

山崎闇斎の太極觀に関する一考察

早 川 雅 子

一、本稿の課題

太極は、基本的には、宇宙万物について、その生成過程を、或は、その存在の根拠を追求した時に到達する究極の一者であるといえよう。⁽¹⁾このような太極觀は、中国思想を、また、その影響下にある思想を通貫していると思われる。南宋の朱熹（一一三〇—一二〇〇）は、太極と人倫の根源とを繋合し、存在論と道德論とを貫く形而上学的体系を集成した。いわゆる、理氣説である。したがって、太極は、朱子学⁽²⁾の体系において、その樞要に位置する概念であるといえる。

山崎闇斎（二六一八・元和四—一六八二・天和二）は、成立期の日本朱子学を代表する一人である。しかし、従来の研究で、闇斎の学説には必ずしも朱子学と一致しない点があることも指摘されている。⁽³⁾本稿では朱熹の太極觀と山崎闇斎の太極觀とを比較考察し、山崎闇斎に代表される成立期の日本朱子学の朱子学からの変容の一端を論ずる。朱子学の基本原理の一翼を担う太極についての考察は、このような変容の根底にある論理構造自体の解明につながる。

この場合、太極の考察を、事物の変化の系列を追求する生成論、および、事物を在らしめる形而上の根拠を問う存在論の二分野に限定して行う。これらの観点から、朱熹における太極觀の特質を三ポイント抽出し、そのそれぞれを山崎闇斎の太極觀について照応比較するという方法を採る。

二、朱熹の太極觀

(一) 氣

(一)では、氣の性格を、以後考察を展開する太極の特質に関する限りにおいて、換言すれば、氣の運動およびその法則に関して概観する。

事物の意義は多岐にわたるが、一般に、量・質をもつ形而下の物を指して事物という。朱熹の場合、事物の構成要素は、形而上の諸原理と形而下の素材とに二分される。この素材が、包括的な意味で氣である。つまり、氣は、事物を構成するガス状の物質的要素である。さらに、形而上・形而下の境界である「形」も、この氣と同

義の意味内容をもつ。

さて、気は運動し、二氣―五行―事物と変化する。本稿では、運動を、事物（気も包括される）の時間的・場所的移行、形状・形態の変化、生成活動一般、と規定する。このような気の運動により、陰陽二氣五行が生起される過程は、次のように説かれている。

（一氣）は、一度は散じ入動、一度は凝り固まる入静、という運動を行う。この集散運動は、間断なく循環する。すると、（一氣）は、陰氣・陽氣の二氣に判れ融たり、両儀が成り定まり、（中略）或は陽氣が移り動いて陰氣を助け、或は陽氣と合し、水火木金土の五行を作り起す。陰陽は氣であり、これが五行の質を生じる。二氣五行の七者は、事物を形成する材料である。（『朱子語類』以下『語類』と略す、卷九十四・護）

ここで、動静して陰陽の二氣に分れる主体は、生成論的には一氣と考えられる。それは、この主体は二氣に分れる以前は渾論とした物であったこと（方、渾論未判、陰陽一氣・『同前』）、動静とは一つの物の時間差を伴う循環運動である、という二点から推察できよう。（煩論にも拘らずこれを明記したのは以下の理由に拠る。即ち、陰陽の二氣の母体が一氣であれば、それは、『太極図説』に「太極動じて陽を生じ、静にして陰を生ず」といわれる「太極」に相当する。しかし、朱熹によれば、太極は形而上の理であるから、これは矛盾となる。この一氣と太極の関係は論議をよぶ所である。本稿でも②でこれを考察する）。

個的物質（二氣五行により形成された諸事物）は、陰陽二氣のみによって直ちに形成されるのではない。この二氣は変合し五行を作

り起す。五行は、五行の質といわれ、質・量をもつ個的物質である。したがって、五行は、一氣の集散という対立相を意味する陰陽二氣とは性質を異にする。この二氣と、その変合により生起された五行の質との七者が個的事物を構成する形而下の素材である。

ところで、五行は、陰陽の変合という運動により作り起される。この運動は、五行という五種の固定した物質を作り起すのだから、一定の規則的な、また、法則性のあるものだといえよう。そこで、この運動の法則の所在が問題になる。

これに関して、『太極図説』「図解」に、「陰陽は氣なり。氣の能く動静する所以は、理これが宰を為すなり」という註がある。これは、氣が動静することのできる理由は、理（太極）が氣をおさめさばくはたらきをするからである、と解せよう。「宰」は、対象をおさめることであり、氣の運動に対して作用する理の機能を指す。この機能を、氣の運動の仕方・法則といってもよい。つまり、氣の運動性とその法則とは分離され、異なる位層にある。したがって、氣は本来的に運動性を具えるが、その運動の法則は必ずしも運動性に帰属しないといえよう。

また、氣には正通偏塞の差がある。これは、氣の動静運動の間に生じる許多の渣滓によるものである。事物間における人間と禽獸草木などとの種別は、この正通偏塞が原因で生じる。さらに、聖賢と愚不肖、貧富など、同種の事物間の個別性は、清濁昏明、長短、厚薄などの氣の差異をその原因とする。ところが、「人の氣を稟くる、富貴・貧賤・長短、皆定数有りて其の中に寓す」（『語類』卷四・掲）と、個別性をもつ人間の数は定められている。管見によれば、

氣それ自体には、この定数を決定すべき作為性、創意性は認められない。氣の差異は、その運動に本質的に附随して發生するが、しかし、それと、事物間の種別性・個別性を決定する作為的要因とは次元を異にしている。

以上の論述から、氣には、自らの運動の法則、或は、事物間の種別性・個別性を決定する要因は存在しないと結論できよう。これらの諸要素を能動的原理と把握すれば、氣は運動性のみを具えた受動的物質であると規定できる。

(二) 太極の特質・1

——生成論の一氣——

朱熹によれば、「無極而太極」は一太極を指していったものである。即ち、これは、「一太極が『無極』・『太極』の語彙で表現される相比しない二特質を俱有することを意味している。一太極が『無極でありまたかつ太極である』理由は、次の引用に示されている。

太極の特質を「太極」との美しい「無極」といわなければ、太極は個的事物と同類と見做され、「万化の根」としてのはたらきを為すとはいえないことになる。一方、「無極」との美しい「太極」といわなければ、太極は空虚で何も無いものと見做され、「万物の根」とはなり得ないことになる。〔朱子文集〕

・三十六・「答陸子美・一」⁽¹¹⁾

これによれば、太極の特質には、「万化の根」、「万物の根」の二面がある。そして、「無極」・「太極」の語によって、この二特質それぞれについての形而上性が論じられているといえよう。

さて、「万化の根」には「無極」が、「万物の根」には「太極」が相応する。それは、次の理由に拠る。「万化の根」という特質を「太極」の語で表現すれば、それが個的事物と同類の形而下の性質であると、他方、「万物の根」を「無極」といえば、それが形而上の原理と見做され得るからである。つまり、「無極」は物的性格を払拭した形而上の原理を意味し、「太極」の語義には個的事物と同類と見做され得る物的性格が包括されるといえよう。したがって、「万化の根」||「無極」は太極の形而上の特質を、「万物の根」||「太極」は太極の何らかの形而下の特質を意味すると考えられる。このように、一太極には相比しない二特質があり、それ故に、一太極を指して「無極而太極」というのである。

そもそも、太極は、本来、物的性格が強いといわれる。⁽¹²⁾ 朱熹は、太極を形而上の理であると規定したが、前述のようにその物的性格を完全に払拭し得たとは言い難い。以下、太極の物的性格について考察する。

前述のように、太極の特質は、一方で、「万物の根」と表記される。「根」には「始」〔博雅〕の意義がある。また、『管子・地形篇』では、「根」は「諸生の根苑」といわれる。つまり、「万物の根」とは、あらゆる個的事物が生じ始まるもと・根元の意味である。翻って『太極図説』にいう「太極動じて陽を生じ、静にして陰を生ず」は、文意に沿えば、太極は陰陽の母体としての一氣であり、それが動静して陰陽二氣を生じると解せよう。また、(一)で論じたように、動静運動により陰陽二氣に分れる主体は、論理的には一氣である。⁽¹³⁾

このように、太極について、その形而上性に拘束されず、氣による事物生成の過程を一源的に追求する時、換言すれば、生成論的観点から考察する時、太極は何らかの一氣の性質をもつと考えられる。この一氣の性格を『太極図説』の基盤である『易』「繫辭伝」に立ち返って論じよう。

『易』「繫辭伝」「太極両儀を生ず」を生成論的に解釈すれば、この太極は一氣である。このいわば易における生成論的太極観は、しばしば、『老子』の生成論と折中される。(注⁽¹²⁾参照) この傾向は、朱熹の太極観においても散見する。これを端的に示すのが、「無極而太極は無能く有を生ずるを言ふなり」(『語類・卷九十四・可学』、という一文である)。

無は、宇宙生成の論と関連して、古代中国思想以来頻々論じられる概念である。例えば、『老子』四十章では「有は無に生ず」といわれる。ここでいう無とは、有と対峙の関係を構成し、何も無い(nothing)の意味ではないと思われる。それは、状・象・声・響などの属性をもつ個的事物を指す「有」と対立するものとして把握される。つまり、「無」は、「個的事物はそこから生起するが、その形を見ることはないもの」、純粹に形而上の存在ではないが形而下の個的事物とは一線を画すもの、あらゆる個的事物のみなもと・根元、であるといえよう。前掲『語類』の「無能く有を生ず」も、無をこの意味で捉えてこそ解釈が可能である。畢竟、この無は、「万物の根」とも同義であると考えられる。

太極は事物の存在の究極因である。朱熹の太極観には、このような『易』の生成論と『老子』の生成論を折中したところでは、あら

ゆる事物の根元と見做される特質がある。これは、朱熹が、事物の存在の究極因を探究した時、事物の生成過程を氣にのみ限定し一源的に遡り到達した結論であるといえよう。その生成過程は、事物—五行—二氣—一氣と遡源でき、この一氣が究極因、つまり太極である。無論、この場合には、氣は(一)で論じた性格とは異なり、本来的に運動の法則を具えた能動的物質である。太極を形而上の理であると規定した朱熹も、一面では、太極からその物的性格を完全に払拭し得ていない。本稿では、このような太極の特質、個的事物がそこから始る根元(万物の根)を、生成論的一氣とよぶ。

(三) 太極の特質 2・3

——存在論的太極観——

(一)では、太極を、氣と峻別対峙する関係にある形而上の理と捉え、事物の存在の根拠を問う観点からその特質を論じる。

『太極図説章句』には、「無極而太極」に次の註が付いている。
上天之載無声無臭(是解「無極」二字)、而実造化之樞紐、品彙之根柢也(是解「太極」二字)。

この註では、無極は、太極の形而上性を解したとされる。一方、太極を解した、「造化之樞紐(事物生成の要)」、「品彙之根柢(事物の品彙が生じる根拠)」は、太極の機能的特質を述べたものだといえよう。まず、この太極の機能的特質を検討する。

太極は、「太極即ち陰陽の裏に在り」(『語類・卷七十五・学履』)と、氣の内に位置する。形而上の太極は、その限りにおいて、自らの機能を顕現するためには氣を必要とする。その意味では、太極と

氣は相即的、或は相互補完の關係にある。そこで、前掲した註「造化之樞紐」の前に著された「実」の字に注目しなければならぬ。

実は、それが思弁による抽象的なものではなく、現実¹⁹に形としてあらわれるという意味合いをもつ。「造化之樞紐」、「品彙之根柢」という太極の機能は、それが氣に内在することにより具現する。

また、これに関して、『語類・卷九十四・節』では、「無極は是れ理有りて形無し、（中略）太極は是れ五行陰陽の理皆有り。是れ空なる物事にあらず」、といわれる。ここで、太極に在る陰陽五行の理とは、「造化之樞紐」「品彙之根柢」を指すといえよう。つまり、事物の形成という陰陽五行の運動に関する理である。この運動の法則、事物の種別性、個別性の決定因は、氣には存在しない。したがって、陰陽五行の理とは、陰陽五行による事物形成運動の法則であるといえる。

このように、太極には、造化・品彙に関する陰陽五行の運動の法則という機能的特質がある。それは、事物において具体的に顯現する。しかし、それ故に、この特質は、氣との相即的關係を待って後に機能する性格のものである。

理としての太極の特質を機能的側面に限定すれば、理と氣の時間的關係については、その前後を問ひ難い。他方、この兩者は、理先氣後の關係で捉えられる場合がある。例えば、「未だ物が存在しない時、まず何が在るのか」との間に、朱熹は、「是れ天下公共の理有り」と答える。さらに、「若し此の理無くんば亦天地無し」（『語類・卷一・淳』）ともいわれる。天地は、陰陽と同義の場合、蒼天大地を指す場合などがある。しかし、あらゆる個的事物は天地を基

軸にして存在する。この天地もまた理がそれに先行しない限り存在し得ないのである。より端的には、「先づ箇の天理有り。却て氣有り」（『語類・卷一・敬仲』）といわれる。これらの理は、氣に先行して存在するという点から、運動の法則としての理とは峻別される。つまり、太極には、理氣相即の關係で把捉される機能的側面とは別の特質があるといえよう。それは、哲學的抽象的思弁によって結論された、あらゆる事物に先行して存在する事物の存立の究極的第一原因という特質である、と考えられる。

以上、存在論的観点によれば、朱熹の太極には二特質がある。これは、朱熹が、事物が存在する根柢を形而上の原理と捉え、それを抽象的思惟によって考究した結果であるといえよう。

三、山崎闇齋の太極觀

(一) 太極の特質

(一)では、前挙した朱熹の太極觀の三特質それぞれについて、山崎闇齋の太極觀と照応比較する。尚、中心資料として、『文会筆錄』・「卷十一、濂洛關閩」（以下、『筆錄』と略す）を使用する。²⁰始めに、生成論的一氣という特質について、闇齋の太極觀におけるその有無を考察する。前節(二)で引用した、「無極而太極は無能く有を生ずるを言ふなり」は、『筆錄』にも収録されている。闇齋は、これを誤録であると否定する。それは、ここでいう無の意味は「老子爾云」という理由に拠る。²¹闇齋によれば、無には、「老子は氣を以て言ひて無窮の謂。周子は理を以て言ひて無形の謂」（『筆錄』）と

二様の意味がある。前者（老子の無）は、事物の根元であり、後者（周敦頤の無）は、理について、その物質的要素（形）を否定する無である。そして閻斎は、後者の無の意味が周敦頤の意図したものだという。一方引用文の無は、事物（有）を生じるのだから、老子の無と同義であり、したがって、この引用は否定されるのである。

そこで、無極も、「太極は方所、形体無し。故に、周子、無極を以て之を言ふ」（『筆録』、『語類・卷九十四・節』からの引用）と、太極の物質的要素を否定する意味で解釈される。閻斎によれば、太極は形而上の理であり、その物的性格は完全に払拭されているといえよう。

次いで、形而上の理としての太極の特質を考察する。閻斎は、『語類・卷九十四・節』を引用して太極の特質を論じている。

無極而太極、只是說「無」形而有「理」。所謂太極者只「二氣五行之理」。

「無極而太極」は、形無くして理有り、の意であり、そしてその理は、陰陽五行の理を指す。陰陽五行の理の内実については、『読書録・卷九』の一文が引用されている。

動靜雖「属」陰陽「而所以能動靜」者實太極為之也。使「太極無」動靜則為「枯寂無用之物」。又焉能為「造化之樞紐品彙之根柢」乎。

これによれば、太極のはたらきは陰陽二気を動静させることである。このはたらきの故に、太極は、造化の樞紐、品彙の根柢になり得る。したがって、陰陽二気の動静とは、事物形成運動である。無論、事物の形成は、陰陽二気とその変合によって生起された五行と

の七者が行う。だから陰陽二気の動静には、五行を生起する運動も包括される。太極のはたらき、換言すれば、二氣五行の理とは、気の事物形成運動の運動の法則であるといえよう。このはたらきは、朱熹の太極観の特質における機能的側面に相当する。

ところで、留意すべきは、この機能が無ければ太極は枯寂無用の物になる、という点である。即ち、太極の特質はこの機能的側面に限定され、ひいては、その存在の意義もこの側面に掛かっている。これは、太極の特質の残る一側面を考究する端緒となる。

朱熹の場合、太極は、それが位置する気をも存立せしめる、事物の存在の究極的根拠でもある。それ故に、太極は、あらゆる事物に先行して、それ以外の何物にも依拠することなく、自らを自らの存在の根拠として存在する。

一方、気の運動の法則としての太極は、気との相即的關係を待つて後にその機能を顕現する。太極の特質をこの機能的側面に限定すれば、太極は氣に依存してのみその存在の意義を果たし得ることになる。したがって、そこには、理先気後の論理、また、事物の存在の究極的根拠という太極の特質は認め難いといえよう。

太極の特質をその機能的側面にのみ限定するという見解は、一〇七項目にわたる引用文と閻斎自身の旁註からなる『文会筆録・卷十之一』全体を通貫している。この証左に、『太極図』の趣旨に関する閻斎の旁註、「この図意は只是れ陰陽五行の漸次に分開する者なり」、が挙げられよう。

『太極図』の趣旨は、閻斎の場合、ただ二氣五行が漸次に分開して事物を形成する過程を表すことのみである。（無論、ここでは道

徳論的觀點が虧缺している。二氣五行は、太極をその運動の法則とする。したがって、二氣五行の事物形成の過程は、氣の運動の法則としての太極の機能が顯現したものである。『太極図』の趣旨は、太極に焦点を当てれば、氣によって具現化された太極の機能の表示である、と考えられる。

山崎闇斎においては、太極は、氣による事物形成運動の法則としてのみ把握される。この結果、太極は形而上の抽象的理念である以上に、氣に内在してその機能を具現する故に、實在的傾向を深める。加えて、太極の特質が機能的側面に限定された時、その存在の意義は氣に依拠してのみ果たし得るものである。このような太極観は、畢竟、氣の重視に繫結する。

ところで、本来、太極は、その形而上性の如何に拘らず、事物が存在するための第一原因である。しかし、前述した闇斎における太極観には、この太極の本質的性格を認め難い。そこで再び、本来の太極に相当する者を探究しなければならない。それは、氣の重視に鑑みて、物的性格をもつと推察される。次項では、神道論を中心に、生成論の観点からこの問題を追求する。

(二) 山崎闇斎の神道論の一考察

——生成論を中心に——

山崎闇斎の思想における朱子学と垂加神道との関係については諸説がある。²³ 確かに、闇斎の神道論はその晩年（寛文十三（天和二）²⁴）に組織化され、この期に、神道論を集大成した著書『中臣祓風水草』、『神代卷風葉集』なども執筆された。しかし、朱子学関係の

最大著作『文会筆録』の執筆も期を同じくしている。加えて、闇斎が垂加靈社の号を賦与されたのは、『文会筆録』の執筆以前、寛文十一年（一六七一）である。これらの点から、闇斎の思想において、少くともその晩年には、神道と朱子学は無矛盾的に整合され、神儒一致の関係にあったといえる。したがって、晩年の著作に関する限り、垂加神道の生成論は、朱子学における生成論と相照応すると考えられる。また、朱子学的諸概念の枠格から僅かながらも解放されたところで論じられる故に、垂加神道の生成論には、朱子学のそれ以上の自由な展開が望めよう。

垂加神道の、特にその生成論の根幹をなすのは、四化の説である。

翁（闇斎）曰、我神道四焉。造化、氣化、身化、心化。造化、心化、無形也。氣化、身化、有体也。此学²⁵神代²⁶者所²⁷当²⁸知也。又曰、天神七代者造化之神、地神五代者身化之神、伊弉諾尊・伊弉冉尊者兼造化・氣化・神号。『神代卷風葉集・卷一』²⁵以下『風葉集』と略す。）

四化とは、造化神、氣化神、身化神、心化神、をいう。これら四種の神は、有体の身化神、氣化神と、無形の心化神、造化神とに二分される。この場合、有体は身体・形質があると、また、無形は事物を構成する物質的要素がないと解釈できる。以下、四化それぞれの神について概観する。

身化神は、『神代卷講義』²⁶（以下、『講義』と略す。）では、「体化・形化」ともいわれ、引用文では、地神五代がこれに該当する。地神五代とは、天照大神、正勝吾勝勝速日天忍穗耳尊、天津彦彦火瓊瓊杵尊、天津彦火火出見尊、鵜草草葺不合尊を指している。この

図(1)

地神五代は、それぞれ両親から生まれ、人間の身体をもつ現人神的な神である。身化神は、地神五代の性質に代表される人間の脉をした神をいう。

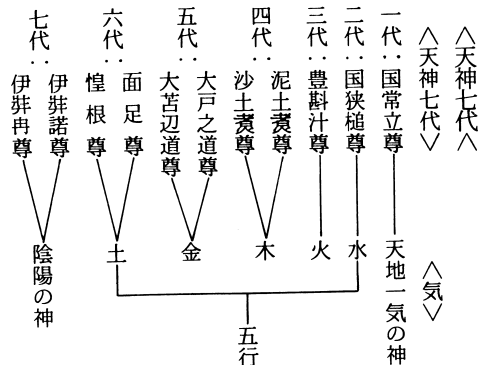
また、氣化神には、伊弉諾尊、伊弉冉尊などが属している。この二柱の神は、身化神のように両親から生まれたのではない。この意味では氣と同義である。しかし、「已生は則ち人の男女氣化之神」(『風葉集』)と、時には身をもつ。氣化神は、父母ではなく氣によって出現した脉或は形質をもつ神を指すと思われる。

心化神は、『講義』に、「其ノ心ヲ神ニ祭リテヲキマスルヲ心化ノ神ト申ス」といわれるように、神々が事に触れて生んだ人間の心に宿る神である。人心に宿る神であるから、心化神という。

以上の、身化神、氣化神、心化神は、造化神を助ける神々である。造化とは、無論、事物の生成に関連するはたらきを指す。垂加神道の生成論は、この造化神のはたらきを通して説かれている。以下、この造化神について詳述する。造化神には天神七代が該当する。『垂加社語』に基づき、天神七代を陰陽五行に配当したのが図(1)である。

この図では、天神二代から六代までの神は五行に配される。五行は、垂加神道の基盤にある吉田神道の神道書『唯一神道名法要集』⁽²⁹⁾に従えば、天の五大神である。天の五大神は、「天に五大神有り。水・火・木・金・土の元氣の神なり」といわれ、天地未分、混沌の元氣を五行に配したものであり、この五行の神と、陰陽五行の五行との間には連関性はない。

五行を天地未分の元氣と捉えれば、国常立尊に配された天地一氣



※天神七代の名称は『日本書記』による。

○天神七代、尊号に因りて其義を取る○二代より六代に至りて、水・火・木・金・土の序。神皇実録・名法要集に見ゆ。○天神第一代は天地一氣の神、二代より六代に至りてこれ水・火・木・金・土の神、第七代は則ち陰陽の神。(『垂加社語』)

は、元氣に先立つ根元的一氣と見做せよう。したがって、伊弉諾尊、伊弉冉尊は、天地一氣＝根元的一氣が、五行の元氣を経て分化した、陽氣・陰氣である。逆に、天地一氣は、陰陽二氣の母体に相当する。伊弉諾尊、伊弉冉尊のはたらきは後述するが、この二神のはたらきは、究極的には国常立尊に還元される。

以上の論述から、造化神、天神七代は氣であるといえよう。ところが、闇齋によれば、造化神は無形の神である。造化神には、事物を構成するための物質的要素は無い。無形の造化神が、有形の氣に配されている。同様の矛盾は、次に挙げる伊弉諾尊、伊弉冉尊のはたらきに関しても認められる。

未_レ生則天之陰陽造化之神、已生則人之男女氣化之神。一尊生_二国土山海草木_一而生_三天然大神_一。（『風葉集・一』）

伊弉諾尊、伊弉冉尊は、造化神と氣化神を兼ねる。この二神は、天にあっては陰陽造化の神として国土山海草木を生む。即ち、造化神は、宇宙万物の生成に携わる。一方、地にあっては男女の氣化神となり、人間の男女と同じく天照大神を生む。

さて、この二神のはたらきに、認められる矛盾とは、次の二点である。その一点は、伊弉諾尊・伊弉冉尊は、無形の造化神でありながら、国土山海草木という有形の諸事物を生成することであり、残る一点は、この二神が、無形の造化神と有体の氣化神を兼ねることである。

このような諸矛盾は、総て同一の原因から生じている。そもそも、無形とは、前項の太極解釈から類推すれば、形（物質的要素）無くして理有り、の意味である。無形の造化神は、形而上の理であ

ってしかるべき性格のものである。一方、有体とは、端的には、それが氣であることを意味する。したがって、諸矛盾の原因は、同一の者が形而上の理であると同時に形而下の氣であること、これに集約される。この矛盾は、次の論理により解消できよう。

伊弉諾尊・伊弉冉尊は、宇宙万物を生成し、かつ、人体神をも兼ねる故に、明らかに形質を具えた氣である。これは、二神が生起する母体、国常立尊についても、さらに、他の天神についても同様である。しかし、この二神、つまり、陰陽二氣の事物生成運動の法則の所在は、この二氣を他にして認められない。したがって、氣は運動性と同時に運動の法則をも具えている。換言すれば、天神七代は、事物生成の理を具えた氣であるといえよう。このような性格の天神七代について、その理のみを指して、無形の造化神というのである。

この論理によれば、垂加神道の生成論においては、あらゆる事物は生成運動の法則を具えた陰陽二氣によって生成される、と結論できる。そして、この二氣の母体である天地一元の氣こそ、事物の根元であるといえよう。

ところで垂加神道の生成論が以上のような論理によって整合されたものであり、加えて、この論理が神儒一致の立場から構築されたものであるならば、山崎闇齋の朱子学は、その存在論に限っても、朱子学本来の存在論とは異なる論理構造をもつといわねばならない。

朱熹（朱子学）の存在論においては、理と氣は、二元的に、形而上と形而下に峻別される。氣の運動の法則として、形而上の理は形而下の氣に内在し、その機能を顕現する。この場合、運動性を具え

た受動的物質である氣に對して、理は能動的原理として位置付けられる。また、事物の存在の究極的根拠として、理は氣に先行して存在する。この論理は、理氣を峻別・對峙することによつてこそ成立し得る。一方、山崎闇斎の場合、理と氣は對峙の關係にあるとは言ひ難い。むしろ、氣は、運動性と同時にその法則をも具えた、いわゆる能動的物質であるといえよう。このような氣の運動の法則を指して理というのである。朱熹の存在論が理氣二元の立場にあるのに對し、闇斎の論理は、氣一元論的構造をもつと思われる。

四、結語

山崎闇斎の太極觀を、朱熹の太極觀との比較考察によつて総括する。

太極は、本来、物的性格が強いといわれる。朱熹の太極觀においても、この傾向から完全に脱脚したとは言ひ難い側面がある。事物の生成過程を氣にのみ限定し、それを一源的に遡る時、太極は、事物がそこから生起する根元と把握される。本稿では、これを、生成論的一氣とよんだ。無論、この一氣には本質的に運動性および運動の法則を具えている。

また、この観点とは別に、存在論的考究によつて、事物が存在する根拠を太極に求める時、形而上の理としての太極には二つの特質がある。第一は、氣の運動の法則という特質である。第二は、理先氣後の論理から演繹された、事物の存在の究極的根拠という特質である。この存在論の観点では、理氣は二元的に峻別される。したがって、氣は、運動性のみを具えた受動的物質である。

他方、山崎闇斎の場合、太極は、氣の運動の法則としてのみ捉えられる。この太極觀は、朱熹における太極觀の一特質に匹敵する。しかし、それは、朱熹の場合のような存在論的考究の産物とは言ひ難い。

闇斎において、氣は、運動性と同時にその運動の法則をも具えた能動的物質である。畢竟、この運動の法則こそ太極であり、そしてそれは、氣の運動という形で具現し、また、その存在の意義も氣に依存する。太極の考究に際し、朱熹は、理氣を對峙の關係に置き、抽象的思弁に拠った。これに對して、闇斎は、即物的考究をしたといえよう。同一の太極觀にも拘らず、その考究の方法は異なる。闇斎の場合、太極の特質は、存在論的観点から規定されたと言ひ切れない。したがって、朱熹における存在論点太極觀の残る一特質、事物の存在の究極的根拠という特質が、闇斎の太極觀にはないことは当然の結果ともいえよう。

氣に具わる運動の法則を太極というならば、この太極には、太極本来の性格を認めることはできない。太極は本来、事物の存在に関する究極的概念である。氣を能動的物質と規定した闇斎においては、太極は氣的性格の物でなければならない。つまり、陰陽二氣の母体である天地一氣こそ、あらゆる事物の根元であり、本来の太極の概念に相当するといえよう。闇斎の太極觀それ自体には、生成論的一氣という特質が認められないにも拘らず、能動的原理を具えた一氣に太極本来の概念を見出だすことができる。山崎闇斎に代表される日本朱子学の一翼には、既にその成立期において、朱子学の論理構造からの逸脱の兆が散見される。

注

(1) 戸田豊三郎「周易繫辭伝考」(『支那学研究』一八号)その他のを参照した。

(2) 朱子学とは、一般に、周敦頤、張載、程頤、程頤を経て、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いう。しかし、本稿では、朱子学を朱熹の学説のみに限定し、日本に受容された朱子学を日本朱子学と称う。

(3) 尾藤正英『日本封建思想史研究』(一九六一・青木書店)

(4) 質とは、特にその事物を他の事物から区別しているその事物固有の性質(規定性)をいう。また、量は、大きさ・数・程度、その他の一定の単位により測定され得る量的規定をいう。したがって、本稿でいう事物とは、狭義には、一定の空間内において独立性をもち、また、一定の時間内に恒存性をもつ、外界に存在する物を指す。

(5) 動而静、静而动。闢闔往来更無_二休息_一、分陰分陽、兩儀立焉。(中略)陽爻陰合而生_二水火木金土_一、陰陽氣也、生_二此五行之質_一、五行陰陽七者、是生_二物底材料_一。

(6) 従来、氣の運動について、(一)その法則性は本質的に運動性に帰属する故に、氣の運動は能動的である、(二)氣の事物形成過程(一氣—陰陽—五行—万物)は、その濃薄という連統的变化である、という研究がある。(論えば、安田二郎『中国近世思想研究』・一九七三・筑摩書房復刊版所収論文、「朱熹の存在論に於ける『理』の性質について」、「朱熹の『氣』について」、など)(一)に関しては本論で論じる。(二)の論拠の一

が、この「五行陰陽七者、是正_二物底材料_一」である。確かに、「只是一箇氣陰陽播而為_二五行_一、五行中各有_二陰陽_一」(『語類・卷一・揚』)と、五行もまた氣であるともいえる。しかし、五行は陰陽の交合により生起された個的物質であり、事物の形体を直接に形成する点で、陰陽二氣とは性質を異にする。但、五行は陰陽二氣をそのもととしなければ生起し得ない。この意味では、陰陽五行は事物を形成するための素材であるといえよう。

(7) 以其氣而言之則其正且通者為人、其偏且塞者為_二物_一、是以或貴或賤而有所不能齊。(『大学或問』)

(8) 隨_二其偏正中_一又自有_二清濁昏明之異_一、得_二清明之氣_一為_二聖賢_一、昏濁之氣為_二愚不肖_一。(『語類・卷四・問』)

厚者為_二富貴_一、薄者為_二貧賤_一。(『語類・卷四・問』)

(9) 氣の正通偏塞による種別性、長短厚薄による個別性などは不可変である。ただし、氣の清濁純駁による理の昏蔽は修養により修正できる。

(10) 非_二太極之外別有_二無極_一。(『語類・卷九十四・端蒙』、不_レ可_レ將_二無極_一便做_二太極_一)(『同・謨』)

(11) 不_レ言_二無極_一則太極同_二於一物_一而不_レ是_二為_二萬化之根_一、不_レ言_二太極_一則無極淪_二於空寂_一而不_レ能_二為_二萬物之根_一。空寂とは、「から」、「無_二nothing_一」の意味である。

(12) 例えば、『周易正義』・「繫辭伝」、「是故易有_二太極_一、太極生_二兩儀_一」に、孔頴達は、「正義曰太極謂_二天地未分之前而元氣混為_一一即是太初太一也」と疏をつけている。その他、

小野沢精一、福永光司、山井湧共編『氣の思想』（一九七八・東京大学出版会）などを参照した。

(13) 『太極図説』を書いた周敦頤は、その哲学の根柢に氣を置き、太極を陰陽二氣の母体として捉えていたといえよう。荻原擴『周濂溪の哲学』（一九三三・藤井書店）、その他参照。

(14) 太極とその動靜に関する朱熹の論理は、曖昧の感を禁じ得ない。この問題に関しては、市川安司『程伊川哲学の研究』（一九六四・東京大学出版会）、拙稿「朱熹に於ける太極觀」、『中国關係論說資料22号第一分冊』所収）を参照されたい。

(15) 朱熹の思想形成に『老子』の影響が少なからず認められることは、友枝龍太郎『朱子の思想形成』（一九六九・春秋社）で既に指摘されている。

(16) 前掲書（12）、『氣の思想』第一部参照。

(17) 欲言無邪而物由以成。欲言有邪而不見其形。（『老子』・十四章・王弼注）

(18) 問太極解引「上天之載無聲無臭。此上天之載即是太極否、曰、蒼々者是上天、理在載字上。」（『語類』・卷九十四・淳）無極は上天に在る形而上の理を指す。

(19) 問未レ有一物一時如何。曰、是有「天下公共之理」。未レ有一物所具之理。（『語類』・卷九十四・德明）

(20) 『文会筆錄』・全二十卷。天和三年（一六八五）成本、同年刊行。本稿では、筑波大学図書館所蔵天和三年本を使用した。

闇斎は自らをして純粹なる朱子学者を以て任じ、朱熹の学説

を「述而不作」を、著作の方針にした。『文会筆錄』もこの系譜に立ち、『語類』、『朱子文集』などの引用と、某所に附された闇斎の覚え書きからなる。尚、卷十之一には、『太極図説』に関する引用文が集約されている。

(21) 可学録無能生有也。（比老子云爾、文集答陸子靜、揚子直書升之、此錄者之誤耳。（『筆錄』）

(22) 『讀書錄』・全十一卷。明の朱子学者薛敬軒撰。同書が、日本朱子学の成立過程に、取り分け、山崎闇斎学派に与えた影響は無視できないと思われる。

(23) いわゆる、三転説はその代表である。これは、闇斎の思想遍歴が仏教—儒教—神道の順に三転した、という説である。その証左として、闇斎の神道提唱に対する評論による高弟佐藤直方の破門が挙げられている。しかし、直方の入門期（一六七〇）と闇斎の靈社号授与の年（一六七二）は相前後しており、直方の破門は三転説の根柢とはならないと思われる。

(24) 平重道『近世日本思想史研究』（一九六九・吉川弘文館）の規定に従った。尚、同氏も、闇斎の神儒兼学の傾向は早期から認められると指摘している。

(25) 首巻のみ闇斎の筆から成る。他は未完のまま残され、没後に編纂された。『続山崎闇斎全集・上』所収本を使用した。

(26) 『日本書紀』・「神代卷」の講義を門人浅見綱斎が筆記した神道書。『続山崎闇斎全集・下』所収本を使用した。

(27) 『中臣祓風水草』の趣旨である。

(28) 『山崎闇斎全集・上』所収本を用いた。

(29)

『日本思想体系・19』・「中世神道論」所収。『唯一神道妙法要集』は、吉田神道を大成した吉田兼俱（一四五三—一五一一）により著され、吉田神道の教義、行法が集約されている神道書である。中世から近世にかけての神道思想の主流は、この吉田神道である。山崎闇斎が師事した吉川惟足（一六一六—一六九四）は、吉田神道五十四代神道道統継承者である。したがって、垂加神道は吉田神道の系列下にあるといえよう。

（筑波大学大学院・院生）