

朱熹に於ける太極觀

序

太極は、その存在形態の如何に拘らず、存在の根源、或は存在の様相の決定因と解釈されてきたといえよう。このことは、『周易』「伝部」、とりわけ「繫辭伝」に端を発し、以後の中国思想を、延いてはその影響下にあった思想を通過していると思われる。⁽¹⁾

南宋の朱熹(一一三〇―一二〇〇)は、彼の存在論を『太極図解並び同図說章句』⁽²⁾に於いて集大成した。同書は、周敦頤(一〇一七―七三)が、繫辭伝を基盤に万物の生成過程を著した『太極図並び同図說』の各々に注釈を加えたものである。したがって、朱熹の存在論の中核をなす太極も、一連の太極解釈の系列上に位置すると考えられよう。

ところで、この太極は、「太極、理也」と理ともいわれる。⁽³⁾

早川雅子

朱子学⁽⁴⁾では、理を知り窮めること(窮理)が、修養の核となっている。この場合、「知と行」は不可分の関係にある。認識は実践に通じ、知り窮めた理は、当為に、時には必然の法則になるのである。「太極理也」という規定上、太極もまたこの性格を具えるといわねばならない。したがって、朱熹に於ける太極は、広域な分野に渡って把握され得ると思われる。一連の太極解釈の流れから見れば、当為或は必然の法則は、存在の根源、その様相の決定因と表裏一体をなすものともいえよう。それらは、存在するものの存在のしかた、その存在根拠・意味を問う次元で規定された秩序という意味で、理法ともいえよう。つまり、太極を、この理法と存在の根源・存在の様相の決定因との何らかの統合であると、解釈することも可能なのである。

朱熹は、存在の枠組みを、太極と陰陽の二つの概念により体系化する。陰陽はまた氣ともいわれる。⁽⁵⁾この太極(理)は、形而

上の存在であるとされ、物の形体は気により構成されるといわれる。従来、朱熹の太極は、「いみ・すじみち」として把えられる傾向にあった。例えば、その先駆をなす安田二郎氏は、太極は「有の範疇で以て把捉し得ず」、根元的には「考えられること」であるという。同氏は有の範疇を「場所・形体・置くべき位置」と規定し、これを気に該当させ、気は「これらの物を能動的に生成し」、「受動的原理ではない」とする。そして、「理（太極）が有であるのは、のうちにあるということのみ」で、太極は「意味」である、と結論する。この安田説は、朱熹研究に於いて、依然として主流を占めるといってよい。⁸⁾

しかし、周知の様に、太極と気を区別し、二つの概念により存在を解明する傾向は、宋学に始まる。⁹⁾それ以前は、存在者は主に気により説明され、太極も物的性格が強いといわれる。¹⁰⁾物的性格を根拠に、太極は存在の根源と解釈されてきたともいえる。安田説によれば、この様な太極の物的性格、つまりその存在の根源としての側面は、完全に否定されることになる。また、気が能動的に物を生成するならば、太極は存在の様相の決定因とも解釈されない。これらの事は、思想史の流れからの突然の逸脱であり、全面的に肯首し得ない。

さらには、安田氏も、太極を、「宇宙に遍在する原理、人間の行為の掟」であるといひ、理法とでも言うべきものとして捉えている。しかし、それと同時に「意味」でもある太極は、主体個人により理論的に考えられるのみの個別なものとなることは否めない。結局、理法の普遍性、個別性と普遍性の統合と

いう側面を保証する余地は少ないと思われる。さらに、「意味」としての太極は、その客観的實在性を否定される。即ち、それは、現実世界に於いて何ら能動的性格を持たず、また何らの機能も果たさないものである。したがって、安田説の場合、太極を理法・行為の掟とも言い難いといえよう。

以上の様に、従来の太極解釈には多様な問題点がある。本稿の課題は、この太極解釈を再検討し、新たな太極概念を考察することにある。換言すればこれは、存在の根源或は存在の様相の決定因として、さらには理法として太極を問うことである。そのためには、太極が「意味」・「すじみち」とされる根拠の検討が必要であろう。それは、①気が具体的形体をもつ物を生成する過程を、自然かつ連続的変化であるとし、そこに気の能動性を認めたこと、②有の範疇を気のみを規準に設定し、太極の物的性格の如何をこの範疇を基に判別したこと、である。①の是否は、存在の様相の決定因としての太極解釈の可能性を、②の有の範疇の検討は、存在の根源としてのそれを問うことになる。これらを契機に、太極の理法としての側面、その实在性を論解できよう。

資料は、『太極図解並び同章句』（以下「章句」と略す）、『朱子語類』（以下「語類」と略す）を中心に用いる。

一

ここでは、気の能動・受動の如何、及びその運動に関して考

察する。「太極図説」では、太極を核にして、気が人間、万物を生成する経過が描かれる。その際に、陰陽という気に関する語彙が表れるのは、「太極動而生レ陽、静而生レ陰」となる段階である。そこから、陰陽二気が、その変化により五行を生じる過程は、次の様に説明される。

動而静、静而動。關闔往来更無「休息」、分レ陰分レ陽而儀立焉、而儀是天地。(中略)陽爻陰合而生「水火木金土」。

陰陽氣也、生二五行之質一。(中略)五行陰陽七者、是生レ

物底材料

『語類・九十四』

(二氣は)、一度は散じレ動、一度は凝り固まつたりレ静、する。この集散は循環し、間断が無い。すると、陰氣、陽氣に判れ融たり、而儀が成り定まる。而儀とは、天地をいう。或は陽氣が移り動き陰氣を助け、或は陰氣が陽氣と同じになつたりして、水火木金土の五行が作り起こされる。陰陽は氣であり、これが、五行という形のある物を生じる。陰陽、五行の七つの物が、物を形成する材料である。ほぼ以上のように解せよう。

筆者は、「動而陽、静而陰」に於いて、動靜するものを、(一氣)と著した。ここは、「太極動而生レ陽」に当たり、太極が動靜するともいえよう。しかし、それでは形而上の太極が動靜することになり矛盾が生じる。(太極の動靜については後述する)ここでは、「動而静」の而の字が意味する如く、動靜とは一つのものの時間差を伴なう循環運動であること、またその運動の中で一つのものが陰陽二氣に判れること、これらの点から一つのものを仮に(二氣)としたのである。

ところで、朱熹に於いて、物とは「場所・形体・置くべき位置」を持つものをいう(『語類・九十四』)。ならば、厳密に物と考えられるのは、(二氣)が陰陽二氣に判れた時点以降の氣である。而儀を天地という時、天地は抽象的なものではない。「而儀立」の立とは、物がその置るべき所を得てそこに定まることをいう。五行は、五行の質といわれる様に、具体的にそれぞれのとしての性質を具えた形のある物である。

さて、朱熹によれば、物の形体は氣によって構成される。氣を陰陽と狭義に規定した場合、それは、物の形体を構成する固有の性質を具える物質(五行)を作り起こすものと物であるといえよう。さらに拡大すれば、五行は陰陽により作り起こされるのだから、五行も、さらにまた陰陽と五行を材料にして構成される人物体軀もまた氣であると考えられよう。したがって、氣に関する概念は、それと太極との関係に於いても同様に、拡大した領域で捉える必要が生じる。

以上の様に、陰陽と五行は物の範疇に該当し氣ともいえるが、明らかにその質を異にする。陰陽はその変化により五行を生じるのであり、固有の性質を具えるとは言えないのである。故に、五行は、陰陽の動靜に連続して、自から生じるのではなく、陰陽の変合という運動により作り起こされるといえよう。この運動は、五行という五つの固定した物質を成すのだから、一定の規制的な、或は法則性のあるものでなければならぬ。

そこで、陰陽の運動の法則の所在が問題になる。これに関して、『章句』に、「陰陽氣也。氣之所以二能動靜一者、理為二之

幸二」という註がある。気が動靜することのできる理由は、太極(理)が氣をおさめ、とりさばく働きをするからである、と解せよう。幸とは、対象を単におさめ、とりさばくことである。それは対象自体が具える性質とは係りを持たない。つまり、幸は、氣の動靜それ自体ではなく、その動靜の仕方に係るのである。ここでは、運動性とその法則とは別の段階にある。即ち、本来的に運動性を具える氣の運動の法則は、氣には無く太極に有る、と考えられる。さらに、氣は法則が無い限り自ら運動を起し得ない故に、そこに運動の發動因もまた無いといえよう。したがって、氣の能動性を、それ自体に内在する運動の法則と捉えるならば、氣には能動性は存在しないといえる。この氣の運動に関する考察は、前述の氣の概念から、陰陽は無論、五行、延いては存在者全体に該当することは自明であろう。

氣は、「只凝結造作」するのみであり、運動し物を作り出していく間に許多の渣滓を生じる。¹³これが、「得二其正且通者一為レ人、得二其偏且塞一為二禽獸一(『大学或問』)、と存在者の種別を生む要因になる。雑駁でない清白な氣は人に、偏り塞がれた氣は禽獸など人以外の物になる。この様に、種別が生じる要因は、氣の運動に求められている。氣は運動の間に必然かつ自然発生的に渣滓を生じる。氣により物が形成される以上、種別が生じるのは不可避である。しかし一方、氣の運動は、發生因、或は法則が無ければ行い得ず、したがって種別も生じ得ない結局、氣は種別を生じる直接因ではあるが、窮極因ではないといえよう。また、存在者の個別性も氣の運動によると説かれる

が、これも同様の結論がでよう。

ところで、種別、個別の具わった物が存在するとは、その形体の構成要素を組織し、それを作り出す法則が存在することを意味する。それ故に、この法則は存在の様相の決定因であるといえよう。これ無くして物はその形を有し得ないのだから、存在の様相の決定因は同時に存在者の存在の根拠とも考えられる。このことは、物が生得的に自らに法則を内在させ、自然法則に従い進化してきたという立場では肯首で可きよう。しかし、朱熹の場合、この存在の様相の決定因と、それを根拠付ける、さらに氣を存在可能にする要因、つまり存在の根拠とは、異なる位層で捉えられている、と思われる。

例えば、『語類・九十四』に、次の問答がある。「未だ物が存在しない時、何が在るか」の間に朱熹は「是有二天下公共之理一」と答える。天下とは、存在者が存在する世界、現実世界をいう。そこには普く存在する共通の理(太極)が在る、というのである。また、「若無二比理一便亦無二天地一(『語類・一』)、と理(太極)が無ければ天地は存在し得ない、ともある。天地は、時には物を生成する物の意味に、或はそこから派生して政治的要素として解されてきた。現実世界は、天地を基軸に成立する。この場合、理とは、単に存在の様相の決定因とは言い難い。寧ろ、それは、氣により構成される世界を存在可能にする理、存在の根拠であると考えられる。したがって、氣は運動の法則、また運動の發動因という存在の様相の決定因、またそれとは別の存在の根拠をも具えておらず、そこに、能動的原理が内在す

るとはいえない、と思われる。結局、それらは、氣とは別に、即ち太極に求めねばならない。

二

氣に関する考察から、太極には、前述の存在の様相の決定因・存在の根拠としての側面、換言すれば、形而上の機能的側面があると考えられる。他方、朱熹以前には、太極は物的色彩の強い存在の根源として解されてきた。これに関しては、今後の考察によりその可能性を、有の範疇の検討も含めて問うことになる。ここでは、形而上の存在としての太極を中心に考究する。

『章句』に於ける太極の註は、「無極而太極」に始まる。この語は、周敦頤『太極図説』にある。周敦頤に於いては、無極而太極は、あるものの漸次的変化の過程か、或は一つのもの、二様の表現かは明確とはいえない。一方、朱熹の場合、これは、「非三太極之外別有_二無極_一」¹⁴、と一つの太極の特質を二様に説いたものであり、太極には、「無極」「太極」の二つがあるのではないとされる。だから、一太極は、「無極」であり、またかつ「太極」でもある¹⁵。さらに、「不可_二將_レ無_一極便做_レ太極_一」(『語類・九十四』)、と「無極」と「太極」を同一視してはならない、という。太極は、「無極」・「太極」という相対しない二面性を備え、両者を俱有する故に太極であるといえよう。そこで、「無極」・「太極」を各々検討し、太極の全体像を捉えてみたい。

「無極而太極」には、次の註が付けられている。

上天之載無声無臭(是解_二無極_一二字)而実造化樞紐品彙之根柢也(是解_二太極_一二字)

上天之載は、声臭が無く(「無極」を解す)、かつ、万物生成の要であり、存在の多様性の本源である(「太極」を解す)。簡訳すれば、この様になる。

ここでも「無極」・「太極」は明確に分別して解されている。「上天之載」に注目したい。「語類・九十四」には、この言葉に関する問答がある。ここでは、「上天之載は太極か否か」との問に対して、「肯」とは答えていない。但、「上天は蒼々たる天であり、載が理を指している」と答えるのみである¹⁶。上天之載は、物的色彩の強い万物生成の要である天のことわりを指すといえよう。無論、ことわりは形而上のものである。つまり、ことわりとしての太極に声臭が無いのであり、これを「無極」というのである。したがって、上天之載を太極としない以上、太極は、単なることわりとしての要素を具える一方で、これとは趣を異にする別の要素をも具えていることになる。筆者は、前者を、太極の「無極的側面」、後者を、「太極的側面」と呼ぶ。

「無極的側面」の考察を進めよう。この側面は、声臭が無く、感覚の対象にならない。また、「形体、位置が無い」と、される。前述の気がつ物的性格を完全に排除した、純粹に形而上の側面である。

他面、「無極」は、「以為在_二無物之前_一而未_三嘗不_レ立_二於有

物之後」(『全書』)といわれる。これは、物が存在した後に成り出たものではなく物が存在する以前より存在している。と解される。さらに、「通貫」全体。「無」乎不在(『全書』)と、続く。「無極」はあらゆる存在者全体に、存在するのである。つまり、「無極的側面」は、まさに存在の根柢を意味するといえよう。この点では、「無極」をことわりと解するには語弊が生じよう。それは、あらゆる存在のよりどころであり、朱熹の言葉を使えば、「至極の理」¹⁸であると思われる。

一方、「無極的側面」のみでは存在者は形成されない。気の運動には法則が必要である。太極は、「太極即在陰陽裏」(『語類・七十二』)と氣に内在する。形而上の存在としての太極は、その限りに於いて自らの機能を顕現する為には、氣に内在せざるを得ない。その意味では、太極と氣は、相即的或は相互補完の関係にある。またこのことは、太極が物と緊密な関係にある側面をも持つことを示している。所謂、「太極的側面」である。先の引用では、「太極」は生成活動の要(造化の樞紐)であり、存在の多様性の本源(品彙の根柢)であった。太極を形而上の存在と限って捉えれば、「造化の樞紐」・「品彙」とは、氣との何らかの関連を示唆する言葉である。造化は氣が行なうが、氣それ自体のみでは不可能である。また、品彙は氣の運動により生じるが、氣には運動の法則は無いのである。

これに関して、『語類・九十四』に、「無極是有理而無形中略」太極是五行陰陽之理皆有」という一文がある。「無極」として物的性格を否定し理のみがあるとすると一方で、「太極」には

陰陽五行の理がある、というのである。この二つの理は、意味する所を異にするといえる。「無極」の理は、物的性格が否定され、氣の運動との関係も排除されている点から、存在の根柢と考えられる。しかし、陰陽五行の理という「太極」の理は、陰陽五行の存在の根柢とはいえない。存在の根柢という以上、その存在には凡る存在が包括されており、取り分けて陰陽五行のそれを強調する必然は無い。したがって、陰陽五行の理とは、陰陽五行がその運動を行うための理、即ちその運動の法則と考えねばならない。造化の樞紐、品彙に係る「太極」は、氣の運動の法則としての太極であるといえよう。これが、太極の「太極的側面」である。

太極を形而上の存在として捉えた時、そこには存在の根柢「無極的側面」と、氣の運動の法則、存在の様相の決定因「太極的側面」がある。存在の根柢として、また運動の法則(人間の体軀も氣により形成されるのだから、この運動には人間の緒行爲も含まれる)として、太極は現実社会に於いてその機能を果たすといえる。即ち、この太極の二側面は、その機能面から考察されたものであり、この意味で、太極は実在性を具える。

翻って、太極の物的性格は完全に払拭され得ているかは疑問である。抑々、太極が品彙の根柢であるという時、この根柢とは物がそこから生れてくるみなもとを意味する。そこに物的性格を具有している感を禁じ得ない。つまり、太極を何らかの物的性格を具えた存在の根源として解する可能性が見られるのである。これは、所謂「太極動而生陽、靜而生陰」という、

太極の動靜の問題に、更には氣(陰陽)の發生の問題に係つてこよう。そこで、存在の根源としての太極とその動靜に関して論ずる。

三

ここに到る迄、物的性格は、形・場所を有し、感覺の対象になることと設定され、その対象は氣にあつた。また、有の範疇も同様の枠組みに従うものであつた。太極の形而上性は、この物的性格の有無に基くものであり、太極と氣はこの性格を規準にして峻別される。しかし、この規準は、唯一無二のものとは言い難い。『老子・王弼注』¹⁸はこの点に重要な示唆を与えている。

例えば、十四章に「無状の状・無物の象」と形容されるものがある。それは、王弼によれば、「狀況即ち動きとして顕われなない状態(無状の状)、物ではないものの静的なかたち(無物の象)」、したがつて「形体も無く、感覺の対象とならない」が、「物がそこから生じる故に無ではなく、形を顕すことがない故に物として有ではない」¹⁹ものである。これは、形体感覺による有無の範疇に限定されず、しかし同時にそこから物が生じる、つまり万物の根(おおもと・みなもと)とでもいふべきものであるといえよう。

この無状の状、無物の象と形容されるものと、太極を照合してみる時、氣との判別の規準のみによつて太極の物的性格を否

定することは、妥当とはいえないと思われる。寧ろ、形象は無いにも拘らず品彙の根柢であるという、換言すれば、存在の根源とも考えられる太極の側面は、注視されねばならないだろう。『語類・九十四』には、「天地万物のおおもと・みなもと(天地万物之根)を指して『太極』、無声無臭の妙を指して『無極』」という一文がある。これは、物ではないがものとしては考えられ得る太極を端的に表現している。窮極、太極は『至物』²⁰、物であつて物でないもの、あらゆる物の形を成していないおおもと、即ち存在の根源でもあるといえよう。

ついで、この太極の動靜に関する考察を行いたい。太極を形而上の存在とした場合、それにより物の形体を構成する要素を生じる動靜は、否定されざるを得ない。しかし、物であつて物でないものと捉えた場合、動靜は別の視点から考えることも可能である。

『語類・九十四』に、太極の動靜は「動而無動靜而無靜、神也。当二即レ此兼看」之」とある。神とは、形の有るものには違いないが、形のかぎりでないもの、をいう。また、陰に属さず陽にも属さない「莫測」ものである。朱熹は、この神の動靜と照合して太極の動靜を考えるべきだと言うのである。前述の太極観から鑑みれば、神と太極は非常に近似しているといえよう。さらに『語類』には、神は形而上の理をいう、ともある。そこで、神の動靜を参考にしながら、太極の動靜を考えてみたい。

前記の「動じて動ずること無く、靜にして靜なること無し」

とは、動じない・静でないというのではない。朱熹によれば「動中有レ静、静中有レ動」²²と、動の中に静が、静の中に動があることだとされ、その例として「水陰根レ陽、火陽根レ陰」²³が揚げられている。これは、以下の様に解されよう。

水、火は物である。水は、水以外の何物にも変えることはできない。水は、火を消すことはできても、同時に火をつけることはできない。火もまた然りである。ところが、水、火がこの様な物となる以前の段階では、様子が異なる。例えば、水は陰であるが、それは陽が移り動き陰を助けたからである。つまり、陰である水は、陽をその基としたことにより始めて水であり得る。水がその形を有する為には、陰でありまたかつ陽でもあるもの、静であり動でもあるものが必要なのである。これは、固定した形をもたず、しかしまた物の形を成すのだから無ではなく、さらにそのために自在に動靜することわりを具えたものであるといえよう。このものの動靜を、「動中有レ静、静中有レ動」というのである。

存在の根源としての太極は、まさにこの様なものをいうのであり、その動靜とは、動でありまた静でもあるという如く感覺を超越したものの動靜であるといえよう。したがって一で扱った陰陽二氣に判れる以前の仮に「一氣」と呼んだものが太極であり、太極の動靜により氣が生じると考えるのは、論理上当然の帰結ともいえる。

しかし、それでも尚朱熹は、太極の形而上性に固執する。その場合の動靜の論理は、「太極は陰陽に離れることはない。体

用の理論にそって言えば、陰陽に即してその根本的なもの、本体(体)が太極であり、その派生的なもの、現象(用)が陰陽の動靜である」²³、と総括できる。

ところで、本来、体用(本体とその現象)とは、同一物のうちに於けるそれを指す²⁴。しかし、朱熹の論理では、太極の機能はそれ自体のうちではなく、陰陽を通じて顕われることになる。これは、太極と陰陽を峻別した意図に反することになる。さらに、その論理を認めたとしても、氣の發生の問題は解決されずに残る。氣は、太極が存在した後、始めて存在が可能なのである。氣の發生について何らかの文献が有って然るべきにも拘らず、筆者の管見には無い。結局、太極の動靜に関する朱熹の論理は、曖昧の感を逃れ得ない。

しかし、観点を変えれば、太極は動靜する(二氣)であると論理的には結論されながら、その形而上性を主張した点にこそ問題があると思われる。四では、この点を考察し、朱熹の太極観を総括する。

四

ところで太極を、存在の根拠・根源と捉えることから目を転じ、当為・必然の法則として考える時、その形而上性の重要性は際立つてくる。そこに、動靜の問題に関する矛盾の解決の一端を探ることが可能であると思われる。そこで、「性」に関して若干の論及をする。

『章句』では、性について、

性即太極、自^二其為^二天地万物公共之理^一而言則謂^二之太極^一
一、自^二其在^二人物稟受^一而言則謂^二之性^一、天地生物凡有^レ物必有^レ則。

という註がある。性はとりもなおさず太極である。天地万物の公共の理、普遍的な理が太極であり、人物が稟受した理が性である、と解される。

この理とは、物が有れば必ず則があるというのだから、法則或は規範と考えられる。これは、物的性格を完全に排除した、太極の形而上の側面である。端的には、性とは、本来あるべき世界(理想とされる世界観)のもとで、人物が本来あるべき位置に於いて、為すべき行為(心の働き、情緒も含めて)の規範であり、絶対善である。²⁵⁾

しかし、性は、太極の形而上の側面のみに係る故に、「才説^レ性、被^二氣質拘定^一」と、氣の働きが無い限り人物に稟受され得ず、正通偏塞という氣の作用を受ける。したがって、不善即ち、性・規範に背くことは、一重に氣に起因することになる。

氣は、その動靜運動の間に、自然發生的に渣滓を生じ、正通偏塞な氣になる。故に、氣には、本来的に不善の要因が内在していることになる。これは、太極を絶対善である形而上の存在とした以上、当然の結論である。さらに、それ故に、太極は陰陽を生じる一氣とは言い得ない。朱熹が、氣の發生因を結局曖昧にせざるを得ない一因は、ここにあると思われる。しかし、一步論を進めれば、氣の運動の發動因も、その存在の根拠も太極

にある故に、不善を為す窮極の要因は、太極に向けられるともいえよう。存在者は、太極を根拠に存在し、それに起因する不善を克服する為に太極に従うという、自らの在り方に係る一種の背反する矛盾を背負っていると言わねばならない。

朱熹に於ける太極は、存在の根拠・氣の運動の法則としての存在の様相の決定因である。さらに、これらを行為の規範と捉えた場合、太極は理法であるといえよう。この理法は、凡る存在者の存在の根拠である故に、普遍性を持つ。この存在の根拠かつ理法である形而上の存在としての太極は、現実社会に実在し、その機能を果たす。一方、太極は、物であつて物ではない至物^二、存在の根源としての側面を合わせもつ。この存在の根拠と存在の根源という並立し得ない二側面を合わせもつ点にこそ、動靜に関する矛盾、或は存在者の在り方そのものに係る矛盾の原因があるといえよう。

注

(1) 戸田豊三郎、本田濟などの著作を参照した。尚、その影響下にある思想とは、朝鮮及び日本朱子学を指す。

(2) 本稿では、存在論を存在者とその根拠を問う学と規定する。

(3) 『周子全書』を用いた。同書には、『朱子語類』から関連文を摘出し『集説』として掲載されている部分がある。本稿の引用文中に『全書』とあるのはこれを指す。

(4) 『章句』、『語類』その他による。また、厳密には、太極は

理そのものとは言い難いが、本稿ではこの点には論及しない。また表記の際は、引用文を除き、太極に統一し、必要に応じて太極(理)とした。

(5) 朱熹により大成された学説、及びその系統上にある学説を総括して朱子学という。

(6) 例えば、『中庸章句・二十章』など。

(7) 安田二郎『朱子の存在論に於ける「理」の性質について』

『中国近世思想研究』・一九七六・筑摩書房。六三―一〇二頁。

(8) 例えば、市川安司、島田虔次、尾藤正英緒氏の研究などである。

(9) 宋代に発展した形而上学を指す。周敦頤、張載、程頤などが代表的な思想家である。

(10) 楠本正継『宋明時代儒学思想の研究』などを参照した。

(11) 場所・形体を持つ場合は、物と表記した。時に指摘しない限り、この物には人間も含まれる。また、太極の如く、物とは言えないが物の根源とはいえる場合は、ものと表記した。

(12) 一般に理気論では、太極に対して陰陽、理に対して気という関係で四つの語は使用される。しかし、本稿では、気を陰陽を含む広義の概念として扱う為、敢えて太極に対して気という語彙を使用した。

(13) 『語類・一』その他による。

(14) 『語類・九十四』、『章句』など多くの文献に見られる。

(15) 一太極に於ける二側面を意味すると考えられる無極、太極は、〃〃〃〃を付けて表記した。

(16) 『語類・九十四』、著者は上天、理在二載字上。

(17) 『語類』、『章句』その他、同様の趣旨の文は数多い。

(18) 『語類・九十四』

(19) 台湾中華書局印行版を用いた。十四章は同書八頁にある。

王弼は、「無状、無象、無声、無臭」、「欲レ言レ無邪、而物由以成、欲レ言レ有邪、而不レ見レ其形状」と注を付けている。

(20) 前掲(19)、六章。

(21) 『周子通書』、「不レ離二於形一而不レ固二於形一」

(22) 『語類・九十四』、『周子通書』など。『周子通書』は、『太極図並び、同図説』以外の周敦頤の著述を、朱熹が編纂し、註を付けた書である。

(23) 『語類・九十四』その他による。

(24) 島田虔次『朱子学と陽明学』、その他を参照した。

(25) 『語類・四』、『同・十八』その他による。

(26) 『語類・九十四』、『同・四』その他に同様の文がある。
(はやくわ・まさこ) 筑波大学大学院哲学・思想研究科
在学中)