜、其間兼補要解・著卦考誤而解之。

元禄十三年（1700）、すなわち綱斎49歳の時の講義であり、『易学啓蒙講義』の講義中に『易学啓蒙補要解』、『著卦考誤』についての講義も行ったわけであるが、『易学啓蒙講義』の中には上記のように『著卦考誤』の講義録はあるものの『易学啓蒙補要解』についての講義は見当たらない。『易学啓蒙補要解』についての講義としては酒井家文庫蔵本の『啓蒙補要解師説』⁴⁾があり、これが当序にいう「補要解」の講義なのであろう。

『易学啓蒙補要解』は、正しくは『易学啓蒙要解』⁵⁾といい、李氏朝鮮の第七代国王世祖（1417～1468）の命により、世祖の撰に係る「要解」に儒臣崔恒と韓継楼ら撰の「補解」を合わせ、『易学啓蒙補要解』⁶⁾としたものであるが、本稿ではとり上げない。

このほか、綱斎の『易学啓蒙序講義』も酒井家文庫に所蔵されており、請求番号は「半一崎一八三」で全21葉の写本である。これは『易学啓蒙』の序についてのみの講義録である。

ここで注意したいのは、朱熹の『易学啓蒙』の序本文の中には鬼神の語は見当たらないのに、『易学啓蒙講義』の序部分、それも序の本文の講義が始まる前に鬼神の語がとり上げられ、しかも詳しい解説がなされているという点である。序の本文に入る前の講義では、そもそも『易』とは何かということをめぐる、『易』そのものの読み方や接し方を詳しく説明しているのだが、その中で鬼神が重要な概念として登場するのである。

ここではその『易学啓蒙講義』の序部分における綱斎の鬼神概念について考察したい。

一、鬼神とは

まず鬼神について一般的な解釈を示しておきたい。『新字源』によれば、「鬼」については「㉞神としてまつられる靈魂。死人のたましい。祖先の靈。④神秘的な力をもち目に見えない陰の靈⁷⁾」とあり、「神」は「①かみ㊦あまつかみ。天の神。㊦鬼・祇④精靈。山川の神。神としてまつられるすぐれた人。㊦人知ではかり知るころのできない靈妙なはたらき、②たましい。死者の靈魂。③靈妙なはたらきをする心⁸⁾」とある。また、「鬼神」については「①鬼は陰の神、神

4) 『啓蒙補要解師説』は酒井家文庫蔵で、請求番号は「大一崎一七四」で全52葉の写本である。

5) 『易学啓蒙要解』の巻末に「子嘗偶因問易者、略著要解。爾等校正如或未盡、且可増註。」とあることから世祖が「要解」を著し、崔恒らがそれを校正し注を加えた部分を「補解」として載せていることから「補要解」とされている。

6) ここで使用した『易学啓蒙補要解』は外題であり、内題は『易学啓蒙要解』。酒井家文庫蔵で、請求番号は「大三崎四六五」と「大二崎四七三」の二種類があり刊本である。

7) 小川環樹他編『角川新字源 改訂新版』（角川書店、2017年）、1552頁。

8) 同上、964頁。

は陽の神。②死んだ人、およびその靈魂。また神秘的な靈的存在⁹⁾とある。ついでに『広辞苑』によれば「鬼神」は、「死者の靈魂と天地の神靈。人の耳目では接しえない、超人的な能力を有する存在¹⁰⁾」と説明される。このように鬼神には靈魂としての意味と、神秘的な存在としての意味とがある。

儒教においては仏教や道教と異なり、死および死後の世界、死者の靈魂については多く語られることがない。まず四書五経において述べられている、代表的な鬼神の用例について取り上げてみよう。

『中庸』第十六章に「鬼神の徳たる、其れ盛んなるかな。之を視れども見えず、之に聴けども聞こえず、物に体して遺すべからず」とある。ここでいう鬼神は視ようとしても見えず、声を聞こうとしても聞こえない存在であるが、鬼神は一物も遺さず、すべての物のもととなって、物を成り立たせているという。

『周易』では繫辭上傳の第四章に「精気物を為し、游魂変を為す。是故に鬼神の情状を知る」とある。朱熹によれば、陰の精、陽の気が結合するとき形ある物となるが、その終りには散らばり、陰の精は変じて游魂となって天上に行き、陽の気は化して魄が地上に降りて土に帰る。つまり鬼は陰・精・魂、神は陽・気・魄であり、そのことによって鬼神の情状を知り得るといふ。

『礼記』では礼運篇に「人は其れ天地の徳、陰陽の交、鬼神の会、五行の秀気なり」とある。人間の体は陰陽の気を受けて生れてきたものであり、鬼神や五行を具えていないものはないという。

『論語』先進篇には「季路、鬼神に事えんことを問う。子曰く、未だ人に事うる能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。曰く、敢て死を問う。曰く、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」という有名な言葉がある。孔子は、「人に仕えることもできないのに、どうして神靈に仕えられよう。生もわからないのに、どうして死がわかるだろう」という。すなわち知ることのできない死や鬼神のことに意識を向けるよりも、今の生を生きるべきだ、と解釈される。また雍也篇に「樊遲、知を問う。子曰く、民の義を務め、鬼神を敬してこれを遠ざく。知と謂うべし」とある。人としての正しい道にはげみ、鬼神（神靈）を大切にしながらもそこからは遠ざかっている、それが聡明な生き方だという。これについて、三浦國雄氏の「朱子鬼神論補」では「それまでの儒者は、かの「鬼神を敬して之を遠ざく」という教祖のことばをよいことに、そしてまた習俗化した祭祀儀礼に安易に身を委ねて、この問題をまともに考察しようとしなかった¹¹⁾」といっている。儒者は鬼神をいかに理解すべきなのか。遠ざけようとしても、このように経書の中の鬼神という言葉と向き合わざるを得ない状態があるのである。

時代を経て、宋代においては、通俗の儒教祭祀・信仰としての鬼神とは異なる鬼神概念が注

9) 同上、1552頁。

10) 新村出編『広辞苑 第七版』（岩波書店、2018年）、708頁。

11) 三浦國雄「朱子鬼神論補」（『人文研究』37(3)、1985年）、187頁。

目されるようになる。そのような宋代の新たな鬼神概念を提示したのが『易学啓蒙』の著者でもある朱熹であった。

二、朱熹における鬼神

もともと鬼神とは祭祀において祖先の霊として重視されるものであり、また畏怖の対象としての霊的存在であった。しかし宋代になり、このような信仰や迷信の対象に対して、哲学的な鬼神の思想が付与されていくのである。

まずは、そのなかで、朱熹における鬼神の概念について述べることにする。朱熹の著作の中には処々に鬼神の思想がうかがわれるが、特に先にも述べた『中庸章句』第十六章の注が朱熹の鬼神概念を明示していることはよく知られるとおりである。同章に次のようにある。〔 〕内は朱熹の注である。

子曰、鬼神之為徳、其盛矣乎。

〔程子曰、鬼神天地之功用而造化之跡也、張子曰、鬼神者二氣之良能也。愚謂、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、為徳猶言性情功效。〕

視之而弗見、聽之而弗聞、体物而不可遺。

〔鬼神無形與声、然物之終始、莫非陰陽合散之所為、是其為物之体、而物所不能遺也、其言体物、猶易所謂幹事。〕

（子曰く、鬼神の徳たるや、其れ盛んなるかな。

〔程子曰く、鬼神は天地の功用にして造化の迹なり。張子曰く、鬼神は二氣の良能なり。愚謂えらく、二氣を以て言えば、則ち鬼は陰の靈なり、神は陽の靈なり。一氣を以て言えば、則ち至りて伸ぶる者は神為り、反りて歸する者は鬼為り。其の実は一物なるのみ。徳為るとは、猶お性情功效と言うがごときなり〕

之を視れども見えず、之に聽けども聞こえず、物に体して遺すべからず。

〔鬼神は形無く声無し。然れども物の終始は、陰陽合散の為す所に非ざる莫し。是れ其の物の体と為りて、物の遺す能わざる所なり。其の物に体してと言うは、猶お易の所謂事に幹たるがごときなり。〕

ここで引用される程頤（1030～1107）の語の「鬼神は天地の功用にして造化の迹なり」は、程頤の著『易伝』乾卦・文言伝にある。これについては『朱子語類』卷三に「雨風露雷、日月昼夜、此鬼神之迹也。此是白日公平直之鬼神」とあるように、朱熹は「雨風露雷、日月昼夜」という自然現象が「鬼神之迹」であると見なしていたことがわかる。それは鬼神があらゆる自

然現象に関係しているということを意味する。

また、張載（1020～1077）の語の「鬼神は二氣の良能なり」が引用されているが、その出典は『正蒙』太和篇である。朱熹の注の「二氣を以て言えば、則ち鬼は陰の靈なり、神は陽の靈なり」ということから、鬼神は陰陽の氣にほかならないのであるが、鬼神は陰陽二氣のすぐれた能力を意味するところから、これを「二氣の良能」という。

また朱熹の注にある「一氣」については、『朱子語類』卷六三・中庸第十六章にも「二氣之分、実一氣之運。故凡氣之來而方伸者為、氣之往而既屈者為鬼」とある。朱熹によれば、二氣に分かれていても、実は一氣のめぐりである。つまりおよそ氣が来て伸びようとするはたらきが神、氣が去って往って屈するはたらきが鬼であり、そういう屈伸は別々の気ではなく、一氣において行われる。鬼神は、陰陽二氣のはたらきとして見ると、鬼と神は陰と陽に当てはめられるが、一氣のはたらきとして見ると伸びるものが神、屈するものが鬼とされるにすぎないというのであって、これは上記の張載の理解を継承したものである。鬼神という靈妙で不可知なものを、氣の屈伸にすぎないとしたことは朱熹の合理主義の極みといえよう。

ここに出てくる屈伸の語は『周易本義』繫辭上伝・第九章の朱熹の注にも次のように見える。

天数五地数五、五位相得而各有合。天数二十有五、地数三十、凡天地之数五十有五、此所以成变化而行鬼神也。

〔鬼神謂凡奇偶生成之屈伸往來者。〕

（天数五、地数五、五位相い得て各おの合する有り。天数は二十有五、地数は三十にして、凡そ天地の数は五十有五、此れ変化を成して鬼神を行^{めぐ}らす所以なり。

〔鬼神とは凡そ奇偶生成の屈伸往來する者を謂う。〕

天地の数は、天地の間のあらゆる変化を象徴するが、その中ですべての奇数偶数の生成変化のうち屈伸往來するものを鬼神という、とする。日月や寒暑の屈伸往來により万物が生成するわけで、ここで鬼神は死者の魂、祖先の靈といった、靈妙で人知を越えた存在ではなく、奇偶陰陽の変化、屈伸の概念に当てはめられ、宗教的なものから自然哲学的な認識へと変化しているのである。こうして、朱熹の鬼神論は陰陽の文脈の中に入れられることになる。

また、『中庸章句』第十六章の朱熹の注に「鬼神は形無く声無し。然れども物の終始は、陰陽合散の為す所に非ざる莫し」とあるように、鬼神は音も形も無いが天地自然に遍在するとともに、あらゆる自然現象もまた鬼神に関係している。このことを三浦國雄氏は「鬼神の自然化は自然の側から言えば自然の鬼神化である¹²⁾」という。このように解釈した朱熹であるが、もちろん靈的存在としての鬼神を否定したのではない。

12) 前掲、三浦國雄「朱子鬼神論補」189頁。

次は、祭祀における鬼神についてである。上記『中庸章句』第十六章の続きに次のようにいう。

使天下之人斉明盛服、以承祭祀。洋洋乎、如其上、如其左右。

[斉之為言斉也、所以斉不斉而致其斉也、明猶潔也、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、孔子曰、其氣發揚于上、為昭明焄蒿悽愴、此百物之精也、神之著也、正謂此爾。]

詩曰、神之格思、不可度思、矧可射思。

[度待洛反。射音亦、詩作斲。詩大雅抑之篇。格来也。矧況也。射厭也、言厭怠而不敬也。思語辭。]

夫微之蹟、誠之不可揜如此夫。

[夫音扶。誠者真實無妄之謂。陰陽合散、無非実者。故其發見之不可揜如此。]

(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るが如く、其の左右に在るが如し。)

[斉は側皆の反。斉の言たる斉なり。不斉を斉して其の斉を致す所以なり。明は猶お潔のごときなり。洋洋は、流動充滿するの意なり。能く人をして畏敬奉承せしめ、發見し昭著すること此の如きは、乃ちその物に体して遺すべからざるの驗なり。孔子曰く、其の氣の上に發揚し昭明・焄蒿・悽愴たるは、此れ百物の精なり、神の著わるるなりと、正に此を謂うのみ。]

詩に曰く、神の格る、度るべからず、矧んや射うべけんやと。

[度は待洛の反。射、音は亦。詩は斲に作る。詩は大雅の抑の篇なり。格は来なり。矧は況なり。射は厭なり。言うところは厭怠して敬せざるなり。思は語辭なり。]

夫れ、微の蹟なる、誠の揜うべからざる、此の如きかな。

[夫、音は扶。誠は真實無妄の謂なり。陰陽合散、実に非ざる者無し。故に其の發見の揜うべからざること、此の如し。)]

これは祖霊祭祀において起る鬼神の来格について述べた部分である。朱熹の祭祀における鬼神の概念は、周知のように「氣聚則生、氣散則死」(『朱子語類』卷三)、すなわち気が聚まれば生れ、気が散ずれば死ぬ、という気の聚散による死生観に基づくものである。そして祖霊祭祀の成立に必要なのが、気の聚散による鬼神の来格であることはいうまでもない。

鬼神の来格について、吾妻重二氏は「祖霊祭祀、すなわち血のつながった子孫が祖先の霊を祭る場合には、二種類の説明がなされる。第一は死んだあとも、死者の気はすぐに散じつくすわけではないから来格があるというものである」、「第二は、気が散じつくしたあと、気が新た

に生じるという説明である¹³⁾』という。

その第一の説明の場合、人が亡くなってあまり時間が経っていないときは、その人の気は散じつくさず、まだ近くに存在しており来格しやすいという。

次に第二の説明の場合、気が散じつくしていても、祭祀を行う子孫が誠敬の心を尽くせば、その気に応じて新たに気が生じるという。このように子孫の気に応じて新たな気が生じることで鬼神の来格がなされる。また祖霊以外の祭祀においても、気が天地人を通じて共通のものであるという理由から来格が成り立つという。

このように、朱熹における祭祀における鬼神を考えると、祖先祭祀というものが儒教の根幹にあり、そして、祭祀の成立には鬼神の来格が必要なのである。

三、綱齋における鬼神

次に浅見綱齋について見てみよう。綱齋は『中庸』に関する講義録として『中庸師説』¹⁴⁾を残している。綱齋の『中庸』における鬼神に関する研究は少なく、田尻祐一郎氏の「山崎闇齋と崎門学派の中庸論」¹⁵⁾と松川雅信氏の『儒教儀礼と近世日本社会—闇齋学派の『家礼』実践』¹⁶⁾に考察がある程度にすぎない。これらは、『中庸』における鬼神概念についての考察であって、『易』における概念ではないが、綱齋の鬼神概念を知るうえで参考になるので、二氏の考察をもとに綱齋の鬼神について簡潔に述べることにする。

松川氏は、綱齋の鬼神の定義について次のように述べている。「綱齋によれば、鬼神とは畢竟「二氣」に過ぎないのだという」。また、「こうした鬼神に対する綱齋の定義は、朱熹の鬼神論を承けつつ、それを彼なりに敷衍したのもだと見て相違ない」という。先に述べた朱熹の場合と同様、綱齋も鬼神そのものの解釈としては陰陽の二気にすぎない、というのである。

また、『中庸師説』中の綱齋の語「鬼神ノ義ハ天地人倫ノ本領デ、日月星辰水火草木、ユクトシテ鬼神ノ妙用デナイコトハナイ」を承けて、田尻氏は「天地自然の在りようだけではなく、「父子君臣」をはじめとする「人倫」の世界についても、それが「鬼神」の「妙用」としてあるものとする¹⁷⁾」という。つまり、日月星辰水火草木など、天地自然の世界はもちろんのこと、人倫もまた、鬼神の霊妙なはたらきによって成り立っているというのである。

では祭祀における鬼神を綱齋はどのように捉えていたのであろうか。朱熹は、気の聚散によ

13) 吾妻重二『朱子学の新研究』（創文社 2004年）229～230頁。

14) 『中庸師説』は小浜市立図書館酒井家文庫蔵で二巻からなる写本である。請求番号は「半六崎二一六」である。

15) 田尻祐一郎「山崎闇齋と崎門学派の中庸論」（市來津由彦他編『江戸儒学の中庸論』（汲古書院、2012年）139～157頁。

16) 松川雅信『儒教儀礼と近世日本社会—闇齋学派の『家礼』実践』（勉誠出版、2020年）159～210頁。

17) 前掲、田尻祐一郎「山崎闇齋と崎門学派の中庸論」、150～151頁。

る鬼神の来格の必要性を説いているが、綱齋は「一度散じた「気」が再び聚るといふようなことは断じてないのだといふ¹⁸⁾」。これは仏教の輪廻転生説の批判に基づくものであり、朱熹の死生観もこの批判を大前提としている。

綱齋は、子孫の祖霊を思う心情は減びることのないものであり、そのような心情をもって祭祀を執り行うことにより来格は起るとする。松川氏は、「そうした心情は「心ノ理」であるとされ、祭祀の現場では「理ナリニ気」を生じ、あるいは子孫の「心ノ理ナリ」に応じて「鬼神ヲ生ジ出」したり、または「再び親ノ理ガ感ズル」こともあるのだとされる¹⁹⁾」と述べる。一度散じた「気」が再び聚るといふことではないが、子孫の心の理による感応はありうるのである。綱齋は、減びることのない子孫の心情である理が、来格においては重要であるとする。朱熹も理に応じて気が生じるとする理論では基本的に綱齋も同じであるが、綱齋は理もしくは「心ノ理」をより強調しているように見える。

『中庸』における鬼神の解釈が、朱熹の鬼神論を考察する上において重要であることは周知のところであるが、綱齋の場合、『中庸』における鬼神の解釈が『易学啓蒙』解釈においても重要となってくる。綱齋の易学には鬼神概念が多用されているからである。そこで以上の朱熹と綱齋の鬼神概念をふまえ、特に綱齋の『易学啓蒙講義』の「易学啓蒙序」に見られる鬼神の語の使用例を挙げて、綱齋の『易』における鬼神概念について考察することにする。

四、綱齋『易学啓蒙講義』および『易学啓蒙序講義』における鬼神概念

まず『易学啓蒙講義』の「易学啓蒙序」部分をとりあげ、ここで鬼神がどのように論じられているかを考察する。引用にあたっては、句読点と読みがなを適宜つけた。

- ①聖人ノ其造化鬼神ノナリヲ造化鬼神ナリノ直ニ生ノマ、ナリノ様ヲ書ニアラハシ、其名ヲ易ト題シラレテ、此一書ヲ造化鬼神ヘノ人道ノ取次ニシテ、天地ト人トノ物ヲ云合フ間々コレ一書デツゞイテアル様ニナサレタゾ（第3葉a）

ここでは『易』という書物がどのような位置づけをもつのかということが述べられている。「聖人ノ其造化鬼神ノナリヲ造化鬼神ナリノ直ニ生ノマ、ナリノ様ヲ書ニアラハシ、其名ヲ易ト題シラレ」とあるように、『易』は聖人が造化鬼神のありようをそのまま書物として著し、「此一書ヲ造化鬼神ヘノ人道ノ取次」としたといふ。つまり人がどうしたらよいか迷いが生じたとき、天地と人との媒介者として著されたものであるとする。ここでいう造化鬼神は天地自然の靈妙なはたらきそのものといえよう。また次のような発言がなされる。

18) 前掲、松川雅信『儒教儀礼と近世日本社会— 關齋学派の『家礼』実践』、176頁。

19) 前掲、松川雅信『儒教儀礼と近世日本社会— 關齋学派の『家礼』実践』、176頁。

- ②易ノ門戸ヲ扣テ尋ヌレバ、鬼神ト云主人ガ出テ云テキカス。此ナリガ古聖人ノ造化ヲ以人道ヲ教ヘ人道ヲ以造化ノ行ハル、神明至極ノ道、治国平天下ノ大根本ハコ、ニキハマルゾ。ソレ故此書ノアシラヒ様ノ体ニツキテハサマザマアルコトナリ、サシアタリテ、先大格ノアシライ様ハ、書物ニトヂテハアレドモ、直ニ此書ガゾロ／＼ト、青イ天、黒イ地、光リノサス鬼神ノ中へ、吾入テ咄シテ居ルト思フガ大格ノ入りハノ読法ゾ（第3葉 a）

ここでは、「鬼神ト云主人」といい「光ノサス鬼神」といい、鬼神を擬人化して述べている。綱齋は、この講義において何度も鬼神を擬人化している。「易ノ門戸ヲ扣テ尋ヌレバ、鬼神ト云主人ガ出テ云テキカス」とは、『易』で占うと、①で述べたように鬼神が取次ぎ、媒介者としてその占辞を伝えてくれる、ということである。その占辞は聖人が天地自然の造化にもとづいて人道を考えるのと同じ「神明至極ノ道」であり、よって治国平天下につながる、という。『易学啓蒙』は、そのような『易』の根本的な法則や規則を著したもので、『易』という書物を読む場合にはこの書が造化鬼神のはたらきすなわち「神明至極ノ道」をそのまま体现していることを理解しておかなければならないというのである。

- ③天地ノ理ガ開ケ人文ガヒラケテカラ、独り問ネドモ理ガミエ総体カラアク様ニナリタ故、鬼神ニ問ズニスム様ニナル、久シウ住ム家ニテハ毎ニ問ネドモ、其家ノ風ガナレルカラ知レテクル様ニ、鬼神ニ問フガ、トハドモ、造化ノ鬼神ノサシヅニナレル故、ナレルカラ、鬼神ノ旨ガ明ニナリテ、鬼神へ問フガ遠ウナリタゾ、其鬼神へ問フヲ、後世カラ云ハバ占ト云、後世ハ理ガヒラケルカラ、理デスマス様ニナツテアル故、占ト云コトガ、ハツコトノ様ニ見エル、上古ニハ、知レタコトヲ占フコトハナイガ、サハルホドノコトモ、鬼神ノ、前ハ出テ指図ヲウケル様ニ自然ニ天下ノ風俗ドモニ立テアル故、易ガ治国平天下ノ道ニナリテアルト云ガ、珍シイコトモナイゾ（第4葉 a）

ここに「天地ノ理ガ開ケ人文ガヒラケテカラ、独り問ネドモ理ガミエ総体カラアク様ニナリタ故、鬼神ニ問ズニスム様ニナル」とある。これについては、『朱子語類』卷六十六に次のようにあるのが参考になる。

易本為卜筮而作。古人淳質、初無文義、故画卦爻以開物成務。故曰、「夫易、何為而作也。夫易、開物成務、冒天下之道如斯而已」。此易之大意如此。

（易はもともと卜筮のために作られたものである。昔の人は素朴で純粹であり、初めは文章で論じたりすることをしない。だから卦爻を画して知識を開き、世の中の事業を導いてやった。だからいう、「夫れ易は何の為にして作るや。夫れ易は物を開き務めを成し、

天下の道を冒う、斯の如きのみなり」（『易』繫辞上傳）と。これが、易の大意である。）

これは、『周易本義』繫辞上傳の第十一章²⁰⁾について朱熹が語ったものである。このように昔、人知が開けていないときは何事も占って判断していたが、人知が開けてくると占わずとも解決できるようになっていったので、「鬼神ノ旨ガ明ニナリテ、鬼神へ問フガ遠ウナリタゾ」、
「後世ハ理ガヒラケルカラ、理デスマス様ニナツテアル」という。「理デスマス」ことのできるようになった人は、鬼神に問わずとも自身で解決できるようになったというのである。それにしても『易』は何の為につくられたのか。天下の人々が疑い迷っている事柄について、聖人が『易』という占いを通して正しい筋道を示すことにより「治国平天下ノ道」へとつながる、そのために『易』は必要なのだというのである。そして綱齋によれば占うとは鬼神に問うことを意味するのである。

④天地ヒラケテ以来直ニ天地ノ鬼神ニ問ト云コトハ、易学ト云バカリガタマリテアル、ソレデ今日モ、易ノ易タル処ハ是ヲ取次ニシテ、鬼神ノ旨ヲ問フゾ、其取次ノ名ヲ占ト云（第4葉b）

ここでも綱齋は天地が開けてからも直接「天地ノ鬼神ニ問」、「鬼神ニ旨ヲ問フゾ」と、鬼神に問うてきたのが『易』だという。つまり『易』による占いとは綱齋にとって鬼神に問い取り次いでもらうことであり、それで「其取次ノ名ヲ占ト云」のである。

⑤ソレ故ニ易ヲ読者モトント造化鬼神ニ向フ、自然ノ心カラデナウテハ、ヨマレズ、占フ者モ、直ニ鬼神神明ノ御前ニ向テスル心ナリ、微塵デモ心ニ雑念アリ、兎ノ毛ホドデモ疑アレハ鬼神ハ応ゼヌゾ（第4葉b）

「易ヲ読者モトント造化鬼神ニ向フ」とあるように、『易』を読む場合についても、造化鬼神に正しく向かい、自然の心から読むのでなければ、理解はできない。また「鬼神神明ノ御前」といわれる鬼神は、靈妙なはたらきである天地自然に、何か意志を持つ性格を付与しているような感じを抱かせる。その神明靈妙な御前に向かい、何の疑いもなく、ただうかがいをたてるという神聖な存在なのである。もし「微塵デモ心ニ雑念」があったり「兎ノ毛ホドデモ疑」があれば鬼神は答えてくれないという。

⑥ソレ故聖人ノ日用全体ヲヨク／＼見レバ梅ノ花ノサク味ノ様ニ身ナリニナリテ御座ナサ

20) 『周易本義』繫辞上傳、第十一章の朱熹の注に「開物成務、謂使人卜筮以知吉凶、而成事業冒天下之道、謂卦爻既設、而天下之道皆在其中」とある。

ル、ソレヲ中庸デ従容中道ト説キ、論語デハ従心所欲踰矩トアル、コレヲハ自得自然ノ妙用ジャガ、皆人道日用デ説クユヘニ、平実ニキコユルゾ、易デハ、ソレガスグニ鬼神ノアラハル、処ゾ（第5葉b～第6葉a）

ここでは聖人のあり方を『中庸』と『論語』を例として説明している。「従容として道に中る」「心の欲する所に従いて矩を踰えず」というように、物事にあくせくせず、何かをしようと意識せず、無意識のうちに、心の欲するままに自然に正しい道にぴったりと符合する、そのような「自得自然」のあり方が、とりもなおさず『易』における鬼神のあり方でもあるという。そうであれば、心に雑念を持たず、純粹に鬼神に問うとき、鬼神はありのままに自得自然に答えてくれるということになる。

⑦易デハ学デ云ハフト、天下デ云ハフト、皆鬼神デ、モノヲ云モ鬼神ノ口カラヒク、聞クモ鬼神ノ耳ヘ入、位ヲ退ケバ鬼神ガ退ク、直ニ造化ヲウツシテト云デナイ、直ニ造化ノ妙用ゾ、占ズニハタラクハ、家ノ勝手ヲ知テ、ハキ掃除スル様ナモノ、云付ヌト云テモ、皆鬼神ノコトゾ、此序ニソコノ一大事ノ旨ヲ説レタゾ（第6葉a）

『易』においては「学ぶ」といおうが「天下」についていおうが「皆鬼神デ」あり、「直ニ造化ノ妙用ゾ」という。すなわち天地自然の靈妙なはたらきである鬼神は全体に遍在しており、いかに身近な存在であるかが述べられている。綱齋にとって、鬼神の存在があつてこそ占うということが成立するのだが、「占ズニハタラク」というように、鬼神は古い以前から「造化ノ妙用」としてそこにはっきりと存在しているという。

⑧今日易ヲ見ル者モ占フ者モ、潔静精微ノ心デ向ワネバ、潔静精微ノ鬼神ガ告テコヌゾ、ヨカラフガ、アシカラフガトオモヘバ、ソフ云心ガ小刀細工故、アチラカラモ小刀細工ナリニ、向テ出ル、火ヘ飛コムヤラ、ヤネヘノボルヤラ、ナンニモシラヌツント造化自然ノ舟デ渡ラス程ノ心ニナリテ妄動ノナイ至極ノ心ニナルゾ（第6葉a）

ここには綱齋の易学を理解する上でのもう一つのキーワードと思われる「潔静精微」の語が鬼神の語とともに出てくる。ここで「潔静精微」について少し説明すると、この語は、もともと『礼記』経解篇に「孔子曰く、潔静精微は易の教えなり」と見える。この「潔静精微」についての朱熹の言及は、『周易本義』本義序例の中の「五賛」の警学において「易を読むむの法は、先ず其の心を正しくす。容を肅して席を端し、翼たる有りて其れ臨む。…潔静精微、是を之れ易と謂う。之を体して我に在れば、動くこと常有りて吉なり」とあり、先ず占うにあたり、敬虔な心を持ってあたることによってはじめて一定の規範が保たれ、吉となる。そのような敬

度厳肅な態度が「潔静精微」であるという。また『朱子語類』卷六十七²¹⁾などにも多く言及されている。

未画以前、便是寂然不動、喜怒哀樂未発之中、只是箇至虚静而已。忽然在這至虚至静之中有箇象、方說出許多象数吉凶道理、所以礼記曰、潔静精微、易教也。

（まだ『易』の卦が出来ていないときは、ひっそりと静かで動かず、喜怒哀樂もまだ動かない虚静の状態である。ところがふと、そのような至虚至静の中に象が現れ、はじめて多くの象数吉凶の道理が説き出される。だから『礼記』に「潔静精微は、易の教えなり」といわれるのだ。）

このように『朱子語類』において朱熹は、「潔静精微」とは何を意味するのかについて説明しているが、このことは綱斎の易学にとって重要な問題と思われるので、他の機会に改めて取上げることにしたい。

ともあれ綱斎はここで、『易』で占う者は、身も心も清い状態で行わなければならないとし、そのような人間の心がけが「潔静精微」であること、その心がけが保持されないと鬼神は答えてくれないことを強調するのである。

⑨其心ナリノ、神明ヨリ外ナイ、至極ノ心デ占ヘバ、鬼神ガニツト笑テ告ル、其心ナイ故告ヌゾ、ソレマデマナケレバ、易道ヲ知タトハ云ハヌ、ソレ故易道ヲ学フ者モ、微塵デモクハシイ様ニ思ヒ、サフラシウミエルトオモフハ、サフラシウ見タモノ、コチカラ鬼神ヲイガメテ見タモノニテ、皆細工ゾ、易ヲ読ノ方モ潔静精微ノ心ニナリテ、ズフ／＼ズト、子共ガシテイテモ、イクナリニ、ヨンデイケバ、易ガスムト云モノ、サフシテイカヌコトハイカヌナリ、ズフ／＼／＼ズト、イクデナウテハ、易デハナイ、卦画何角、段々僉議多ケレドモ、筋カネカ皆コレゾ、李退溪ホドノ人ナレドモ、此旨ヲ知ラヌ故、アレ程伝疑ヲ作ラレテモ、皆殊勝ニ理デ説ル、故、潔静精微ノ伝脈ヲ失テ、易ヲ知ラヌトハヌルコトゾ（第6葉b）

潔静な心、すなわち神明この上ない心で占えば、「鬼神ガニツト笑」って答えてくれる。これは占いの場合だが、『易』も「潔静精微」の心で読んで はじめて「ズフ／＼／＼」と、すんなりと理解できるという。そして、李退溪（1502～1571）ほどの人であっても『易』を「殊勝ニ理デ説ル、」と理で偏重して解釈しており、「潔静精微」の心構えの重要性を理解していなかったとして李退溪の著書『啓蒙伝疑』を批判している。

21) 『朱子語類』卷六十七の他に、卷七十五においても「潔静精微」の議論が見えるが、ここではその中の一カ所だけを引用した。

退溪は号であり名は李滉、朝鮮を代表する名儒であることはいうまでもなく、闇斎、綱齋ら日本の儒者への影響も大きい。『易学啓蒙』の解説というべきその『啓蒙伝疑』は日本に伝わり、刊本で出版されている。日本での出版年は、同書巻末に「明暦三丁酉仲冬吉日／五倫書屋開板」とあることから明暦三年（1657）、闇斎が40歳の年に出版されている。²²⁾

この李滉への批判はこれだけでなく、綱齋の講義である『朱易衍義講義』にも、

李退溪ハ僉議クハシウ細カナ説様デ、事センサクハヨケレドモ、イカニシテ頓ト潔静精微ノ筋ガフテギワデ、説様カラガ、ドコモカモジントウスギテ、俊傑ニキコヘヌ、易ヲ全ク義理ノ書ヲトク様ニセラルル故ゾ。象数ノ合点ハシテモ、論語トク様ニシテハモハヤイカヌ

と同様の発言がある。

『朱易衍義講義』²³⁾は、『易学啓蒙講義』と同じく酒井家文庫蔵の綱齋の講義の写本である。このように李滉に対してしばしば同様の批判を繰り返しているのは、これが綱齋の一貫した考えであったことがわかる。

また、綱齋は『易学啓蒙講義』の「易学啓蒙序」において次のように述べている。

易ノ理ヲヲフテ詞ニアラハスハ、十翼ニ尽ス、聖人ノ詞デアラハス易道ゾ。本原ヲ知ルハ啓蒙、占フハ上下経、繫辞ハソレヲ取ツオイツ説カレタモノ、其旨ヲ得テ、神明妙用ノ書ト云ウコトヲ知ルハ、薛文清以来山崎先生ゾ、コノ正脈ヲ失ヘバ、モハヤ潔静精微デナイ

綱齋は、ここで、卜筮の法を記した『易学啓蒙』が『易』の本原である「神明妙用の書」であるということを理解していたのは薛文清と山崎闇斎だけであった、と述べている。

ここに言及される薛文清は、明代の思想家薛瑄（1389～1464）のことで、著書には『読書録』『読書続録』などがある。興味深いのは、綱齋が『読書録』『読書続録』から綱齋の『易』の思想に重要な部分を抜き出し『薛氏易要語・薛氏画前易説』を著していることで、この薛瑄が綱齋の『易』の理解に影響を与えていたことがわかる。この『薛氏易要語・薛氏画前易説』²⁴⁾も酒井家文庫に所蔵されている。綱齋は、『易』の本質を理解していたのは、朱熹以後、薛瑄と山崎先生（闇斎）だけだったといい、その系譜を見失えば「潔静精微」も失われてしまうというのである。このような李滉に対する批判および薛瑄の重視は、綱齋の易学を考える際に重要なポイントとなると思われ、その詳細な検討は別稿に譲りたい。

22) 筆者が見たのは、早稲田大学古典籍総合データベースの服部文庫蔵本の『啓蒙伝疑』である。

23) 『朱易衍義講義』は酒井家文庫蔵で請求番号は「大一崎一七五」で全57葉で写本である。

24) 『薛氏易要語・薛氏画前易説』は酒井家文庫蔵で請求番号は「半一崎一七七」で全10葉で写本である。

最後に『易学啓蒙序講義』に見える鬼神について取り上げる。

⑩天地ナリニ占ガ出テ手カラ著ナリニ天地ナリガ出ル。ドウシタモノデアラウゾ。チガイハセマイガ、ソレデハ手カラ東ガ出ル故鬼神ノ心ト我心トニナルゾ。我ヤラ天地ヤラ、我モ陰陽、天地モ陰陽、コ、ニ一点毛頭ニ、ブッキラシイコトガアレバ、何程理ガクワシフテモ、トント易デナイ。此大格ガ易学相伝ノ肝文也。

『易学啓蒙講義』の序部分においては、これまで取り上げたように、多数の鬼神の語が見られるが、『易学啓蒙序講義』において鬼神の語は、ここにしか見られない。『易学啓蒙講義』は元禄十三年の講義であるが、『易学啓蒙序講義』については年代の記載がないため、これら二つの先後関係ははっきりとわからない。

ここでは、「手カラ著ナリニ天地ナリガ出ル」と作為が加わり「鬼神ノ心ト我心トニナルゾ」といわれるように鬼神と我が別々の二つのものになってしまう。だから「天地ナリニ占ガ出」るのでなければ鬼神と我は一体にならない。「何程理ガクワシフテモ、トント易デナイ」と、理屈で解釈してしまうと『易』でなくなってしまう。『易』を理屈で解釈するのではなく、天人一体を信頼しつつ、そこに示される霊妙な啓示をそのまま受け入れることが肝要なのであるという。これはすぐ前に見た『易学啓蒙講義』でも同様であった。

おわりに

『中庸』における鬼神は祖霊祭祀においていわれるものであり、『易』においていわれる鬼神とは本来違うものである。朱熹の『中庸』理解における鬼神は、程頤と張載の思想を継承したものであり、特に気の捉え方としては、張載の「二気の良能」という定義をふまえ、単なる普通の陰陽の気ではなく、良能という特別な気のあり方として鬼神を解釈している。その気は屈伸往来するものであり、気の聚散による鬼神の来格の必要性を説いたものでもあった。

一方、朱熹は『易』の理解として「易は元々ト筮の為に作られたものである」（『朱子語類』卷六十六）と強調する。占うということは六十四卦の中のどれか一卦が結果として出てくるもので、それは天地自然の法則に法った結果そうなるのであって、鬼神という概念を特に強調しているわけではなかった。

綱斎の『中庸』における鬼神の理解は、これを陰陽の二気とする点において朱熹と同様の理解である。しかし『易学啓蒙』における綱斎の鬼神に対する論じ方は朱熹のそれとは違うものがある。綱斎は鬼神の語を繰り返し論じる。綱斎は、占うという行為は天地自然の中にある霊妙なはたらきが答えてくれるものであり、そこに鬼神の存在があると強調する。しかも、それはまるで人が教えを告げてくれるようなものであり、擬人化されて捉えられているという点で

きわめて印象的である。

朱熹の場合は『易学啓蒙』において鬼神の語を使用しておらず、卜筮の方法を技術的に説明するにとどまるが、綱斎がこれほど強い関心をもって鬼神の概念を易学に取り入れているのには、日本の神の観念との関わりがあるかもしれない。本稿ではそこまで論じることはできなかったが、次の機会に論じることとしたい。