

## 闇斎神学における心身論的課題と比較思想的展開について

——近世と近代の「グローバル意識」から心身観の系譜を探る——

久保隆司

はじめに…二十世紀前半からの

「心身論百年」の潮流を概観する

本稿は、世界と日本との間、現代と近世との間の心身論に関わる流れを概観、比較検討し、日本での源流の一つを、近世的心身論の祖としての山崎闇斎に求めるものである。

地球上の多くの人にとって、「世界が繋がっている一つの存在」と強く認識・体認された、いわば「グローバルな意識」<sup>①</sup>の最初の共有体験を一つ挙げるとすれば、凡そ百年前の二十世紀初頭、残念な形での「グローバルな衝撃」<sup>②</sup>をもたらした第一次世界大戦ではないだろうか。「世界大戦」足り得たのは、当時、世界的にハード面では交通・流通・通信網によって、ソフト面ではある種の哲学・宗教・理念の共有によって、世界ネットワークがこの時期に拡充していたからでもある。一九二〇年に創

設の国際連盟は、グローバル意識の象徴的存在と言える。

心身論的文脈における第一のグローバルな波も、この百年前の同時期に求めるとすれば、アンリ・ベルクソン（一八五九—一九四一）の思想はその核の一つとなる。彼は、一九二二年の国際連盟の第一回国際知的協力委員会（IC…ユネスコの前身）で議長も務めている。一八九六年、ベルクソンは、失語症の症例を通して心身問題を扱った（意識—脳関係が中心であるが）『物質と記憶』を出版、物質と記憶（精神）の中間的存在としての「イマージュ」概念を提唱。その心身論の知見のもと、一九〇七年、『創造的進化』を出版。「エラン・ヴィタール」で知られる生命論・宇宙論を展開し、心身論・生命論ブームの大きな火付け役となる。その波は同時代の日本思想界にも到来した。鈴木貞美は、この波を「大正生命主義」と命名し、その期間を、凡そ日露戦争（一九〇五年）から関東大震災（一九二三

年)までと想定している。<sup>(3)</sup>

その第一の波のもとで育った人材などによる第二の波が、第二次世界大戦を経て、一九六〇—七〇年代に注目される。ベルクソン哲学のみならず、ゲシュタルト心理学や現象学の流れなどを汲むメルローポンティの哲学がその核の一つとなる。その哲学の特徴は、心・意識よりも根源的なものとして、身体を第一的に扱うことである。米国では、公民権運動、ベトナム反戦運動などを含む旧体制に対する政治的・社会的な反発とも関連しながら、心身論的に注目されるのは、一九六〇—七〇年代、カリフォルニアを主たる発信地として欧米を席卷した「人間性回復運動」(人間性心理学を中核とし、一部は、「ニューエイジ」や「トランスパーソナル」の母体ともなる)であった。その影響は日本にも及ぶ。安保闘争収束後の高度経済成長、公害問題の時代であるが、身体論・心身論が最も注目を浴びた時期の側面も持つ。例えば、哲学領域では、市川浩の『精神としての身体』(一九七五年)が出版され、演劇関連では竹内敏晴の『ことばが劈かれるとき』(一九七五年)、身体実践(体操)では野口三千三『原初生命体としての人間』(一九七二年)、心理療法では伊東博の『ニュー・カウンセリング』(一九八三年)、宗教—心理関連では湯浅泰雄の『身体論—東洋的心身論と現代—』(一九七七年)などが出版された。

その後も心身論的な波はいくつかあろうが、第二の波から凡そ五十年ぶりとなる大きな第三の波が、現在(二〇二〇年前

後)、来ていると推察される。時代背景としては、二〇〇一年の9・11、二〇〇八年のリーマンショック、二〇一一年の東日本大震災、多発するトラウマ的事件、少子高齢化、認知症に関わる健康・介護分野なども含め、身体性・心身性の問題が否応無く注目される時代である。科学的観点からは、心身論と関係の深い脳科学・神経生理学は、ブッシュ(大)政権の後押しによる一九九〇年代の「脳の十年」を経て、新世紀にはAI技術の進化とともに、心身問題に大きな変革をもたらしている。また、日本では、一九八〇年代以降、NHKなどのメディアを通して「心の時代」が喧伝されたが、豊かな生活の延長上のコンセプトは、長期にわたる低成長デフレ時代への突入で不発に終わった。代わって、この文脈での不毛の時期を経て地に足ついた(グラウンディングした)「心身の時代」「身体性復権の時代」が、今、切望されているのではないだろうか。その斥候的現象として、五年ほど前(欧米では十五年ほど前)からの日本でのマインドフルネス・ブームも位置づけられる。Googleなど欧米先端企業の研修への採用などで評判となった功利主義的なマインドフルネスは、頭中心的で、結局はマインド(心)の支配下に情動や身体性を位置付けているとの批判もある。大脳中枢に焦点を当てる方法の限界を超えるため、末梢神経的な全身の感覚に注目し、中枢的・意識的制御外の無意識的・身体的(ソマティック)な面への拡張ニーズが高まっている。

## 一 メルロー・ポンティの身体論と 日本への影響の事例

二十世紀、現代の心身論に大きな影響を与えた西洋哲学に現象学がある。現象学の創始者E・フッサールも身体性に注目したが、抽象的なレベルでの探究で止まった感は否めない。一方、現代哲学において、心身論の共通基盤的な存在感を不動のものとするのは、フランスでの現象学の後継者モーリス・メルロー・ポンティ（一九〇八—一九六二）の哲学である。メルロー・ポンティは、大きく三つの学問の影響を受けた。ヘルクソン哲学の生命主義、ゲシュタルト心理学の構成主義、そしてフッサール現象学の影響である。生涯一貫して、心身の問題に、「身」を中心に据えて取り組んだ。身体的主体、生き生きした知覚、身体図式、間身体性、肉（*chair*）、など、身体に関わる概念を多く採用し、「身体」をベースに哲学体系の再構築を図った。

日本にも多くの影響をメルロー・ポンティは与えたが、その例として演劇家の竹内敏晴の、現象学者の木田元との対談での発言を見てみよう。『知覚の現象学』読後の竹内の感想である。

「いままでさぐりあてかねていた主体という問題が思いがけない地平から姿を現した。からだ、身体というものは主体であると同時に客体であって、多義的な存在だという言い方が出てきた。もう一つ、間身体性の問題がありますが、身体が多義的な存在だということ、そのとき私を受け取った呼び方で言え

ば『主体としてのからだ』という概念が、ものすごいショックでした。いままで意識こそが主体で、それが肉体を操作しているのだとばかり思っていた。しかしそうじゃない、からだそのものが主体に『なりうる』んだと初めて気づかされた。私のそれからあとの半生を決定してしまったほどの衝撃でした。」<sup>4</sup>

如此く、メルロー・ポンティは、一人の日本の演劇家に対しても決定的な影響を与えていた。しかし、同様の議論や実践的反省は、東洋・日本でも、昔からなされてきたものではないか。もちろん、現代思想・西洋哲学からの心身論・身体論の学びは貴重であるが、身体性の問題は、先祖代々受け継いできた私たち一人一人の肉体に刻み込まれているだけに、日本人にとつて、日本での心身論・身体論の歴史的・伝統的・風土的経過を知ることは、真に地の足のついた学びの有力な方法と考える。

仮に、この百年間を「近代的／第二次」グローバル時代と呼ぶとすれば<sup>5</sup>、凡そ四百年前に「グローバルな衝撃」の影響を受けた江戸初期を、「近世的／第一次」グローバル時代と仮定したい。そしてそこに、現代人の多くが忘れてしまった、近代的心身論に連なる本格的な心身論の源流・ゼロポイントとしての可能性を探る。ついては、一六一八年、京に生まれた思想家・山崎闇斎に注目する。臨済禅・朱子学・神道の全てを高いレベルで修め、「心身一致」を旨とする神学思想体系を構築し、後世に至るまで多方面に影響を与えた稀有な存在だからである。

## 二 近世初期の心身論の背景

### 1 「近世」という時代と思想潮流

本稿は時代区分論を論じるものではなく、日本史学界の一般的な認識に従って、鎌倉期・室町期（含、戦国期）を中世、江戸期（含、織豊期）を「近世」とする。近世当時の人々の心身の変化に注目すると、本格的な近世の開始は、江戸に政治の中心が移った江戸開幕以降、江戸初期とする見方ができる。この近世体制は、明治以降も今日に至るまで、「首都」が東京であることから、心理的、地政学的にも近代と直接的に連続している面がある。

江戸初期、その直前の中世と比べるとグローバル性において質的・量的に全く異なる社会が誕生していた。中世から大きな質的変容を果たす近世初期は、「近世的」グローバル時代とも呼べよう。スペイン、ポルトガルに始まり、オランダなどの西洋諸国も日本との貿易、文化交流が活発化した。儒教の母国・明の崩壊、中国人知識層の日本への亡命もあつた。西洋文明と東洋文明が狭い日本で攪拌された時代である。また、木版印刷、版元など出版文化も発展し、写本中心の中世とは本の役割、対象者の数が桁外れに増えた。書籍の記述も、匿名的・仮託的・神話的な中世から、記名的・自己主張的・合理的な近世へと移行し、近世的自我の発生も認められる。国内の戦争はなくなり、日本全土を対象とした交通網の整備、経済活動の活性化、またそのための人材確保・育成を含めて、町人を中心に教育レベルは全国的に向上していく。「鎖国」の印象も強いが実は以前とは異なるグローバルな意識を内包したを新時代を日本は迎えたとも言える。同時にこれらの社会変化要因は、混沌状態の中世（特に戦国期）、豊臣・徳川による統一期を経て、また儒教的華夷思想の流入も伴って、「日本」や「日本人」とは何かというアイデンティティへの関心も活性化し、古代に日本の精神・情緒の始原を求めて、「萬葉集」「日本書紀」「古事記」などが注目を浴び、後の国学発展の端緒にもなったとの見方もある。

### 2 「近世的」心身論への移行背景

次に、心身論的な文脈から近世前後の特徴を見ていきたい。

#### ① 江戸初期以前：「彼岸」への超越性

古代、奈良時代、本邦における神人合一・心身統合の魁とみなすことができる。特に『日本書紀』での「奇魂幸魂（心神）」と大己貴神との対話が注目される。平安期初期には、主上空海によって密教系の身体論が流入し、神人合一は即身成仏、そして本覚思想への変容も見られた。神仏習合からは、身体性を重視する修験道も生まれた。中世では、鎌倉期に禅宗系の教えが広まっていく。最もよく知られるのは道元である。道元には、「身心一如」「身心脱落」「身心学道」など、身体性を重視した言葉が多い。室町期、心身論的には、能楽と世阿弥の身体論が注目される。また、能の主要テーマとも共鳴しながら、この世ならざる存在と世界観を基盤とする「中世日本紀・神話」が創

られた時代である。そこでの身体性にも、「変化」など超越的な要素がふんだんに組み込まれている。一方、急拡大した浄土系仏教では、来世での成仏、彼岸での超越志向が大衆化し、広く受け入れられたが、現世的身体性の否定傾向にも連なる。

## ② 江戸初期…「此岸」での超越性

中世、戦国時代に強まった浄土教系の「厭離穢土欣求浄土」的な民衆に根ざした彼岸指向的宗教運動は、生命的な危機感が減少した近世に至って大きく収束した。近世初期の多くのその時代の人々にとって、此岸・浮世での生活が第一の関心事項となる。中世期には、仏教のみならず、神道にも個人の内面性の発見と、その成長を重視する傾向が現れたが、近世への移行に伴って、彼岸における個人的成長（成仏）から、此岸における個人的成長へと焦点が移行した。このような環境下、現世を生きぬく身体や身体性に注目される動きも出てくる。来世の成仏ではなく、今世での成長（聖人への道）の志向を持つ朱子学・陽明学など新儒学が注目された。禅宗や精神性も重要な武芸など、心身一如的な求道もより大衆化する。民衆信仰でも、戦国―江戸初期の角行に由来する富士講など、身体運動を伴う共同体的活動も拡大していった。

## 三 「近世的」心身観の誕生と山崎闇斎の統合の道

### 1 山崎闇斎と心身統合の「神秘哲学」の構築

本稿で注目する山崎闇斎（一六一九―一六八二）は、「身」

を重視した思想家、心身問題を通して、近世的超越性を探究した人物である。闇斎の神学思想は、「神垂祈禱・冥加正直」の言葉に集約される。その門流は、朱子学では崎門派、神道では垂加流として、幕末、近代に至るまで日本の思想・宗教界で大きな勢力を保持した。当時の儒学者も国学者も、自らの価値観への還元主義的態度をとる者がほとんどである。一方、闇斎は、仏教、朱子学、神道を比較思想・比較実践し、新しい統合的境地・神儒兼学の闇斎神学を開いたとの評価もある。詳細は別論に譲るが、管見では、臨済禅ベースの基礎力のもと、朱子学的哲学と神道的実践・信仰とが統合された「神秘哲学」体系の構築を闇斎は目指したと考える。

## 2 心身論の原型と闇斎の心身一致論

江戸初期は、近代的自我の萌芽（近世的自我）の時期であり、自己の意識と身体との関係性も自ずと焦点化され、心身論にも注目されるようになった。近代・現代日本人に共通するマインドセットは、直接的にはこの江戸時代初期に遡ると考える。江戸初期における身体論への関心に関して、高橋文博は、同時代を代表する三人の儒家思想家（中江藤樹、山崎闇斎、伊藤仁斎）の心身論的立ち位置の共通点と相違点に言及した。共通点として、いずれも世界と人間の存在構造を捉える概念として、心と身の概念を基礎範疇としている点、朱子学の理気の形而上学を人間の心身関係の次元で受け止める点を挙げる。徳川前期の儒教思想に「心学」と「身学」との両極を設定した場合、山崎闇

齋の思想は、「心と身の緊張関係において心身一致を人間の真実態として主張する」一点が独自とする<sup>9)</sup>。

「心」と「身」の関係性について、闇齋は、「心ト云ハバ一身ニ充滿スル」「心・意・知ハ、トカク此身ニアルゾ」(『大学垂加先生講義』二九頁)「人之一身五倫備焉而主乎身者心也。是故心敬則一身修而五倫明矣」(『敬齋箴序』七四頁)などと述べ、心身一元論的立場をとる。「理」としての「心」が、エネルギー的存在として、「身」に充滿するとの把握には、生命主義・生命エネルギー的観点が見られる。「心」だけではなく「身」に「五倫」が備わるとする闇齋は、朱子のように「心」と「身」を分けることよりも、両者の連続性に注目し、「心身共の工夫」「心身一致の工夫」など、「心身」を並称して修養を説いた。さらに闇齋は、心身が統合されていけば国家天下も平らで安らかになると、その重要性を唱えた(『敬齋箴講義』九三頁<sup>10)</sup>)。

### 3 朱子学的「聖人」の道から神道的「神垂冥加の人」の道への変容

闇齋が傾倒した朱子学の目標は、「聖人」になることであり、万人がその潜在力を持つとされる。その実現には、一つの発達段階論と二つの方法の実践が重視され、「体認」という身心全体を通じての理解が基本とされた。一つの発達段階論とは、「格物・致知・誠意・正心・修身・齐家・治国・平天下」(八条目)である。二つの方法とは、「窮理・格物致知」と「居敬存養」であり、其々を代表する具体的な工夫として「読書」と「静坐」

が挙げられる。闇齋も実践した。さらに、闇齋は、「聖人」への朱子学的探究にとどまらず、超合理的な領域への到達を目指し、「葛藤」を経ながらも「神垂冥加の人」への神道的探究を深めた。闇齋を、「神秘哲学者」と考える所以である。その垂加神道において強調されたのは、心身と密接な関わりのある「祈禱」と「正直」の実践であった。次に、その実践アプローチを概観しておきたい。

#### 四 闇齋の心身論の基盤的概念とアプローチ

##### 1 心身論の原理としての「敬義内外」説

朱子によると、「敬」とは、身を整え、心を専一することであるが、仏教的な「観心」ではない。「一心之主宰」「万事之根本」である。心構えとしての「つつしみ」ではなく、身体的な訓練・作法の次元(小学)と読書窮理の次元(大学)を貫く、より本源的なものである。そして、「敬義内外」説とは、「敬以直内、義以方外」(『易』文言伝)の「内外」とは何かという解釈論争である。焦点は、「身」が己の内なる存在か、外なる存在かという点にある。程頤や朱子は、心は内、身は外とした。ところが闇齋は、身心共に内なるものとした。佐藤直方(一六五〇—一七一九)、浅見綱齋(一六五二—一七二二)ら高弟を破門してまでも、闇齋はこの一元論的観点を譲らなかつたとされる。支配的な心(精神)と身体(物質)としての二元論的な見方への批判など、現代の心身問題にも関わる意味を含んでい

る。

## 2 朱子学的身心アプローチ…「居敬・静坐」

「居敬」とは、日常的な心の安静において対象への集中の状態（「敬」の状態）を維持することである。その修養法に「静坐」がある。特に北宋から南宋時代、二程、朱子が修己治人を志す本人自らが存心養性するための主要で必須の方法として「静坐」に注目し、思考の遮断、寂滅私的な「坐禅」との区別が強調された。日本では、江戸時代、幕藩体制による安定の時代を維持するため、儒教の利用が考えられた。特に、十七世紀後半から十八世紀初頭にかけて、実践や修法、効用の研究が進んだ。藤原惺窩や林羅山も「静坐」に注目しその功罪を論じた。朱子を尊ぶ山崎闇斎も「静坐」を重視したが、特に弟子の佐藤直方の門流が知られる<sup>14)</sup>。

## 3 神道的身心アプローチ…「祈禱・正直」

闇斎は、心身の結びつきの理解と日常生活での実践の上に、「天人唯一」の根本原理のもと、神人合一を目指した。朱子学的修養法で対応できない超合理的意識の領域に対し、闇斎は土着の神道や神道行法に関心を向け、整理した。究極的には、自らに内在する「心神」の「生祀」を通して、神人合一の客体化、定着を試みた。「祓」という共通した実践の後、神道実践には二つの道が考えられる。闇斎は、「祈禱の神道」と「正直の神道」とに二分している<sup>15)</sup>。これは、度会延佳の「祭祀」の神道と「旦暮の道」の神道と同様の分類と考える。

### ① 「祈禱の神道」について

闇斎の孫弟子・玉木正英（一六七〇—一七三六）も若林強斎（一六七九—一七三二）も、身体的（身心的）なものとして「祈禱（祈り）の神道」を表現する<sup>16)</sup>。「祈禱」とは個人的な私欲からの願い事を意味せず、神道全体にわたる根本の工夫であると、「祈禱」を最重要視している。

### ② 「正直の神道」について

求道的な神道者にとって、根本は「祈禱の神道」にあると言えようが、「正直の神道」は、「正直」という基本的態度を中心とし、「祈禱」といった専門技量は不要なため、万人向けと言える。大多数の人々にとって、日常生活上での「正直の神道」の倫理実践化を通して、個人的、社会的に極めて重要なものとなる。

## 4 媒介的身心アプローチ…朱子学的静坐から、神道的安坐へ

闇斎の孫弟子、佐藤直方の弟子であった跡部良頭（一六五八—一七二九）の独自の手法を追記しておく。良頭は、学問への専念から心身不安定となり、怒りの感情が噴出することに悩んでいた。直方の勧めで始めた静坐は、この状態を脱出する最上の救いとなる。その後のさらなる静坐修練を通して、静坐／安坐を「神明の感応」のための最高の方法と考えるに至った<sup>17)</sup>。儒教の実践から神道的実践への変容の事例として興味深い。

以上、部分的ではあるが、闇斎の心身論とその実践法を概観した。朱子学と神道は、「敬」のもと、「神儒兼学」の闇斎神学

となるが、この統合体系において心身論がその要であった。さらに、朱子学、神道共に、日常的な生活の「此岸」重視であり、また、万物生成（朱子学では理気の、神道では産靈の働きによる）が、心身一致と共に思想的根幹である。ここに、西田哲学を含む「生命」を普遍的な原理とする生命主義の系譜<sup>(18)</sup>を探ることもできよう。

### おわりに… 關齋神学からの課題と展開

本稿では、現在の日本人、日本社会に直結する心身論的課題の源流を求め、「近世的」グローバル時代の世界に踏み入った。その結果、江戸初期に大きな出発点・結節点とも言うべき時代、中世から近世への時代変容という文脈があり、「心身一致」を根本とした山崎闇齋を、近世的心身論確立の先駆者・近世心身論（身体論）の祖の一人とみなすことは妥当と考える。

今後の課題と展開として、メルローポンティ哲学との詳細な比較検討が望まれる。十七世紀を核とする「近世的」グローバル時代と二十世紀を核とする「近代的」グローバル時代の間に、三百年の時があるが、過剰な「死」と対となる生き抜く「生命力」を背景にする「グローバルな衝撃」体験の存在という共通文脈を持つ。戦国時代を経た「近世的」グローバル時代の山崎闇齋と二つの世界大戦を経た「近代的」グローバル時代のメルローポンティとの間に、心身論・生命論的観点上、共通する基本姿勢が認められる。心・意識より根源的な存在として、身

体を第一とする姿勢である。両者は、心身の不可分性を尊重すると同時に、身体を基盤に、諸科学の知見を重視し、神秘哲学との親和性も内包しながら、言語以前の「混沌」段階からの体系的な哲学／神学の構築を志向したと考える。相違点も含め、興味深い比較研究となろう。

最後に、二〇二〇年前後の現在、世界各地での紛争や地球規模の環境破壊など、より大きな生命の危機や「死」の意識の予兆が世界的にも広く浸透している時代である。特に米国では9・11、日本では3・11が、個人的にも社会的にも、身体観、生命観、死生観の変容に大きな影響を与えた。このような環境下、現在に至る第三の心身論的な波における、心身論的理解と実践の継承、総括、普及、深化が求められる。例えば、「ソマティック心理学（＝身体と精神の統合学）」などの導入を通して、日本的な心身論で地に足をつけながら、西洋的や近現代的な心身論との融合・統合の道を探ることで、新段階への変容力を持てるのではないだろうか。その際には、「近世的」グローバル性との統合的特徴を持つ關齋の神学思想的な心身論の理解を深めることに、今日的に大きな意味があると考える。

(1) ここでの「グローバル」は、大まかに、世界規模で共有される、世界としての「地球」の意識や思想潮流の意である。十六世紀が、現代につながるグローバル意識の誕生時期「近世」とみなす。例えば、一五二二年のマゼラン一行の世界一周成功はその象徴的な物理事行為であり、同世紀における本格的な「地球儀」の作成並びに日本

を含む世界的な伝播はその象徴物であると考える。

(2) 岸本美緒「時代区分論」『風俗と時代観』(研文出版、二〇一二年)からの表現の援用。

(3) 「生命主義」の定義として、鈴木貞美は「生命主義 (vitalism)」とは、思想一般において、「生命」という概念を世界観の根本原理とするもので、一九世紀の実証主義に立つ目的論・機械論による自然征服間に対立する思想傾向をいう「無機物質に還元できない『生氣』を、生命現象の根本に想定するものを『生命主義』と呼ぶ。」などとしている(『大正生命主義と現代』河出書房新社、一九九五年、三頁)。

(4) 木田元・竹内敏晴「待つしかない、か。——二十一世紀身体と哲学」春風社、二〇〇三年、二〇〇頁。

(5) 本稿では、「近現代」の表現も可だが、「現代」も「近代」の一部とみなす。よって、現在を、「近代的/第二次」グローバル時代での心身論的第三の波の時期とする。「第三次」グローバル時代の黎明期の可能性もあるが、同時代に生きる者として、拙速な判断は控える。

(6) 岸本美緒は、「近世」という語の意義に関して、八〇年代以降の活発な議論を踏まえた後、時代区分の有効性を指摘した。すなわち、銀の大量流通に伴う交易の活発化、社会の流動化、政治秩序再編の動きといった十六世紀以降の「グローバルな衝撃」「世界的共時性」「歴史の共通のリズム」が背景となり、東アジア・日本を含め、「中世」とは質的に異なる「近世」が世界的に生まれたとする。近代の国家意識の形成に関わる欧州の絶対主義や徳川幕藩体制の同時代性は、「近世」の時代区分の有効性の一例とする(『風俗と時代観』研文出版、二〇一二年)。

(7) 久保隆司「井筒俊彦の啓示類型論から見る「心神との対話」構造とその解釈——『日本書紀』から山崎闇斎の神学に至る比較思想的探究」『日本思想史学』五〇号、二〇一八年、一九〇—二〇八頁。

(8) 解剖学者の養老孟司は、近世・江戸時代を「脳化社会/情報社会」としての現代社会の始まりと位置付け、中世との質的な違いと脳化(人工化)による自然や身体の排除傾向を指摘する(『日本人の身体

観の歴史』法蔵館、一九九六年、一二二頁)。本稿では、「脳化」も「大脳新皮質」という局所的な「身体化」の一種と考える。また、脳化への反発としての「身体」や統合としての「心身一如」への関心も、波はあれど維持されてきたと考ええる。

(9) 高橋文博『近世の心身論——徳川前期儒教の三つの型』ペリカン社、一九九〇年、一八二—一八三頁。

(10) 高島元洋『山崎闇斎——日本朱子学と垂加神道』ペリカン社、一九九二年、一七〇頁。

(11) この節での闇斎の引用とその頁は、全て『日本思想大系31 山崎闇斎学派』(岩波書店、一九八〇年)より。

(12) 土田健次郎「朱熹の「敬」——儒教的修養法の試み」伊東貴之編『心身/身心』と環境の哲学——東アジアの伝統的思想を媒介に考える』汲古書院、二〇一六年。

(13) 田尻祐一郎『山崎闇斎の世界』ペリカン社、二〇〇六年、一五六頁。

(14) 中嶋隆蔵『静坐——実践・思想・歴史』研文出版、二〇一二年。

(15) 二つの神道に関しては、浅見綱斎の「神道ニ祈禱ヲ主トイタスハ如何。曰、山崎先生ノ平生仰セラレシコトハ、正直ノ神道ニ祈禱ト云フコトハナイトアルコト。サレドモ其方ナドノヤウニ神職タルモノノ国家ノ為ニ祈ルノ親ノ病ヲ祈ルコト云フコトハアル筈。祈禱ヲオモテトスルコトハナイ。」との発言がある(『常話割記』)。

(16) 「祈禱申すとは、のむは吞込、心源に入る也。祈るは宣言る也、心中に湛たる誠を有の儘に言葉に宣る也。」(『玉籤集』)。若林強齋も、『雑話筆記』に同様のことを書き記している。

(17) 谷省吾『失明の跡部良頭』垂加神道の成立と展開 国書刊行会、二〇〇一年。

(18) 鈴木貞美『生命』で読む日本近代 日本放送出版協会、一九九六年、三四—三五頁。

(くぼ・たかし、身体心理学・神道思想、

山梨学院大学兼任講師)