

# 医書における「鬼(神)」について

—諸子との比較を含めて—

小高 修司

中醫クリニック・コタカ

受付：平成20年3月5日／受理：平成20年6月22日

鬼神の意味するところは多岐にわたり、それ関する論考も多数見られる。内容は文字学的なもの、『論語』『墨子』『論衡』などの記述に関するもの、そして朱子の語録などに見られる鬼神論などに大別できる。しかし医書に関する検討は少なく、諸書を参照しながら論を進めてみたい。

なお原典の校勘に用いた書籍は以下の通り。『素問』は顧從徳本『重廣補註黄帝内經素問』（天宇出版社，中華民國七十八年，台北），『靈枢』は明刊無名氏本『新刊黄帝内經靈枢』（内藤湖南旧蔵を底本とする日本内経医学会，一九九八年刊本），『傷寒論』は明・趙開美本（燎原書店影印本，一九八八年刊），『金匱要略』は元・鄧珍本（真柳誠・小曾戸洋監修，燎原書店影印本，一九八八年刊），『諸病源候論』（巢元方六一〇年刊）は宋版（東洋医学善本叢書第六冊，東洋医学研究会一九八一年刊）『千金要方』（唐・孫思邈，652年脱稿，宋版『備急千金要方』，オリエンツ影印本）である。

また検索に際し，東亜医学協会のHP上の小林健二氏作成のWeb版『素問』『靈枢』『傷寒論』『金匱要略』『諸病源候論』を用い，原典で校勘した。『備急千金要方』と『太平聖恵方』は海外サイト「歴代名著撰」[http://www.theqi.com/cmed/oldbook/oldbook\\_top.html](http://www.theqi.com/cmed/oldbook/oldbook_top.html)を用い，原典で校勘した。なお引用文は原典の文字を用い，地の文は当用漢字を用いた。

## 第一章. 諸子の検討

鬼神の用例は諸子百家に多数見られるが，まず

「鬼」の文字学的な検討を行い，次いで特徴的な意見を示していると考えられる『論語』、『墨子』、『論衡』について検討する。

### 第一節. 古文字の検討<sup>1)</sup>

甲骨文字において鬼字の頭部は鬼頭を表し，鬼字は図に示すように人の形である。鬼の原義は鬼頭を蒙った人の義である。上代においては死人の鬼頭を被り，死人その人に擬したものと考えられ，これが

イ) 鬼之爲言歸也（『爾雅』：中国最古の字書。現存本は晋・郭璞注本）

ロ) 人所歸爲鬼（『説文解字』：後漢・許慎著，部首別の最初の字書，略して『説文』）

ハ) 鬼者歸也，精氣歸於天，肉歸於土，血歸於水，脈歸於澤（『韓氏外伝補逸』：趙懷玉撰）

といった解釈の生じる所以であるのは，鬼頭を被った人は死人の帰来したものに他ならないからである。鬼神崇拝の原初形態は頭蓋崇拝であり，死者崇拝に起源するといえる。本来区別されるべき死者崇拝と祖先崇拝であるが，実質的には差異

鬼頭也



が無く、元来、死者その人を意味した鬼が、祖先神の義にも用いられる所以という。

鬼字に見られる「ム」は原初の文字には無い。ム(=私の古字)字は、陰惨な気分が漂い、公に背く私の行爲の横行であり、自己本位で排他主義の跋扈を示している。つまり人を呪い、人に祟り、人に陰気が憑り付くという観念が、世相と関連して生じるような時代に、鬼字にムが入れられたという<sup>2)</sup>から、戦国時代のことであろうか。

卜辞に見られる鬼の用例<sup>3)</sup>は、①悪夢の原因②吉に対する「凶」悪の義③異部族名としての鬼方④特定の職名であり、どちらかといえば畏怖すべき悪意の概念を示している。ただ既に卜辞の中にもその原始的意義から転化して、多分に靈鬼としての性格を有する第二義の概念に属する考えも見られていたという。このことは周代の金文に見える気が純祖神となっており、原義を回復していることと対照的である。

春秋以後の文献では、偽古文を除いて『尚書』には鬼神の語は見られず、『詩経』国風周南 關雎の「毛序」文中に<sup>4)</sup>、

關雎、后妃之徳也、風之始也。……治世之音安以樂、其政和、亂世之音怨以怒、其政乖、亡國之音哀以思、其民困。故正得失、動天地、感鬼神、莫近於詩。

關雎は、后妃の徳なり。風の始めなり。……治世の音は安くして以て樂しみ、其の政和す。亂世の音は怨んで以て怒り、其の政乖く。亡國の音は哀んで以て思ひ、其の民困む。故に得失を正し、天地をうごかし、鬼神を感ずるに、詩より近きは莫し。

「毛序」は詩の由来や大意を説明したものであるが、その内容は往々にして道徳偏重に傾き、詩本来の原義から乖離しているものが多い。近年の研究によれば、「国風」の風は、降神・招神を意味する「凡」字の仮借であり、神降ろしや神招きの歌を原型とする。關雎の詩は、巫女による宗廟での祖靈の祭りをうたったものと解釈する<sup>5)</sup>。そういう意味からすれば、逆にこの毛序が云う「動天地、感鬼神、莫近於詩」は正鵠を得ていると言えるのではないか。

## 第二節. 儒家の用例<sup>6)</sup>

『論語』に於ける用例としてまず検討すべきは、雍也第六の

樊遲問知。子曰、務民之義、敬鬼神而遠之、可謂知矣。問仁。曰、仁者先難而後獲、可謂仁矣。

樊遲が知について尋ねた。孔子は言った。「人々のつながりの中での正しさを重視する。そして鬼神の事柄については、敬意を払いつつも軽々しく関わることをしない、そのような人は知と呼んでも良いであろう」。樊遲が仁について尋ねた。孔子は言った。「仁者とは、困難な仕事でも率先してやり、利益のことは後回しにする。そのような人は仁と呼んでも良いであろう。」

この「敬鬼神而遠之」を孔子の現実主義とか儒家の合理主義といったふうに解釈するのは、鬼神を邪悪なる非現実的なものと捉える視点であり誤りである。祭祀とは鬼神に仕えることであり、儒者集団は祭祀に関わることを最重要職務としていたことを認識する必要がある。それは述而第七の子之所慎、齊、戰、疾。

孔子はものいみ(齊=齋)と、戦争と病気について、とりわけ慎重に対処した。

ものいみとは祭祀に先立って身を清めることであり、鄭注に「祭祀を慎むのは、祖考を尊ぶなり」とあり、祖霊祭祀を指している。このことから孔子=儒家集団の最も中心的な生業は鬼神に仕えることであったと云える。ただ孔子は、この鬼神と呪術の色濃く残っていた時代にあって、人の住む世界と鬼の住む世界に一定の境界を設けようとしていたように見受けられる。「敬鬼神而遠之」という詞がそのことを明らかにしている。

ちなみに「敬鬼神」という用語は祭祀の意味として諸書に見える。

吾學先王之道、修先君之業、吾敬鬼尊賢、親而行之、無須臾離居。(『莊子』外篇第二十山木)

私は古代の聖王が残された道を学び、(周公以来の)我が魯の先君の事業をこの身に修めてきた。私は死霊を手厚くもてなし賢人を尊

重し、自分自身でも正しい道を行って、片時もそれから離れたことがない。（金谷治訳）  
以下代表的なものを列記する。

イ) 武帝初即位，尤敬鬼神之祀。（『漢書』卷二十五郊祀志第五）

ロ) 今君大宮室，美臺榭，以辟飢渴寒暑，畏禍敬鬼神，君之善，足以沒身，不足以及子孫矣，（『晏氏春秋』晏子使晉晉平公問先君得眾若何晏子對以如美淵澤第十五）

ハ) 越人俗信鬼，而其祠皆見鬼，數有效。昔東甌王敬鬼，壽至百六十歲。後世謾怠，故衰耗。乃令越巫立越祝祠，安臺無壇，亦祠天神上帝百鬼，而以雞卜。（史記卷十二孝武本紀第十二）

ニ) 卜筮者，先聖王之所以使民信時日，敬鬼神，畏法令也。（『禮記』曲禮上）

ホ) 意復上疏曰，「伏惟陛下下行孝道，修明經術，郊祀天地，畏敬鬼神，憂恤黎元，勞心不怠。而天氣未和，日月不明（後漢書卷四十一）」

ヘ) 使二人口頌咒文，使死者魂神徑至，歷險阻，勿令橫鬼遮護，達其赤山，然後殺犬馬衣物燒之。敬鬼神，祠天地日月星辰山川，及先大人有健名者，亦同祠以牛羊，祠畢皆燒之。（三國志魏書三十烏丸鮮卑東夷傳第三十）

白川<sup>7)</sup>によれば、「儒」はおそらく、もと兩請いに犠牲とされる巫祝をいう語であった。巫は呪儀を主とするものであり、殷周の際には祝・史がこれに代わる。祝・史は祝詞による祈りを主とするものであった。周王朝創業時の最高の聖職者の一人が、孔子が理想とし崇めた周公であった。孔子自身が巫祝の子であり、巫祝社会に成長した人であり、古代の思想は全て神と人との関係という問題から生まれていることを考えれば、儒教の源流もこういった巫祝の学、特にその実践から生まれたといえる。上記した論述もこういった背景を考えれば納得しうる。

さらに『論語』述而第七に

述而不作，信而好古，竊比於我老彭。

述べて作らず、信じて古を好む、ひそかに我

が老彭に比す。

という孔子の詞がある。特に末句は、一生の典型を（親愛なる）老彭に求めるとある。老彭が誰を指すのか諸説有るが、白川は『呂氏春秋』勿軀篇に見られる

巫彭作醫，巫咸作筮

の彭氏の巫ではないかという。孔子はみずからを巫祝者の伝統の中に置いていると云える。我々医療に携わるものの先達が巫の彭氏であるという記述は興味深い。しかも孔子は子路第十三で、

南人有言曰，人而無恆，不可以作巫醫。善夫。南人言えることありて曰く，人にして恆なくんば，以て巫醫となるべからず，と。よいかな。

何ものにも惑わない安定した心の持ち主でなければ巫医になってはいけなとする。つまり巫祝者のもつ清明な心と敬虔さを、孔子は重んじたと言える。「巫医」を優れた医師の意味に取っていることは肝要である。

### 第三節. 『墨子』の用例<sup>8)</sup>

次に古代思想史に於いて儒教と共に勢力を二分した墨家を取り上げ、『墨子』の鬼神論を見る。『墨子』の思想は、大国による侵略と併合によって周の封建体制が破壊されていく事態を阻止して、天下の諸国家が相互に領土を保全し合いながら、安寧に共存する体制を再建するところに、最終目的が存在した。天志篇と明鬼篇は、天下の利をおこし天下の害を除くために、鬼神の存在を明らかにしなければならぬとするものであり、侵略と併合は鬼神も禁止しているとして、上記の主張を補強する意図から形成された。

新出土資料である上海楚簡『鬼神之明』は、佚伝の『墨子』明鬼上編か中編の一部であった可能性が示唆される。そこには天子の地位の獲得と後世にまで至る名声の獲得を上天や鬼神の賞とする点、宗廟・社稷の断絶と末代までの汚名を上天や鬼神の罰とする点が明記されている。

子墨子言曰，其事上尊天，中事鬼神，下愛人。故天意曰，此之我所愛，兼而愛之，我所利，兼而利之。愛人者此爲博焉，利人者此爲厚焉。……子墨子言曰，其事上詬天，中詬鬼（『大

戴禮』では「鬼神」)、下賊人。(天志上篇)  
墨子先生は言われた。聖王たちは、上は天帝を尊敬し、中は鬼神の言いつけを守り、下は万人を愛することを、自己の努べき事業としたからである。だからこそ天帝も、次のように思し召された。これらの王は、自分が慈しみ愛そうと思っている対象全てを、別け隔て無く愛し、自分が利益を与えようと思っている対象全てに、別け隔て無く利益を与えている。彼らが人間を愛する程度は、かくも偉大である。そして人間に利益を与える程度も、こんなにまで手厚いと。……墨子先生は述べられた。そのわけは、彼ら(古代の悪王である桀紂幽厲王のこと)が上は天を罵り、中は鬼神に悪態をつき、下は万人に危害を加えることを、自分たちが励むべき事業としたからである<sup>9)</sup>。

鬼神に関する条文は多数有るが、次に医療と関連する文を引こう。

子墨子有疾、跌鼻(墨子の弟子)進而問曰、先生以鬼神爲明能爲禍福爲善者賞之、爲不善者罰之。今先生聖人也、何故有疾、意者先生之言、有不善乎、鬼神不明知乎。子墨子曰、雖使我有病、(鬼神)何遽不明。人之所得於病者多方、有得之寒暑、有得之勞苦、百門而閉一門焉、則盜何遽無從入。(公孟篇)

墨子先生が病にかかった。跌鼻が進み出てこう質問した。先生は鬼神は明知であり、能く禍福を正し、善を行うものには賞し、不善を爲すものは罰すとおっしゃっています。先生は聖人ですのに、何故病にかかるのですか。先生が日頃おっしゃっていることは不善なのですか。鬼神は明知でご存じではないのですか。墨子先生はこう答えた。私が病んだからといって何で(鬼神が)不明と云えるのか。人が病気になる理由は沢山ある。寒暑が原因のことも、労苦のこともあろう。百の門があるのに一つの門のみを閉じておいて、盗人はどこから入ったかと問うようなものだ。

後述する多くの医書に見られる鬼神の扱いと、ここで述べられている鬼神には大きな隔たりが

ある。

漢・武帝が儒教を国教と定めて以降、墨家は急速に衰退し、清朝に至るまで長く省みられることはなかった。一方儒教も孔子の「敬鬼神而遠之」を良いことに、宋代の朱子に至るまで鬼神の問題を論じることを止めていた。その間にあって従来の鬼神観を一変させ、それが医書に多大の影響をもたらすことになったと思われる『論衡』が登場することになる。

#### 第四節. 『論衡』(後漢、王充 A.D.27-100) の用例<sup>10)</sup>

王充の鬼神に対する考えは「科学的」とも表されるように、その存在を否定する立場にある。まず福虚篇に、

世論。行善者福至、爲惡者禍來。禍福之應、皆天也、人爲之、天應之。……曰、此虚言也。世論に、善を行うものには福が来て、悪を爲すものには禍が来る、禍福はみな天に應じるのだ、人が行うことで天がこれに應じる、と言う。(中略)これは虚言である。

次に禍虚篇には、

世謂。受福祐者、既以爲行善所致；又謂被禍害者、爲惡所得。以爲有沉惡伏過、天地罰之、鬼神報之。天地所罰、小大猶發；鬼神所報、遠近猶至。……熟考論之、虚妄言也。

世に謂う。福祐を受けるのは善を行った結果であり、禍を受けるのは悪を爲したからである、と。悪に沈み禍に服すれば天地がこれを罰し、鬼神がこれに報うる、と。鬼神が報うる所は、どんなに遠くても至る、と。(中略)じっくり考えたが、これも虚妄の言である。

そして論死篇に、

世謂。死人〔死〕爲鬼、有知、能害人。試以物類驗之、死人〔死〕不爲鬼、無知、不能害人。何以驗之。驗之以物。人、物也；物、亦物也。物死不爲鬼、人死何故獨能爲鬼。……人之所以生者、精氣也。死而精氣滅。能爲精氣者、血脈也。人死血脈竭、竭而精氣滅、滅而形體朽、朽而成灰土、何用爲鬼。人無耳目、則無所知、故聾盲之人、比於草木。夫精氣去人、豈徒與無耳目同哉。朽則消亡、荒忽不見、

故謂之鬼神。人見鬼神之形，故非死人之精也。何則。鬼神，荒忽不見之名也。人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼〔神〕。

世に謂う。人が死ぬと鬼となり、知があるので能く人に害を及ぼす。試しに万物でこれを試してみても、人は死んでも鬼にならないし、他人に害を及ぼすこともない。何で解るかという、人は物であり、人以外の物もまた物である。物は死んでも鬼にならないのに、人だけが何で鬼になろうか。(中略)人が生きていられるのは精気があるからである。死ねば精気もなくなってしまふ。精気たらしめているものは血脈である。死ねば血脈も流れなくなり、精気も無くなり、無くなれば肉体も朽ち果て、灰や土となる。何で鬼にならうか。もし人に耳目がなければ知覚もなく聾盲となり、草木と同じである。精気が無くなるということは、耳目がないのと同じどころではない。肉体が朽ちれば消えて無くなってしまい、はじめもなく見えなくなる。だからこれを鬼神と謂うのだ。人が鬼神の形を見たなどと言うが、もちろんこれは死人の精ではない。なぜならば鬼神とははじめもなく見えない物なのだから。人が死ねば精神は天に昇り、骸骨は土に帰る。だからこれを鬼（神）というのだ。

しかし王充の理論は次のように鬼神を陰陽二気に収斂させたという評価もある<sup>11)</sup>。そもそも鬼神は（精）気との関わりに中で先駆的に語られてきた。『管子』内業篇で

凡物之精，化則爲生，下生五穀，上爲列星。  
流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。

天地の間に流れているものを鬼神といい、それを胸中にしまっている人を聖人という。

とあるのはその例である。このように自然現象の背後に鬼神の存在が感得されており、畏怖の対象となっていた。上記したように、王充はこうした鬼神観（或いは自然観）を打破し、一物としての鬼神を陰陽二気に収斂させた。同じく論死篇に、

或説。鬼神，陰陽之名也。陰氣逆物而歸，故

謂之鬼，陽氣導物而生，故謂之神。神者，伸（申）也，申復無已，終而復始。人用神氣生，其死復歸神氣。陰陽稱鬼神，人死亦稱鬼神。氣之生人，猶水之爲冰也。水凝爲冰，氣凝爲人，冰釋爲水，人死復神。其名爲神也，猶冰釋更名水也。人見名異，則謂有知，能爲形而害人，無據以論之也。

ある人の説に、「鬼神とは陰陽の別名である。陰の気は万物と人の成長を妨げて大地に帰らせるので鬼といい、陽の気はそれらの発生を手引きするので神というのだ」と。いかにも神とは伸びる意で、陰陽の気が伸びたり帰ったりして絶えず活動し、終わればまた始まるものだ。人は神気のおかげで生きているが、死ねば再び神気に戻る。そこで陰陽の場合に鬼神というが、人の死んだものも鬼神という。気が人となるのは、氷が水となるようなものだ。水は凝って氷となり、気は凝って人となるが、氷は積けると水となり、人は死ぬと神に戻る。それを神と名づけたのは、氷が積けると水と名前を変えるようなものだ。人は名称が違くと、知覚があり、一定の形を具えて人に危害を加えられるなどというが、根拠のある議論ではない。

そしてこういった王充の論理は、宋代の朱子に引き継がれ、『朱子語類』で明文化される。

## 第五節. 諸子のまとめ

王充の鬼神否定論は特異なものであり、中国古代の鬼神観を大別すると、①死者の靈魂としての鬼神②絶対的創造神としての神的鬼神③実害を及ぼす妖怪的な鬼神<sup>12)</sup>となろう。多くの医書においては、この第三の観点のものが多数を占めている。天界・地界・人界という三界の世界観は、馬王堆前漢墓遺跡の出土文物を見ても既に漢初においてその思想萌芽はあったといえる。鬼は地界に存在することから人界より下位に位置すると見なされたことが、人間より低俗なものと考えられ、人間に害悪をもたらすものという思想が生じた理由であろう。

## 第二章. 医書の用例

時代背景として、多くの医書がまとめられたのは後漢時代以降であり、上記した『論衡』(後漢、王充 A.D.27-100)に代表されるように、春秋戦国期の神的要素が強い鬼神の用例は廃り、悪しきものとしての鬼神用例が増えた。このことは以下に述べるように医書での用例にも、その傾向を窺うことが出来る。

### 第一節. 『黄帝内経』

『黄帝内経』には黄帝派を初めとして種々の流派の医学知識が混入されており、それを岐伯派がまとめたような形になっている<sup>13)</sup>。それ故に異なった観点から書かれた条文を見ることが出来る。

まず『素問』五藏別論篇第十一には、

凡治病，必察其下，適其脉，觀其志意與其病也。拘於鬼神者，不可與言至徳。

結局この条文が言っていることは、張景学が言うように、

信巫不信醫，一不治也。即此之謂。

ということになる。これに類する記述は諸所に見られる。むしろ鬼神の意味として特異なのは寶命全形論篇第二十五であろう。そこには、

道無鬼神，獨來獨往，

この条文の解釈は古来より諸説有り定まらないが、『素問攷注』で森立之は、「往來」とは虚実をいうと案じる。本条文の少し後段に見られる

可玩往來，乃施於人。

を取り上げ、「可玩往來」とは氣の逆順盛虚を知ることと案じ、上文の「獨往獨來」と同義とする。とすればこの鬼神の意味するところは、優れた神に近いものと取ることができ、『黄帝内経』の中でも特異な存在となる。

これ以外に『素問』では湯液醪醴論篇第十四に「開鬼門」、五運行大論篇第六十七に「經于危室柳鬼」の記述がある。『靈樞』では、癲狂第二十二に

狂者多食，善見鬼神，善笑而不發于外者，得之有所大喜。

この鬼神はむしろ悪鬼の類であろう。賊風第五十八には、

黄帝曰、今夫子之所言者、皆病人之所自知也、其母所遇邪氣、又母怵惕之所志、卒然而病者、其故何也、唯有因鬼神之事乎、岐伯曰、此亦有故邪、留而未發、因而志有所惡、及有所慕、血氣内亂、兩氣相搏、其所從來者微、視之不見、聽而不聞、故似鬼神、黄帝曰、其祝而已者、其故何也、岐伯曰、先巫者、因知百病之勝、先知其病之所從生者、可祝而已也、黄帝は聞きます。「(賊風、湿氣、風寒などの)邪氣に遇った自覚もなく、気がかりで冷や冷やす気持ちもないのに、突然病になるのは何故なのか?鬼神が原因なのだろうか?」岐伯が答えるに「いえこれも邪によるものです。邪を受けてすぐに発症せずにいたところで、情緒の乱れが起こり、結果として血気が乱れ発病に至ったのです。ただ(病因が)はっきりと見えたり聞こえたりしないものですから鬼神のせいとされがちなのです」。黄帝は、「では何故に祝由が治すことが出来るのか?」岐伯は「巫医は多くの疾患の原因と結果を知悉しているからなのです」と、答えた。

ここでは病因を明らかに出来ない場合、鬼神のせいにするということが一般的であったことが解る。多くの医書における鬼(神)の用例はこれと類似したものである。

### 第二節. 『傷寒卒病論』

『金匱要略』婦人雜病脉證并治第二十二の一例のみが「鬼神」と記されているが、他は『傷寒論』を含めて全て「鬼」とする。

詳しく見れば、『傷寒論』では辨太陽病脉證并治下第七「譫語如見鬼状」、辨陽明病脉證并治第八「獨語如見鬼状」、辨不可下病脉證并治第二十「狂走見鬼」、辨發汗吐下後病脉證并治第二十二「獨語如見鬼状」。『金匱要略』は血痺虚勞病脉證并治第六「主鬼疰一門相染」、腹滿寒疝宿食病脉證并治第十「治飛尸鬼擊病」、婦人雜病脉證并治第二十二「如見鬼状者」「非有鬼神、久則羸瘦」である。摩訶不思議で怖い「鬼」のような症状を呈する場合、もしくは原因不明でその病因を「鬼(神)」に着せたものである。

### 第三節、『諸病源候論』（610、單元方）

実に多くの病候が「鬼」との関わりの中なかで語られている。順に見ていこう。

まず卷之二風諸病下 鬼邪候には、

凡邪氣鬼物所爲病也。其狀不同，或言語錯謬，或啼哭驚走，或癡狂悖亂，或喜怒悲笑，或大怖懼如人來錄，或歌謠詠嘯一來調一來速，鬼邪也。

従来の医書の中でも語られてきた原因不明の悪しき「鬼」による症状である。

同卷 鬼魅候には、

凡人有爲鬼物所魅，則好悲而心自動，或心亂如醉狂言驚怖向壁悲啼夢寤喜魘，或與鬼神交通，病苦乍寒乍熱，心腹滿，短氣不能飲食，此魅之所持也。

統合失調症を思わせる記述である。

興味深いのは、感染症である「温病候」の末尾に、この疾病が如何に懼れられていたかを表すように、病邪を避ける養生法や導引法が挙げられている。「雞鳴時に心に四海神名（東海神名阿明，西海神名巨乘，南海神名祝融，北海神名禺強）を三遍念じる」「常に斗煌煌光明の如く火を炎やすことを心に存在させる」である。

こういった傾向は「疫癘病候」にも見られる。

卷二十三中惡諸病の中には以下に記す諸候が見られる。まず中惡候には、

中惡者，是人精神衰弱，爲鬼神之氣卒中之也。夫人陰陽順理，榮衛調平神守，則強邪不干正，若將攝失宜精神衰弱，便中鬼毒之氣，其狀卒然心腹刺痛，悶亂欲死。

精神衰弱したところに、卒に鬼神の気が中った結果の病を「中惡」といい、主症状は激しい心腹刺痛である。さらに、

卒忤候

卒忤者，亦名客忤。謂邪客之，氣卒犯，忤人精神也。此是鬼厲之毒氣，中惡之類。人有魂魄衰弱者，則爲鬼氣所犯，忤喜於道間門外得之。其狀心腹絞痛脹滿，氣衝心胸，或即悶絕不復識人。

卒忤死候

犯卒忤，客邪鬼，氣卒急傷人，入於府藏，使

陰陽離絕，氣血暴不通，流奄然厥絕如死狀也。

良久陰陽之氣和乃蘇，若府藏虛弱者即死。

「忤」（音はゴまたはグ）意味は「さからう」「もとのる」である。卒忤（或いは客忤）とは、邪が卒に客し気が犯され人の精神がもとのることである。「鬼厲の毒氣」とか「中惡」と同じである。人の魂魄が衰弱しているところに鬼気が犯し、心腹絞痛脹滿したり、衝心して悶絶し意識不明になるような状態を云う。もし陰陽が離絶すれば、気血が暴に通じなくなって死んだようになる。陰陽の氣が回復すれば蘇るが、臟腑が虚弱ならば死ぬ。

鬼擊候

鬼擊者，謂鬼厲之氣擊著於人也。

卒魘候

卒魘者屈也。謂夢裏爲鬼邪之所魘屈。人臥不寤，皆是魂魄外遊爲他。

魘不寤候

人眠睡，則魂魄外遊，爲鬼邪所魘屈，其精神弱者魘，則久不得寤，乃至氣暴絕，所以須傍人助喚，并以方術治之，乃蘇。

「魘」は魘されるである。「屈」は無理矢理押さえ込むことを意味する。夢を見て魘されるのは、眠ると人の魂魄が外に出てしまうのを良いことに、鬼邪が無理矢理押さえ込むからである。精神が弱ってれば魘され、すっきり目覚めることが出来なかったり、気が暴に絶える。傍にいる人が大声で呼び覚まし、併せて方術で治療すれば蘇る。

次に卷之二十四注諸病にも種々の記述が見られる。

諸注候

凡注之言住也。謂邪氣居住人身内，故名爲注。此由陰陽失守，經絡空虛，風寒暑濕勞倦之所致也。……或乍感生死之氣，卒犯鬼物之精，皆能成此病。

鬼注候

言其連滯停住也。人有先無他病，忽被鬼排擊，……死後注易傍人，故謂之鬼注。

毒注候

毒者，是鬼毒之氣因飲食入人腹内，……或遊走身體痛如錐刀所刺，連滯停久，故謂之毒注。

注忤候

謂之客忤，是觸犯鬼邪之毒氣，……常是因犯忤，得之成注，故名爲注忤。

その後にも、卷之二十五蠱毒諸病上、卷之二十七髮毛諸病と鬼関連記述は続き、卷第四十婦人雜病には、

與鬼交通候

人稟五行秀氣，而生承五藏神氣，而養若陰陽調和，則藏府強盛，風邪鬼魅不能傷之。若攝衛失節，而血氣虛衰，則風邪乘其虛，鬼干其正，然婦人與鬼交通者，藏府虛，神守弱，故鬼氣得病之也。

人は五行の秀氣を稟けて五臓の神氣を承け生じ、陰陽を調和させ臓腑を強盛にして、風邪や鬼魅に傷られることがないようにする。(中略) 婦人で鬼と交通するものは、臓腑が弱く、神の守りも弱いために、鬼氣を得て病むのだ。

夢與鬼交通候

夫藏虛者，喜夢，婦人夢與鬼交，亦由府藏氣弱，神守虛衰，故乘虛因夢與鬼交通也。

と興味深い項目が並び、更に妊娠に伴う候が続く。結局五臓の神氣が保たれており、陰陽が調和し、臓腑が強盛ならば、鬼に襲われることはないという点がもっとも重要であろう。

#### 第四節. 『備急千金要方』(孫思邈, 655年頃)

本書では著者の孫思邈が医師であると共に、儒仏道三教に詳しい人であったことが影響しているのか、唐代の著作としては珍しく神的存在としての鬼神用例が冒頭の三篇に見られる。

平脈大法第一

論曰：夫脈者，醫之大業也。不深究其道，何以爲醫者哉。是以古之哲醫，寤寐俯仰，不與常人同域，造次必於醫，顛沛必於醫，故能感於鬼神，通於天地，可以濟眾，可以依憑。

故に能く鬼神を感じれば、天地に通じ、大衆を済うことができ、依り憑むにふさわしい。

論大醫精誠第二

老君曰：人行陽德，人自報之，人行陰德，鬼神報之。人行陽惡，人自報之，人行陰惡，鬼

神害之。

陽徳を積み、悪事をしないことが大事である。隠れて行った徳も悪事も鬼神が必ず賞罰する。

本条文は『論衡』福虚篇と禍虚篇で王充が否定した論理そのものである。また『医心方』(丹波康頼撰著, 984年成書) 治病大體第一に、『千金方』を引用し、「老子曰」として同じ条文が記されている。

居處法第三

凡在家及外行，卒逢大飄風豪雨震電昏暗大霧，此皆是諸龍鬼神行動經過所致，宜入室閉戶，燒香靜坐，安心以避之，待過後乃出，不爾損人。或當時雖未苦，於後不佳矣。又陰霧中亦不可遠行。

大風や豪雨雷鳴大霧などは皆諸々の龍や鬼神が行動した結果であるから、そういうときは速やかに室内に入り、静座して香を焚くなどしているべきである。

居處法第三の用法は、自然現象の背後には鬼神が存在しているとみなされ、畏怖の対象として霊的な気としての存在が考えられていた<sup>14)</sup>。

以降の鬼に関する記述は『諸病源候論』に見られるものと相同である。

#### 第五節. 『太平聖恵方』(王懷隱ら, 992年)

一箇所にのみ特異な鬼神用例を見る。

卷第一敘診脈法

故醫者必能感於鬼神，通於天地，可以濟眾，医者たるものは、脈診に際し、必ずよく(精神を研ぎ澄まし)鬼神を感じ、天地に通じるようにすれば、衆生を救うことが出来よう。

### 第三章. ま と め

1. 本来は区別されるべき死者崇拝と祖先崇拝であるが、実質的には差異が無く、元来、死者その人を意味していた鬼が、祖先神の義にも用いられた。

2. 人を呪い、祟り、陰気が憑り付くという觀念が、世相と関連して生じるような時代に、鬼字にムが入れられた。戦国時代か。



3. 卜辞に見られる鬼の用例は、畏怖すべき悪意の概念を示していたが、ただ既に卜辞ではその原始的意義から転化して、多分に霊鬼としての性格を有する第二義の概念に属する考えも見られていた。

4. 春秋以後の文献では、『尚書』には偽古文を除いて鬼神の語は見られず、『詩経』序文は道徳的な偏重が多いが、「国風」の風が巫女による宗廟での祖霊の祭りをうたったものとする新しい解釈を適応すると、国風・周南・關雎の序文に云う「動天地，感鬼神，莫近於詩」は逆に正鵠を得ているといえる。

5. 『論語』の「敬鬼神而遠之」を邪悪なる非現実的なものと捉える視点は誤りである。祭祀とは鬼神に仕えることであり、儒者集団は祭祀に関わることを最重要職務としていたことを認識する必要がある。

6. 『春秋左氏伝』の「巫彭作醫」という記述は興味深い。さらに孔子は『論語』の中で「巫医」を優れた医師の意味に解釈している。

7. 『墨子』の思想は天下の諸国家が安寧に共存する体制を再建するところに、最終目的が存在した。侵略と併合は鬼神も禁止しているとして、上記の主張を補強する意図から述べられている。

8. 『論衡』の鬼神に対する考えは、その存在を否定する立場にある。従来は自然現象の背後に鬼神の存在が感得されており、畏怖の対象となっていたが、王充はこうした鬼神観（或いは自然観）を打破し、一物としての鬼神を陰陽二気に収斂させた。そしてこの論は宋代の朱子に引き継がれ、『朱子語類』で明文化される。

9. 上記した『論衡』に代表されるように、春秋戦国期の神的要素が強い鬼神の用例は、後漢代には廃り、悪しきものとしての鬼神用例が増えた。このことは現存する多くの医書が後漢時代以降に編纂されたことから、医書に於いて悪しき存在としての鬼神用例が多いことの理由である可能性が示唆される。

以下に医書の中の鬼（神）用例の特色をあげる。

10. 『黄帝内経』の鬼神の用例として特異なのは寶命全形論篇の「道無鬼神，独往独来」であり、

そこには優れた神に近いものという意味がとれる。

11. 『傷寒卒病論』では、摩訶不思議で怖ろしい「鬼」のような症状を呈するという用例と、もしくは原因不明でその病因を「鬼（神）」に着せたものが見られる。

12. 『諸病源候論』実に多くの病候が「鬼」との関わりの中で語られている。ただ五臓の神気が保たれ、陰陽が調和し、臟腑が強盛ならば、鬼に襲われることはないという点がもっとも重要であろう。

13. 『備急千金要方』では著者の孫思邈が医師であると共に道教の人であったことが影響しているのか、唐代の著作としては珍しく神的存在としての鬼神用例が、冒頭の三篇に限って見られる。

14. 『太平聖恵方』巻第一敘脈法では、医者たるものは、脈診に際し、必ずよく（精神を研ぎ澄まし）鬼神を感じ、天地に通じるようにすれば、衆生を救うことが出来るという記述が見られる。

## 文献及び注

1) この章に於ける論拠は多く下記論文による。

池田末利著『中国古代宗教史研究』（東海大学出版会，1981，東京）掲載の「中国における祖神崇拜の原初形態—鬼の本義—」「魂・魄考—思想の起源と発展—」「古代中国における霊鬼観念の成立—」「古代中国における霊鬼観念の展開—文字学的考察を主として—」。

更に以下の関連論文も参看した。

白川静：『説文新解』巻九上 pp. 85-95，五典書院，昭和44年，神戸市

神谷成三：中国古代思想に於ける生，死，鬼神，徳の意義について（中の一），鹿児島大学文科報告 12: 69-122, 1963

林泰輔著『支那上代の研究』（進光社，昭和一九年）pp. 295-297「鬼神の文字について」

出石誠彦『支那神話伝説の研究』（中央公論社，昭和一八年）pp. 393-444「鬼神考—特に鬼の由来とその展開に就いて—」

大谷邦彦：中国上代の典籍における神と鬼（その二），中国古典研究 12: 83-96, 1964

2) 永沢要二：古代中国に於ける鬼神の意味に就いて，福島大学学芸学部論集 1: 71-94, 1950

3) 文献1と同じ。池田末利：pp. 226-227

4) （読みは，服部宇之吉校訂『漢文大系』十二，明治四十四年，富山房，東京。に基づく。）古代より周南かんしよ關雎の一篇は古文家はもとより近文家もまた，その

成立の時期を西周の初期にしていたが、白川(白川静著作集10詩経Ⅱ pp.82-83, 平凡社, 2000, 東京)は、他の国風の詩と同じ時期に属するとする。

5) 石川忠久著:新釈漢文大系『詩経(上)』pp.1-19, 平成九年, 明治書院, 東京

6) 『論語』に関する部分は、意釋を含めて全て下記論文による。

牧角悦子:『論語』の中の鬼神—呪術から儒術へ—, 二松学舎大学論集46:91-107, 2003

7) 白川静:『孔子伝』pp.67-91, 中公文庫, 1991, 中央公論社, 東京

8) 『墨子』に関する部分の解説は下記論文による。

浅野裕一:上海楚簡『鬼神之明』と『墨子』明鬼論, 中国研究集刊41:37-55, 2006

更に以下の関連文献も参看した。

小柳司氣太:漢文大系『墨子問詁』解題, 卷七, 卷十二, 大正二年, 富山房, 東京

山田琢:新釈漢文大系『墨子』上, 墨子解説, 昭和50年, 明治書院, 東京

福屋正武:墨家における鬼神観の一考察, 哲学17:130-144, 1965

酒井和孝:墨家の宗教思想—鬼神信仰を中心として—, 斯文100:98-108, 1991

9) 浅野裕一:『墨子』pp.118-119, 講談社学術文庫, 1998, 東京

10) 『論衡』に関する部分は下記論文を参照した。

御手洗勝:王充の鬼神論, 支那学研究26:30-38, 1961

西岡弘:王充とその鬼神観, 國學院雑誌78(8):1-13, 1977

また意釋は下記書籍を参考にした。

山田勝美著:新釈漢文大系94『論衡』上 pp.388-390, 406-408, 下 pp.1313-1316, 明治書院, 昭和59年, 東京

11) 三浦国雄:朱子鬼神論補, 人文研究37(3):185-203, 1985

12) 中林史朗:鬼神の性格に関する一考察—『禮記』を中心として—, 大東文化大学漢学会誌15:90-108, 昭和五十一年

13) 山田慶児:中国医学の起源 p.376, 岩波書店, 1999年

14) 文献11と同じ。