

周敦頤の易学(一)

山 際 明 利*

Zhou Dun Yi(周敦頤)'s thoughts on Zhou Yi(周易)(Part 1)

Akitoshi YAMAGIWA

要 旨

朱伯崑『易学哲学史』の和訳を通じて、周敦頤の易学の特徴を考察した。

は じ め に

周敦頤、字は茂叔。北宋の儒者。真宗の天禧元年（1017年）、道州營道県（湖南省）に生。初名は敦実と言ったが、後、英宗の旧諱を避けて敦頤と改名した。二十歳、将作監主簿に補せられ、以後、江西・湖南・四川・広東の各地の官を歴任。この間、三十歳、江西南安軍司理参軍の時、同地に赴任してきた程珦と知り合い、その二人の息子程顥・程頤、すなわち二程子を教えたとされる。神宗の熙寧六年（1073年）、没した。居所にちなんで、濂溪先生と称せられる。

周敦頤の伝は、『宋史』巻四百二十七、道学伝にある。また、南宋の大儒、朱熹が、北宋の思想家たちの伝を集めた『伊洛淵源録』には「濂溪先生事状」を収める。明末の黄宗羲の手になる哲学史『宋元学案』巻十一、十二には「濂溪学案」が立てられている。

中国思想史上における周敦頤の地位に関しては、朱熹が、孟子以来不伝の聖学を、周敦頤が復活させ、これを二程子に伝えたという、いわゆる道統の説を唱えてより以来、「理学開山」、すなわち宋代新儒学の開祖であるとする見方が一般的であった。これに対して、近年、道統の説は朱熹の仮構に過ぎず、従って周敦頤の地位に関しても再考を要するとの議論も盛んになっている¹⁾。

北京大学教授、朱伯崑氏の『易学哲学史』全四巻（華夏出版社、1995年）は、古代より近世に至るまでの、『周易』解釈史を網羅することによって、中国思想史を縦覧しようとした点で、他に類のない著作である。その第二巻第六章第三節は、周敦頤の主要著作である『太極図説』および『通書』の内容分析に費やされている。本稿は、その翻訳を主とし、これに対する注釈の形で、周敦頤の学術に対する筆者（山際）の見解を明らかにして行くことを目的とする。博雅の御教示を賜れば幸いである。

総 論

周敦頤は宋明道学の創始者である。彼の著作には『太極図説』『通書』および『易説』がある。『通書』は、『易通』とも呼ばれる。潘興嗣²⁾の『濂溪先生墓誌銘』には、周敦頤について「尤も善く名理を談じ、易学に深し。太極図、易説、易通、数十篇を作る」と述べてある。『易説』に関しては、北宋の人、傅耆³⁾が周敦頤に寄せた書簡に、「姤の説を示すを蒙るに、意、遠にして迂ならず、詞、簡にして法有り、之を元結集の中に雑ふれば、孰れか元たり、孰れか周たるかを知らず。」(度正「周敦頤年譜」所引)とある。「姤

*助教授 一般教科

1) 宋代儒学の成立と、その中における周敦頤の地位に関する議論については、小島毅『宋学の形成と展開』（創文社、1999年）に、要領よくまとめられている。

2) 新建の人。王安石、曾鞏などとも交友があった。なお、原著者が典拠としている『周子全書』とは、清代、董榕の集めた『進呈本周子全書』（国学基本叢書所収）かと思われる。該書巻二十に潘興嗣「濂溪先生墓誌銘」を収める。

3) 遂寧（四川省）の人。字は伯成。『宋元学案』巻十二、濂溪学案下に、「濂溪講友」として傅耆の名を録している。

の説」とは、『易』姤卦の解説である。つまり『易説』とは、一種の『易』解釈の著作なのである。朱熹の解釈によれば、『易説』は「経に依りて以て義を解す」るもの、これに対して『通書』は「其の主旨を通論す」るもの、つまり周敦頤の易学の原理を通論した書物なのであり、故に『易通』とも呼ばれる、というのである（『朱文公文集』巻七十六、「再定太極通書後序」の自注）。果たして然りとすれば、周敦頤のこれら三種の著述は、すべて『周易』を解釈したものであり、彼の哲学体系は易学を中心として構築されたものであることになる⁴⁾。北宋の人、何平仲に「贈茂叔」なる詩があり、「智、大易に深く幽蹟を知り、楽本咸池、正声を得」（『周子全書』巻十九）と述べて⁵⁾、周敦頤が深く易の哲理に通じていたことを賞賛している。もし周敦頤をば道学の創始者と認めるならば、そのことはとりもなおさず、道学の哲学体系の成立が、易学の発展と密接な関係を有することを意味しよう。

周敦頤の易学が陳搏⁶⁾の一連の易解釈に由来していることは、南宋以来、易学家や哲学家に広く認められているところである。わけても『太極図』に関して、朱震⁷⁾はそれが陳搏の易学系統に出自を持つものと見做した。南宋の陸象山も、朱熹との論争に当って、朱震のこの説を採用している。朱熹に寄せた書簡に言うよう、「朱子発謂ふ、濂溪、太極図を穆伯長に得、伯長の伝は、陳希夷に出づ、と。其れ必ず考ふること有らん。希夷の学は、老氏の学なり」と（『象山先生全集』巻二、「与朱元晦」）。朱熹は周敦頤の学が老子に由来するとの説は承認しなかったが、太極図が陳搏の易学に由来すると考える点では陸象山と同様である（「再定太極通書後序」）。それ以降、明清の学者は皆、この説に異を唱えていない。

しかしながら、周敦頤の易学が陳搏の系統に属するものだと見做すのでは、問題の側面しか捉えていないことになる。実のところ、周敦頤の易学は、陳搏一派の易学に改造を加え、儒家の系統に属するものとしおおせているのである。清代の漢学家、例えば毛奇齡⁸⁾や胡渭⁹⁾などは、周敦頤の易学を道教易学の焼き直しであると見做しているが、これは一種の門戸の見であると言わざるを得ない。周敦頤は儒家の学者なのであり、「正心」「誠意」の性命の学を提唱した人なのである。その講学の目的は、人をして如何にして聖人となるかを悟らしむるにあった。程顥の言に、「昔、学を周茂叔に受くるに、顔子・仲尼の楽しむ処、楽しむ所は何事かを尋ねしむ」（『宋元学案』巻十三、明道学案上）とある。ここで言う顔回の楽しむ処とは、とりもなおさず聖人となることを追求するの楽しみである。二程子がかつて大儒、胡瑗に師事していたが、胡瑗は学生たちに「顔子の好む所は何の学か」なる題の試験を課したことがある。程顥の答えは、大いに胡瑗に賞賛され、胡瑗は「先生（程顥）の論を得て大いに驚き、延見し、処するに学職を以てす」ということとなった（『宋元学案』巻十五、伊川学案上）。このことから、周敦頤が胡瑗と同様、儒家の精神修養を重視していたことは明らかである。孔延之¹⁰⁾は『邵州新遷州学記』を著し、周敦頤を称揚して言う。「周君、好学博通、言行政事、皆、之を六経に本づけ、之を孔孟¹¹⁾に考ふ。故に其

4) 「墓誌銘」に言う「易説」が、何を指しているかということに関しては、諸家の見解は必ずしも一致していない。侯外廬・邱漢生・張豈之編『宋明理学史』（人民出版社、1984年）では、「易説」とは今日の『太極図説』のことであるのだとした上で、これを「太極図・易説」なる名称で呼んでいる。他方、梁紹輝『太極図説通書義解』（海南出版社・三環出版社、1991年）は、この見解を批判し、「墓誌銘」の「太極図」とは、「説」をも包含するもの、すなわち今日伝わる『太極図説』そのものであり、「易説」については、伝本が存在しない以上、今日においてその素性を考証するのは不可能なのであると論じている。

5) 進呈本『周子全書』巻十九に、何平仲「贈周茂叔」詩を収める。

6) 五代～北宋初の道士（？～989）。字は図南。号は扶揺子。希夷先生と諡される。『易経』の起源を神秘的図像に求め、この方向から易を解釈しようとする、いわゆる象数学を、北宋において代表する一人。原著『易学哲学史』第二巻第六章第三節は、「陳搏の象数之学」にあてられている。

7) 北宋～南宋の儒者（1072～1138）。字は子発。漢上先生と称せらる。易学に深く、『漢上易伝』を著す。原著『易学哲学史』第二巻第七章第一節で、朱震の易学が論ぜられている。

8) 清の儒者（1623～1716）。字は大可。西河先生と号す。著書は「西河合集」にまとめられている。原著『易学哲学史』第四巻第九章第二節において、彼の易学が論ぜられている。なお、理学叢書『周敦頤集』（中華書局排印、1990年）には、付録として、毛奇齡「太極図説遺議」を収める。

9) 清の儒者（1633～1714）。字は肅明。号は東樵。地理学に秀で、『禹貢錐指』の著者として知られるが、『易図明弁』『周易揆方』などの著書もある。原著『易学哲学史』第四巻第九章第二節において、彼の易学が論ぜられている。

10) 北宋の儒者（1014～1074）。字は長源。『宋元学案』巻十二、濂溪学案下に、「濂溪講友」として孔延之の名を録している。

の施設する所、卓卓たること此の如し」（『周子全書』卷十七）。周敦頤の易学研究は、儒家の立場から出発したものである。

とはいえ、彼の哲学はやはり明らかに道教と禅の影響を受けている。故にその易学について言うならば、一方では陳搏一派の易学から太極の図やその説を吸収して、これに新たな解釈を加えている。他方、漢唐以来の義理学派の伝統を継承して、これを儒家の倫理観念と結合し、以て『周易』の基本原則を解釈し、これによって宋明道学家の易解釈の先駆となった。彼の『太極図説』および『通書』は、宋明哲学の発展に重要な影響を与えたのである。

一、『太極図説』

周敦頤の『太極図説』は「図」と「説」との二つからなっており、「説」は「図」を解説したものである。現在伝わる『太極図説』は、朱熹の整理を経て伝わっているものである。まず、朱熹が整理したところの『太極図説』を示そう。(図1)

無極にして太極。太極動きて陽を生ず、動極まりて静、静にして陰を生ず。静極まりて復た動。一動一静、互に其の根を為す。陰に分れ陽に分れて、兩儀立つ。陽変じ陰合して、水火木金土を生ず。五氣順布し、四時行はる。五行は、一陰陽なり。陰陽は、一太極なり。太極は、本、無極なり。五行の生ずるや、各おの其の性を一にす。無極の真、二五の精、妙合して凝る。「乾道、男を成し、坤道、女を成す」、二氣交感して、万物を化生す。万物生生して、変化窮り無し。惟だ人や、其の秀を得て最も靈。形、既に生じ、神、発して知る。五性感動して、善惡分れ、万事出づ。聖人、之を定むるに中正仁義を以てし（自注・聖人の道は、仁義中正のみ）、而して静を主として（自注・無欲なるが故に静）、人極を立つ。故に「聖人、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す」。君子、之を修めて吉、小人、之に悖りて凶。故に曰く、「天の道を立てて、陰と陽と曰ふ。地の道を立てて、柔と剛と曰ふ。人の道を立てて、仁と義と曰ふ」と。又、曰はく、「原始反終、故に死生の説を知る」と。大なるかな易や、斯れ其の至れるなり。

これら「図」と「説」とには、研究に価する問題が二つある。一つは、「図」の由来に関する問題であり、今一つは、「説」の理論的意義についての問題である。以下、それぞれについて考察してみることにする。

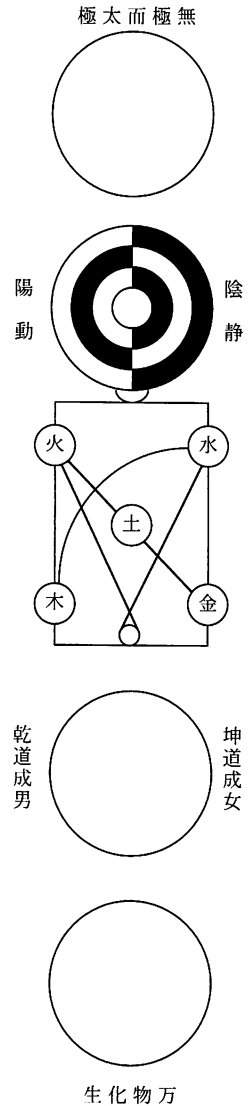


図1 太極図

(1) 太極図の由来

朱熹が整理した『太極図説』は、同時代、すなわち南宋の学界に論争を引き起こした。その争点は三つあって、一つは、太極図が本当に周敦頤の作であるかどうかということである。二つ目は、周敦頤の元々の「図」がこの通りのものであったかどうかということ。そして三つ目は、「説」の原文に誤りはないのかどうかということである。

第一の問題に関して、陸象山は朱熹に寄せた書簡の中で、次のように述べている。

梭山兄謂ふ、太極図説は、通書と類せず。疑ふらくは周子の為る所に非ず。然らずんば則ち或は是れ其の学の未だ成らざる時の作所なり。然らずんば則ち或は是れ他人の文を伝へて後人、弁ぜざるなり、と。(『全集』、「与朱元晦」)

陸氏兄弟は、『太極図説』が周敦頤によって作られたものであることを疑っているのである。この説は、後代まで影響を残した。例えば、全祖望¹²⁾は『周程学統論』の中で、「無極の真は、道家者流に原づき、

11) 『周子全書』では、「孔孟」を「孟子」に作る。

12) 清の儒者（1705～1755）。字は紹衣、または謝山。黄宗羲の遺稿を整理し、『宋元学案』を現在の体裁にまとめた。

必ず周子の作に非ざること、斯れ則ち不易の論なり。」と述べている（『宋元学案』、「濂溪学案」）。¹³⁾これに対して朱熹は、潘興嗣の『墓誌銘』に依拠して、『太極図説』は周敦頤の手になるものであると断定している。この点に関しては、朱熹の説の方が妥当であろう。

残る二つの問題に関しては、つとに胡広仲¹⁴⁾が疑問を呈して、彼が見た旧本「太極図」は、朱熹の本とは異同があるとしている。朱熹が胡広仲に寄せた書簡によれば、「太極図の旧本は、極荷垂示、然れども其の意義、終に未だ曉る能はず。陰静、上に在りて、陽動、下に在り、黒中、白有りて、白中、黒無きが如きより、五行相生に及ぶまで、先後の次序、皆、未だ明ならざる所なり」とある。つまり、胡広仲が目にした旧本「太極図」では、最も上にある一圈の注文が「陰静」となっていて、その下の一圈が「陽動」であり、動と静とが上下に分かれていたのである。これについて、朱熹は次のように断じている。

周子、象を前に立て、説を後に為す。互に相發明し、平正洞達、絶えて毫髪疑ふべき無し。而して旧伝の図説は、皆、謬誤有り。幸に其の此に失せる者も、猶ほ或は彼に存する有り。是を以て向來、得て以て参互に考証し、改めて之を正す。凡そ更改する所は、皆、据依有り、己が意の私より出づるに非ざるなり。若し論ずる所の如く、必ず旧図を以て据と為し、而して曲げて之が説を為さば、意は則ち巧なり。然れども既に第一圈を以て陰静と為し、第二圈を陽動と為さば、則ち夫の所謂太極なる者は果して安くに在りや。（『朱文公文集』巻四十二、「答胡広仲書」五）

朱熹の意見によれば、「説」の劈頭の句、「無極にして太極」に従う限り、「図」の最上の一圏は、無極であるところの太極を図示したものでなくてはならず、また、これ以降の「説」の文言からして、「陰静」と「陽動」とは上下に分かれていてはならず、「陰静」は「図」の第二圏の右に、「陽動」はその左に位置してはならないのである。さらに朱熹は、このような変更は彼の手になるものであり、彼自身「改めて之を正す」と言っているものの、その方が「図説」の本来の意義に符合しているのだと考えている。以上の点からして、現在伝わる「太極図」は、朱熹の訂正を経たものであることが明白になる。

「説」の劈頭第一句、「無極而太極」については、朱熹によれば、彼が目にした九江本では「無極而生太極」に作っており、「而」の後に誤って「生」字を増していた。朱熹は延平本に基づいて、「無極而太極」に改めた。さらに朱熹は、「記濂溪伝」で次のように述べている。

玉山に在りて洪景廬内翰に邂逅し、修むる所の国史を借り得たり。中、濂溪・程・張等の伝有り、尽く太極図説を載す。……然れども此の説、本、語首の句、但だ「無極而太極（無極にして太極）」と云ふ。今、伝の載する所、乃ち「自無極而為太極（無極よりして太極と為る）」と云ふ。知らず、其の何の据る所ありて此の「自」「為」二字を増すかを。（『朱文公文集』巻七十一）

すなわち、朱熹が目にした宋史実録所載の周敦頤『太極図説』は、その第一句が「自無極而為太極」となっていた。しかし朱熹はこれを誤記であり、訂正すべきものと見做したのである。「自無極而為太極」は、これを九江本の「無極而生太極」と比べるなら、文字に多少の違いはあるが、言わんとするところは同じ、つまり、どちらも太極の前にさらに無極があり、太極は無極から出てきたものであると述べていることになる。朱熹はこのような見方には賛同せず、「無極」は太極の形容として用いられている語であり、太極に形跡の無いことを表現している、だからこの句は「無極而太極」でなくてはならず、無極は同時に太極なのであって、この両者に時間的前後関係は無いのだと考えた。以上が、朱熹の、『太極図説』に関する改訂である。

朱熹の校訂になる『太極図説』は、清初の毛奇齡に至って疑問の対象となった。毛奇齡の著作に『太極図説遺議』（『西河合集』所収）があり、その中で毛奇齡は、南宋の朱震が高宗のために『周易』を講じた時に上奏した「太極図」を論拠として、朱熹本に対する反駁を行なっている。朱震が上奏した「太極図」は次のようなものであった。（図2）

この図は朱震の『易卦図』上巻（通志堂本）に見えるものである。南宋初の人、楊甲¹⁶⁾の『六経図』

13) 『宋元学案』巻十二、濂溪学案下に、「濂溪門人」として二程子の名を録した後、「謝山周程学統論曰」としてこの文を引く。

14) 胡実、字は広仲。南宋の儒者（1136～1173）。胡宏の従弟。

15) 『朱文公文集』巻四十二には、「答胡広仲書」六篇を録す。この文は、その第二に見える。正確には、ここまでの引文は、胡実が朱熹に寄せた書簡の文章を、朱熹が返信に再録している部分である。

にも、この図が収められている。毛奇齡はこの図に関して次のように述べている。

漢上の進む所の図は、高宗の紹興甲寅（西暦1134年）に在り。而して親しく其の図を見て之を摩画せるは、則ち徽宗政和の丙申（西暦1116年）に在り。其の間、西洛に游仕し、遺文を搜討し、疑を質し益を請ひ、寢食舎さざること一十八年。……況や其の図後の注に云ふ、「右太極図、周惇実茂叔、二程先生に伝ふ」と。其の惇実と称すれば、則ち猶ほ英宗以前、未だ避諱改名を経ざるの際に在るがごとし。其の図の最も真にして最も先なること、已に瞭然たり。（『毛西河先生全集』）

毛奇齡の考証は、定論と認め得よう。前述の通り、朱熹が目にした旧本「太極図」は、第一圏を「陰静」とし、「陽動」は下にあったのだが、これは朱震が奏上した「太極図」の原図と符合しているのである。さらに南宋の哲学史家、黄震¹⁷⁾が『黄氏日抄』で指摘するところによると、朱熹の前刻本（「紹興六年四月建陽施孫碩所序」とあるもの）では、その「第七卷、周子通書を載せ、綴するに太極図を以てし、図と通書と合して一と為す。晦翁の説を証して陸氏の疑を解くに足る」というのである。さらに、「又、太極図は、初圏、無極にして太極を象る者には、其の上、陰静の二字を注す。第二圏、陰陽交互を象る者には、其の下、陽動の二字を注す。」（巻三十三「伊川至論」）とも述べている。つまり黄震が見た、朱熹以前の『太極図説』も、朱震が奏上した「図」と合致しているのである。これらは、現在伝わる『太極図』が、間違いなく朱熹によって訂正されたものであることを証明している。

『太極図説』冒頭の一句に関しては、毛奇齡は、宋史実録の記載に従って、元来「自無極而為太極」でなくてはならないはずだと指摘している。この説も、妥当だと見做せよう。南宋の文仲璉に「拝濂溪先生祠詩」があり、その中で「天、実に言有り、誰か秘を啓く。道、無極より独り先を開く」と述べている。これは「太極図」では無極が先なのだと見做していることになる。さらに潘之定「濂溪六詠」中の一首に、「当年、太極、掲げて図と為す。万有、皆、一無より生ず。動静、互に根たり、誰か是れ主。試に静処に功夫を下す¹⁸⁾」（以上の詩はいずれも『周子全書』巻十九所引）とある。これもまた、無極が太極よりも先の存在であると見ているのである。それゆえ陸象山は朱熹との論争に当って、『太極図説』で無極が太極の上に加えられているのは儒家の宗旨に合致しない、と指摘したのだった。換言すれば、「無極而太極」というのは、朱熹学派の理論なのである。あるいは、朱熹は『漢上易卦図』を本としており、朱震が目にした『太極図説』の第一句が、すでに「無極而太極」であったのかもしれない。朱熹が校訂した『太極図説』は朱熹自身の哲学的観点を反映しており、彼は太極を理と見做していたから、無極が太極に先んずるという理論には与しなかったのである¹⁹⁾。

周敦頤の原図はどこに来源を持つものなのであろうか。清の朱彝尊²⁰⁾は「太極図授受考」（『曝書亭集』巻五十八）において、道教の典籍から来たものであると論じている。

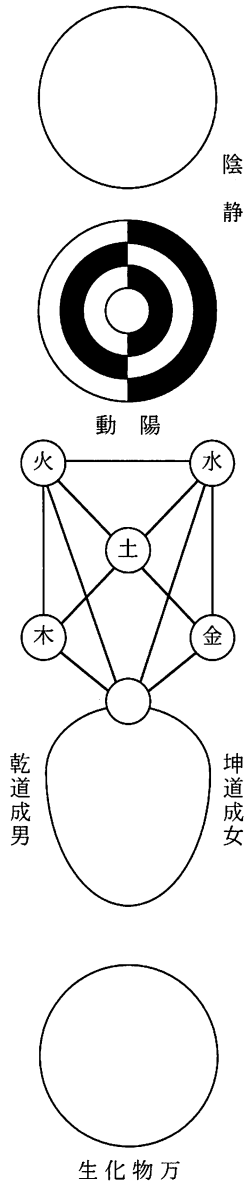


図2 朱震本太極図

16) 南宋、遂寧の人。字は鼎卿（一説に、嗣清）。『六経図』十巻は、楊甲の著を、同じく南宋の人である毛邦翰が補ったもの。その巻一に、「易有太極図」として、朱震の太極図とほぼ同様の図を載せ、「右太極図、周敦実茂叔、伝二程先生、茂叔曰」と前置きして、「無極而太極」より「変化無窮焉」までの、『太極図説』の前半部を録している。

17) 南宋の儒者（1213?～?）。字は東発。朱子学の後継者として知られる。『黄氏日抄』はその読書札記。

18) 進呈本『周子全書』巻十九に、潘之定「濂溪六詠」を録す。本文に引くのは、その第四、「図意」と注された詩。原著は「誰是主」を「誰為主」に作る。『周子全書』に従って改める。

19) 今井宇三郎氏は、『宋代易学の研究』（明治図書出版、1958年）の第五章「無極而太極考」に於て、朱熹の目睹し得たテキストに、「自無極而為太極」と「無極而太極」との兩種があった可能性を論証し、「自」「為」二字の削去を朱熹の臆断によるものだとする説を退けた上で、「自無極而為太極」という道家的生成論が、「無極而太極」という宋代儒学の認識論へと進化して行く過程を考証しておられる。

漢より以来、諸儒の易を言ふ、太極図に及ぶもの有る莫し。惟だ道家者流に、上方大洞真元妙経有り、太極三五の説を著し、唐の開元中、明皇、序を制す。而して東蜀の衛琪、玉清無極洞仙経に注し、衍く無極太極の諸図有り。

朱彝尊は、太極図は道教の『上方大洞真元妙経』から出たものであり、宋代以前にもう存在していたのだと考えている。今本『道蔵』の道玄部には『上方大洞真元妙経図』（『道蔵』第百九十六冊）が収められており、その名も「太極先天之図」なる図を収録している。その図は次のようなものである。（図3）

この「経」の初めには、「唐明皇御制序」なる一文があるので、この「経」自体、唐代の著作であるのかもしれない。「太極先天之図」の後には解説の文章が付せられている。この図の概要は、朱震が奏上した、周敦頤の太極図原図と基本的に一致している。異なっているのは、まず第二圏で、周敦頤の図が陰陽が交互に向き合う形、すなわち「坎」卦と「離」卦とを組み合わせた形であるのに対して、「太極先天之図」では、「乾」卦と「坎」卦との組み合わせ、つまり左半分が「乾」卦の形であり、右半分が「坎」卦の形となっているという点である。これこそ、朱熹が目にしたという「黒中、白有りて、白中、黒無し」の形である。さらに異なる点を挙げるなら、下から二番目の圏を「万物化生」とし、「乾道成男、坤道成女」を五行相生図の左右両側に配置し、一番下の一圈には注釈を施していないのが目に付く。注目に値するのは、この図では第一圏を「陰静」とし、第三圏を「陽動」として、朱震が奏上した原図と一致していることである。この図は宋代に広く流行し、だからこそ朱熹の議論を引き起こしたのである。このことは、周敦頤の原図が、道教の太極先天図と密接に関係していることを示している。

黄宗炎²¹⁾は『太極図説弁』²²⁾を著して、周敦頤の「太極図」が、陳搏の「無極図」（図4）から来たものであるとの認識を示している。「無極図」に関しては、本章第一節を参照されたい。黄宗炎は「周茂叔、之を得、更めて太極図説を為る」と言い、さらに、「方士の訣は、逆なれば則ち丹を成すなり。茂叔の意に以ては、順にして人を生じ、太虚の有無、有は必ず無に本づく、と。是れ最上の○なり。乃ち煉神還虚、復帰無極の名を更めて、無極にして太極と曰ふ」（『昭代叢書』所収「図学弁惑」）と述べている。黄宗炎の考えによれば、周敦頤の太極図は、陳搏の無極図が図の下方から上方へと煉丹の順序を示していたのを、「上よりして下、順にして人を生ず」という順序に改めた、つまり、煉内丹の図を改変して宇宙の発生を説明する図式にしてしまった、というのである。朱彝尊も「太極図授受考」に於て、陳搏のこの図が修煉の術を説明したものだと考えており、その点で黄宗炎と軌を一にしている。

以上が、清代の学者の、太極図の由来に関する考証である。清人の説に徴すれば、周敦頤の太極図は、二つの来源を持っている。一つは道教の先天太極図であり、今一つは陳搏の無極図である。そして陳搏の無極図はおそらく道教の先天太極図を換骨奪胎したものであるから、要するに、どちらも道教の「易」解釈の流れに属するものなのである。ここで注目に値するのは、図の第二圏である。無極図の第二圏は「取坎填離」図であったが、これは朱震が奏上した周敦頤の太極原図と完全に一致しているのである。この第

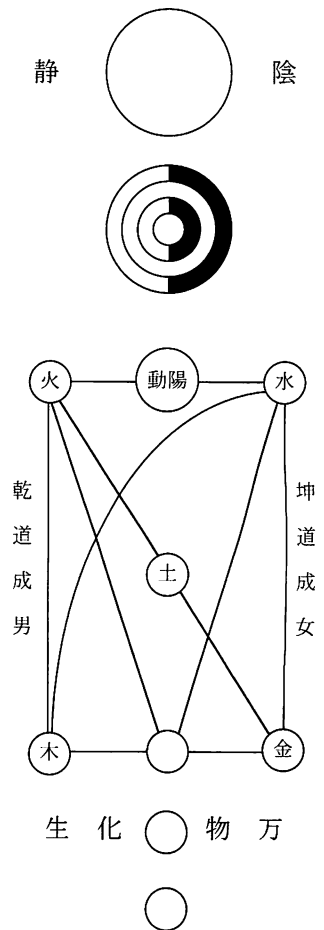


図3 太極先天之図

20) 清の儒者（1629～1709）。字は錫鬯。考証に秀で、『経義考』などの著作がある。

21) 明末清初の儒者（1616～1686）。宗義の弟。字は晦木。

22) 『宋元学案』巻十二、濂溪学案下に採録されている。

23) 明末清初の儒者（1619～1692）。字は而農。船山先生と称せらる。原著『易学哲学史』第四卷第九章第一節において、彼の易学が論ぜられている。

二圈について、王夫之²³⁾は次のように評している。

太極の第二図は、東に坎有り、西に離有り、頗る玄家の畢月烏、房日兔、龍吞虎髓、虎吸龍精の説と相類す。所謂「互に其の宅を蔵す」なり。世に、周子、之を陳図南に得と伝ふ。愚、意へらく、陳の伝ふる所の者は此の一図のみにして、上下の四図は則ち周子、其の心得する者を以て之を益し、陳の及ぶ所に非ず、と。(『思問録』外篇)

王夫之は多分、陳搏の無極図を見たことが無く、それゆえこのように論じているのであろう。しかし彼が、太極図の第二圈が陳搏の煉丹術から来たものであると見做しているのは、妥当な推論であると考えられる。周敦頤は道観に遊んだとき、詩を詠んで陳搏の煉丹術を次のように讃えたことがある。「始め丹訣を観て希夷を信ず。蓋し陰陽造化の機を得たり。子、母より生じて能く主を致す。精神合して後、更に微を知る」(『周子全書』卷十七)。この詩は「読英真君丹訣」と題されている。「英真君丹訣」とは「陰真君長生金丹訣」のこと。当時流行していた道教の典籍である。周敦頤はこの本を読んで、陳搏を「得陰陽造化機」と、つまり人をして修煉の末に登仙せしむる者であると考えている。この詩の字句を、陳搏の無極図と比較してみると、詩の「子」は水火を指し、「母」は金木を指し、「主」は聖胎を指している。水火は金土に由来し、交じり合って聖胎を生ずる、これが詩に言う「子、母より生じて能く主を致す」である。「精神合して」とは、精気が神化して一になることを指している。「微」は「煉神還虚」が微妙で測り難いことを指している。以上のことからして、周敦頤の太極原図は、大部分は道教の先天太極図を藍本とし、これに陳搏の無極図を参照して、焼き直して作られたものである。先天太極図の第二圈を無極図の第二圈、つまり坎と離とを組み合わせ、互いの中央の爻を入れ替えれば乾坤の形となる、あの圈で置き換えるならば、そのまま周敦頤の太極図ができあがる。「説」の第一句、「自無極而為太極」は、無極と太極とを並べ称しているが、これは「先天太極図」「無極図」の両者から啓示を得て作られた句であるのかもしれない。

黄宗炎は「太極図説弁」の中で、さらに、周敦頤の『太極図説』が、当時の禪師、寿涯の偈と関係していると考えている。「濂溪志」の記すところによれば、「先生(胡宿)嘗て潤州に至り、濂溪と遊ぶ。或は謂ふ、濂溪、先生と同じく潤州鶴林寺の僧、寿涯を師とす、と。或は謂ふ、邵康節の父、先生に廬山に邂逅し、隠者老浮屠に従ひて遊び、遂に同じく易の書を受く、と²⁴⁾」(『宋元学案』卷十二、濂溪学案下)つまり、周敦頤は胡宿とともに禪師寿涯に学んだことがあるというのである。寿涯なる僧については、今日では知ることができない。黄百家は「濂溪学案」の中で、

晁氏(晁景迂)謂ふ、「元公(周敦頤)鶴林寺の僧、寿涯に師事して、『有物先天地。無形本寂寥。能為万象主。不逐四時雕』の偈を得」と。性学指要に謂ふ、「元公、初め東林総と遊び、之を久しくして入る所無し。総、之に静坐を教へ、月余にして忽ち得る有り。以て詩を呈して曰く、『書堂に兀坐して万機休す。日暖く風和して草自ら幽。誰か道ふ二千年の遠事。而今只眼睛頭に在り』と。総、之を肯ひ、即ち与に青松社を結ぶ」と。游定夫に「周茂叔は禪客を窮む」の語有り²⁵⁾。

と述べている。これらの資料は周敦頤が禪僧と頻繁に交流していたことを明らかにしている。『太極図説』中の「無極」なる語にしても、寿涯の偈の影響を受けて、「無極」を天地に先んじて存在する実体と見做

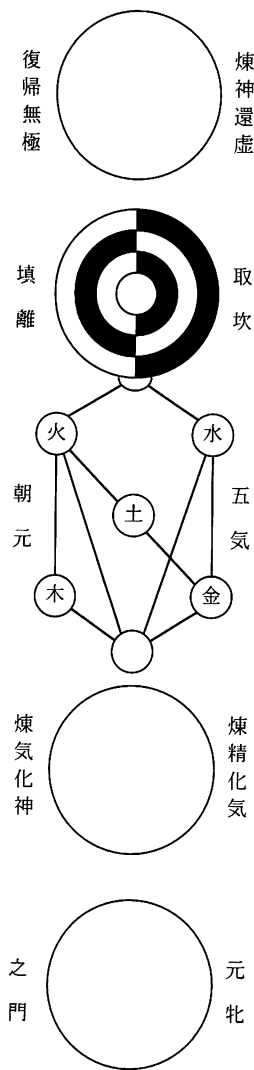


図4 陳搏無極図

24) 『宋元学案』卷十二、濂溪学案下に、「濂溪講友」として胡宿の名を録す。その条の付録として引く「濂溪志」にこの文がある。字句の異同は、『宋元学案』に従って改めた。

25) 『宋元学案』卷十二、濂溪学案下、付録に付せられた案語。字句の異同は、『宋元学案』に従って改めた。なお、この案語の内容に関して、その信憑性を疑う研究がある。吾妻重二「太極図の形成」(『日本中国学会報』第四十六集、1994年)を参照されたい。

すに至ったのかもしれない。以上を要するに、周敦頤の『太極図説』は、その「図」に関して言えば、全く彼個人の独創ではなく、道教の易学と禪宗の虚無説との影響下に形成されたもののなのである²⁶⁾。

(2) 『太極図説』の理論的意義

陳搏の「無極図」の内容に関しては、本章第一節に於て既に言及してある。ここでは、道教の「太極先天図」の内容を紹介しよう。

『道蔵』所収の『上方大洞真元妙経図』は、まず解説の文章に始まり、「太極先天図」の後に、さらに解説の文章が付せられている。その文章を見ると、「太極先天図」を解説するに当っては、繫辞上傳の「易に太極有り、是れ両儀を生ず」の条を引いた上で、次のような解説を行なっている。「言ふところは、万物、皆、太極・両儀・四象の象有り、四象八卦具はりて未だ動かざる、之を太極と謂ふ、となり。太極なる者は、天地の大本か。」この解説によれば、ここに言う不動の太極が、図の最上段の「陰静」と記された一圈である。両儀は第二圈を指している。卦の形から言えば、乾坤の形であり、左側が乾の形で、三重になった輪が皆、白く、右側が坤の形で、三輪が皆、黒でなくてはならないのだが、現在見る『道蔵』本ではここが坎の形になっている。坎は陰卦であるから、坎によって純陰の坤を代用したのかもしれない、あるいは誤刻によってこうなったのかもしれない。文中の四象は、五行生成図の水火金木に当る。このあたり、『周易正義』の「両儀、四象を生ずとは、金木水火、天地を稟けて有るを謂ふなり」に基づいているのであろう。また、「太極なる者は、天地の大本か」という言辞に照らすと、第二圈の乾坤混交は、必然的に天地混交の形象だということになる。図の「坤道成女」「乾道成男」の文字は、繫辞上傳から採られたもの。「万物化生」と記された一圈は、繫辞下伝の「男女、精を構へ、万物化生す」に基づいている。

以上のことからして、この図は明らかに、繫辞上傳の「易に太極有り、是れ両儀を生ず」の一節を図式化して、天地万物の生成を説明しようとしたものである。道教がこの図を以て宇宙生成論を講じたのは、煉丹術の説明を目的としてであった。図に先立って見られる解説に言うところでは、「大は猶ほ道のごときなり。洞なる者は通なり。茫茫たる大道、真一元陽の気を運らす。其の気、窮る無く、通ぜざる所無し。故に万物の宗と為す。人、能く之を守れば、則ち神仙、学べし」とある。つまり『上方大洞真元妙経図』という書名そのものを解釈しているのであるが、同時にこの「経」や「図」が、成仙得道の方術を説くものであることも明らかにされている。「真元」、つまり「真一元陽の気」とは、万物の宗主であり、人がこの気を修煉することによって神仙となりうるのだと考えられている。そしてこの気は、太極先天図にあっては「陽動」と記された一圈に擬せられ、水火の中間にあって、第一圈の「陰静」と呼応している。第一圈は未だ動かざる太極であり、それゆえ「陰静」と名付けられている。それに対してこの圈は、陽気が運行して「通ぜざる所無し」であることを示しているのも、ゆえに「陽動」と名付けられているのである。

上に引いた解説からすると、この図が表現している宇宙論の内容は以下のようなものである。太極は宇宙の本源と目され、その本来の性質は寂静である。それは天地に先んじて存在するので、「太極先天」とも称される。この不動の太極から、天地、あるいは陰陽の二気が生み出される。それが第二圈、乾坤混交の形である。陽気の運動からさらに水火木金土の五行の気が生み出される。それが五行生成図である。これら五行のうち、水と金とは右側に配置されて陰に属し、火と木とは左側に配置されて陽に属する。そして五行が入り交じって人類を形成するので、右側が「坤道成女」、左側が「乾道成男」とされる。陰陽五行の気はさらに万物を生み出す。これが第四圈、「万物化生」である。この圈は人類の下にあり、もって人類が万物の長であることを示している。これは乾卦象伝の「庶物に首出して、万国、咸、寧し」から採られたものであろう。一番下の一圈には注がつけられていないが、思うに、天地万物が再びもとの太極不動の古巢に還ることを示しているのではあるまいか。

この図を解した文章には、『老子』の言辞を引用して解釈を加えた箇所がある。「況や反なる者は道の動

26) 今井宇三郎氏は、『宋代易学の研究』第三章「太極図考(一)」に於て、本文でも取り上げられている、道教の図像類が、実は周敦頤「太極図」の影響を受けて、後から偽造された可能性があることを指摘しておられる。これをふまえて、吾妻重二氏は、「太極図の形成」に於て、「太極図」は周敦頤の自撰になると考えた方が、論理的に整合することを指摘されている。

なり。蓋し有物混成し、天地に先んじて生ず。寂たり寥たり、独立して改めず、周行して殆からず。以て天下の母と為すべし。母なる者は道か。」すなわち『老子』の「道」を以て太極不動を解釈し、天地万物が不動の太極に復帰することを以て『老子』(第四十章)の「反なる者は道の動なり」を解釈しているのである。この言辞に照らすと、天地万物は、太極より来たり、また太極に復帰する、その途中で陰陽五行の気の変化の過程を経るのである。この種の宇宙論の図式は、煉丹術の観点からすれば、人体の内にある陰陽五行の気を修煉することを説いている。この気は不動の太極より来たもので、人が生まれながら固有するものであるから、「太極先天」と呼ばれる。そこで煉られる気——わけでも重要なのは「真一元陽の気」であり、この名は乾卦象伝の「大なるかな乾元、万物、資り始む」から採られたものである——は、道教の煉内丹の説によれば、体内の心火下降の気を指し、これは体内の腎水の気と結合すると、仙胎となる。この図の第一圏、不動の太極が「陰静」であって上に配置され、第三圏が「陽動」として下に配置されているのは、煉丹家のいわゆる「陰、上に在り、陽、下奔す」の説から採られたものである。

この図に見られる煉丹の理論を、陳搏の無極図と照らし合わせてみよう。第一圏の「陰静」は、無極図の「煉神還虚。復帰無極」に当る。第二圏、陰陽の二気が相対している図像は、無極図では「取坎填離」の図となっている。続く五行相生図は、無極図の「五氣朝元」の図である。その下の「万物化生」図は、無極図の「煉精化気。煉気化神」である。最下段の一圏は、無極図では「元牝之門」となっている。陳搏の無極図は、太極先天図に見られる煉丹の過程に対する注解であった可能性が非常に高いように思われる。でなければ、陳搏が太極先天図を敷衍解釈したもの、とも考えられようか。その観点から言えば、両者が最も違っているのは、太極先天図では第一圏を太極と呼び「陰静」としているのに対して、無極図では第一圏を無極と呼んでいる点である。

ここで一つ、検討を要する問題が生ずる。太極先天図にいわゆる太極とは、結局のところ、何ものなのであろうか。混沌未分の気を指すのか。はたまた虚無の実体を指すのか。この「経図」が下している解釈に従えば、太極とは『老子』にいわゆる「道」を指しているのだと考えられる。「太極先天図」に先んじて、二つの図が収録されている。一つは「虚無自然之図」といい、今一つは「道妙恍惚之図」という。どちらも太極先天之図と同じような傾向の図である。このうち、前者「虚無自然之図」の解説に、「太虚無中に自然を体す。道、一気を生じ十を介す」という言辞が見られる。これは虚無が気を生ずると述べて、『老子』(第四十二章)の「道、一を生ず」を解釈しているから、明らかに道を虚無と見做していることになる。後者「道妙恍惚之図」の解説では、『老子』(第二十一章)の「道の物たる、惟だ恍、惟だ惚。……以て衆甫を閱ぶ」の一段を引いた上で、「蓋し其れ天下の物、皆、有に生じ、有は無に生ず。恍は有か。惚は無か。閱は稟なり。甫は始なり。言ふところは、無中に気を稟け、始めて衆有を化す、衆有の間、惟だ人のみ貴しと為す、若し能く道を修むれば、以て長久なるべし、となり」と述べている。これまた虚無を「道」で解釈し、「恍」を無、「惚」を有と見做し、「無中に気を稟け、始めて衆有を化す」を以て「道の物たる、惟だ恍、惟だ惚」を解釈しているのであるから、前者と同じように虚が気を生ずるのだと説いていることになる。以上の点からして、太極先天図の「太極」は、虚無の実体を指している。その本性が虚静であるから、「陰静」とも称されるのである。そしてそれが正に虚無の実体であるからこそ、陳搏の無極図では、ここに「復帰無極」なる文字が添えられたのである。

太極を無と見做すのは、王弼以下の玄学的易学から来たものである。しかし玄学家の「無」が論理的概念であったのに対して、道教の無は、宗教的概念である。つまり道教におけるそれは成仙得道の境界を指しており、それを形而上的に変化させることによって、世界の本源としたのである。道教の太極先天図の出現は、王弼以下の玄学的易学が、道教教徒の手を経て、宗教的神秘主義の方に向かったことをよく示している。

儒家の学者である周敦頤は、道教の太極図を出発点としつつ、これに改造を加え、併せて新たな解釈を施した。大まかに言えば、「太極図」の宇宙論は自らのものとして吸収し、成仙得道の煉丹術は放擲して、儒家として聖人たらんことを修養の目的とする際の理論的根拠としたのである。朱震が奏上した周敦頤の太極原図に、「図説」をつきあわせてみると、その内容は以下のように読みとれる。

劈頭、「無極よりして太極と為る」は、「図」の第一圏「陰静」から、第二圏、陰陽三重の輪までを指す。坎と離とが組み合わされた、その中央に見える白い円が太極であり、第一圏が無極である。無極が太極の上に配置されていることは、無極から太極に至るまでの間に時間の経過があることを示している。この劈

頭の句は、繫辭上傳の「易に太極有り」の句を解釈したものであろう。

「図説」は「太極動きて陽を生ず、動極まりて静、静にして陰を生ず。静極まりて復た動。一動一静、互に其の根を為す。陰に分れ陽に分れて、兩儀立つ」と続く。この部分は、第二圏、陰陽三重輪に対する解釈である。「図」の白は陽を、黒は陰を示し、陽は動を、陰は静を代表する。ここでの陰陽とは、道教「太極先天図」に基づいて、陰陽の二気を指しているのだと考えられる。「太極動きて陽を生ず」は、中央の白円が運動して、三重になった輪の三番目左半分の白輪を生成することを述べている。「静にして陰を生ず」とは、太極が静止状態に戻って、三番目右半分の黒輪を生ずるという意味である。「静極まりて復た動」は、太極が再び動いて二番目右半分の白と一番目左半分の白とを生成することを示し、それがまた静止すると、二番目左半分の黒と一番目右半分の黒とが生成される。「一動一静、互に其の根を為す」は、太極が動いては静まり、静まっては動き、動静が互いに次の動静を生み、循環して已まないことを示している。「陰に分れ陽に分れて、兩儀立つ」は、この第二圏において、陰陽二気がそれぞれ互い違いに配置されて、相互に対立し、そこから天と地とが形成されることを表現したものである。「兩儀」が天地を指すのは、これまた「太極先天図」に基づく発想であろう。「図説」のこの部分に見られる思想は、「無極図」や「太極先天図」とは異なっている。ここに見られるのは、陰陽の交錯・対立という観点から、道教の取坎填離を乾坤の混交と解釈し直し、さらに陰陽の動静という観点を持ち出して繫辭伝の「易に太極有り、是れ兩儀を生ず」を解釈し、もって太極が天地を生成する過程を述べようとする思想である。ここでの「生」の字は、下文の「水火木金土を生ず」や「万物を化生す」の「生」字と同じく、生出の意である。

その「陽変じ陰合して、水火木金土を生ず」は、陰陽二気の変化によって五行の気が生成されるのだと説いている。陽気は能動的で、変動し得るから、「陽変」なのであり、陰気は受動的で、陽気と配合されるから、「陰合」と称される。陽が先導し陰がこれに合するというのは、「図」の方では、太極の下にある一小圏「陽動」と五行とが関連しあっている形象に当る。五行家の説によれば、天の陽気は変動して水を生成し、地の陰気は配合して火を生成する。水火は土に帰し、土はさらに金と木とを生成する。木火は春夏に配せられて左にあり、金水は秋冬に配せられて右にある。土は中央にあり、どの季節にも当らない。これが「図説」の「五氣順布し、四時行はる」である。この部分は、繫辭上傳の「兩儀、四象を生ず」を解したものである。

それに続く「五行は、一陰陽なり。陰陽は、一太極なり。太極は、本、無極なり」は、上述無極から五氣に至るまでの生成の過程を一旦総括し、万物の形成に必要な各種の条件を説明した部分である。「五行は、一陰陽なり」は、五行の気がすべて陰陽二気から出ることを説明する。「陰陽は、一太極なり」は、陰陽二気がどちらも太極に由来することを説いている。「一太極」の「一」字は、統一の一、もしくは帰一の一である。そして「太極は、本、無極なり」とあって、太極が無極に基づくこと、つまり無極こそが太極の本源であるのだと説いている。

続く「五行の生ずるや、各おの其の性を一にす」は、五氣は生成された後、それぞれ固有の特性を持つことを説いている。「無極の真、二五の精、妙合して凝る」の三句は、万物を構成する要素の説明である。「二五の精」とは、陰陽五行の気の精華で、無極の本性、つまり「陰静」と微妙に凝集しあって万物の性質を構成する。これは「図」中、五行生成図の一番下にある一圏に当る。二氣と五行、あわせて七つの要素に、「無極の真」を加えると、八つの要素になる。つまりこの箇所は、繫辭上傳の「四象、八卦を生ず」の解釈なのである。

「妙合して凝る」の本質は、さらに分かれて男性と女性とになる。「図」で左に「乾道成男」、右に「坤道成女」と記してあるのは、まさにこの謂である。男女の二性が交感しあうことによって万物が生成される。そのため万物の生滅転変は尽きることがない。これを「図説」では「二氣交感して、万物を化生す。万物生生して、変化窮り無し」と表現している。「図」に於ては、最下段の一圏がこれに当る。ここまでの部分は、繫辭伝の「八卦、吉凶を定め、吉凶、大業を生ず」を援用して、万物生成の過程を説明している。

ここまで見てきたところから明らかなおと、周敦頤の「太極図説」は、繫辭上傳の「易に太極有り、是れ兩儀を生ず」の一段に見られる序列を根拠として、宇宙が形成される過程を説明したものなのである。

「太極図説」の後半は、人類の特徴と、修養の方法とを論じている。人類が万物の靈長であるのは、二氣五行の優れた気を稟けて生じたからであると説くのが、「惟だ人や、其の秀を得て最も靈」である。人

類は陰気を稟けて形態をなし、陽気を稟けて精神と知覚とを生み出す。そこで稟ける五行の気が、人の五常の性となる。五常の性は、外界と交感しあうと善惡の区分を生じ、ここよりあらゆる事象が出現してくる。これが「形、既に生じ、神、発して知る。五性感動して、善惡分れ、万事出づ」である。

聖人は人類の行為を善に向け、惡から遠ざけるべく「仁義中正」の原則を確立し、その中心として「静」なる概念を立てて、これを人道の最高準則とした。これが「聖人、之を定むるに中正仁義を以てし（自注・聖人の道は、仁義中正のみ）、而して静を主として（自注・無欲なるが故に静）、人極を立つ」の部分である。つまり、人類は皆、同じく二氣五行の精と無極の真とが妙合してできたものである。聖人の確立する「仁義中正」も二五の精から来たものである。陰陽という点から言えば、仁は陽に属し、義は陰に属する。五行説の観点から言えば、仁は木に属し、義は金に属し、中は火に属し、正は水に属する。そしてこれらはすべて太極に由来するものである。しかしこの原則を実現するには、主静が求められる。つまり、「無欲」を指導原理としなくてはならない。これは「無欲なるが故に静」なればこそ「無極の真」を体現でき、かつ無極こそが太極の根源だからである。

この後「聖人、天地と其の徳を合し、日月と其の明を合し、四時と其の序を合し、鬼神と其の吉凶を合す」と乾卦の文言伝を引いて、聖人が人極を立てる所以は天地・日月・四時の道に則ってのことである、すなわち説卦伝に言う「天の道を立てて、陰と陽と曰ふ。地の道を立てて、柔と剛と曰ふ。人の道を立てて、仁と義と曰ふ」ということなのである、と説明している。最後に、繫辞上傳の「原始反終、故に死生の説を知る」を引いている。これは、もし宇宙が万物を化生する法則を理解でき、人類の生命の来源と帰結する先とを知り得たなら、生死の問題も解決できる、ということを説いている。だからこそ『周易』は大変偉大なのである。これが結語、「大なるかな易や、斯れ其の至れるなり」である。

以上から知れるとおり、周敦頤『太極図説』の最終的な目的は、人の来源とその本質とを説明するにある。唐代の仏教思想家、宗密²⁷⁾の『原人論』は、仏教の唯心主義の立場から人の本質を説いた。仏・道、二教の「原人」は、みな宇宙の本源から説き起こして、人には成仏、あるいは成仙の本質があるということを論証しようとするものである。周敦頤の『太極図説』も、いわば新儒学の「原人論」なのであり、その目的は、これによって人が聖人となりうる本質を備えていることを論証しようとする点にあった。

周敦頤『太極図説』は、いくつかの点において、易学哲学史上に重要な意義を有している。まず一つに、道家と道教との無極の概念を儒家の易解釈に組み入れるのが周敦頤に始まるという点である。彼のいわゆる無極が、虚無の実体を指しているのだということは、その太極に対する解釈から明らかである。周敦頤は、『通書』（動静第十六）の中で、太極を解釈して「五行は陰陽なり。陰陽は太極なり。四時、運行し、萬物、終始す。混たり闢たり。其れ窮り無し」と述べている。このうち前半の二句は、『太極図説』の「五行は一陰陽なり。陰陽は一太極なり」であるし、「混たり」は太極において陰陽二氣が混沌として未分化であることを、「闢たり」は太極が既に分化して陰陽二氣となったことを指している。これらは、漢唐以来の太極元氣説に基づく思想である。「図説」の「太極、動きて陽を生ず」以下の言辭は、太極元氣の運動と静止とが、前後してそれぞれ陰陽二氣を生成するのだと説いている。この点からすれば、劈頭の「無極よりして太極と為る」は、虚が氣を生ずるという考えを表明するものである。もし無極を無と、太極を有と見做すなら、有は無より生ずると主張していることにもなるであろう。易緯『乾鑿度』では、「易に太極有り」の条を解するに当って、易を無と、太極を有と見做している²⁸⁾。しかしここではまだ「無極」なる語は用いられていない。周敦頤が「無極」の概念を引用し、これを太極元氣の根源と位置づけたのは、道教の影響を受けてのことである。これ以降、儒家の易学において、無極の問題をめぐる激烈な論争が行なわれた。

周敦頤が無極の概念を肯定したのは、その虚静の性質を重んじたからである。修養論に於て、彼は仏道二教の「清浄」「無為」といった観点を批判的に吸収し、「中正仁義、而して主静」、つまり「無欲なるが故に静」なる命題を提唱し、人が聖人を目指すに当っての最高準則とした。さらに、「虚静」を人間性の基本的要素と見做すことは、「無極の真、二五の精、妙合して凝る」のあたりに見られるように、宇宙論

27) 唐の高僧（780～841）。

28) 『乾鑿度』（『緯書集成』所収）に、「易始於太極」「有太易、有太初、有太始、有太素、太易者、未見氣也」等とあるのを指すか。

において無極を太極の根源とするという結論を引き出すこととなった。

第二に、陰陽動静という点から太極と両儀との関係を説明したこと、これは周敦頤の独創点である。太極がどのように両儀を生成するのかという点について、漢唐の易学者は誰も論じていない。周敦頤は「動きて陽を生ず」「静にして陰を生ず」の説を提唱して、太極は動にも静にもなり得るのだと、つまり元氣自身の運動と静止とから、それぞれ陰陽二氣が化生されるのだと見做した。さらにまた、分化の過程に於て、運動と静止とは相互に依存するのであり、陰陽二氣は循環的であるのみならず、対立的でもあるのだと考えた。この陰陽動静観は、漢易に見られる陰陽消長説を吸収して成立したもので、弁証法的要素を内包しており、宋明易学に於ける太極観に非常に大きな影響を与えた。

ただし、周敦頤は、太極が陰陽を分化する過程にあって、常にまず陽氣を選択的に生成し、しかる後に初めて陰氣を生成するのだと考えた。さらに、陽氣は常に運動と結合され、他方、陰氣は常に静止と関連づけられた。このように陽動と陰静との間にくさびを打ち込んだことによって、周敦頤はこの両者の統一性を抹殺してしまったのである。太極と無極との関係という点から言うと、彼は静止こそ無極の本性であると考えた。そして「図説」中の「太極は、本、無極なり」という言辞からすると、太極の運動は、畢竟、無極の静止に由来するもの、あるいは無極の静止に帰するものであるということになる。換言すれば、太極の運動は暫時の、相対的なものなのであり、永劫の、絶対的なものではないのだということになる。このことは、太極の上にさらに運動の源泉を探そうとしていることになり、未だに道家や道教の動静観から脱却し得ていないと言うべく、結局は形而上学に陥ってしまっている。周敦頤のこのような観点は、後の易学家、哲学者からの批判にさらされなくてはならなかった。

第三に、周敦頤『太極図説』が、儒家の宇宙論に一つの完成された体系を提供した、という点が挙げられる。ここでは天地万物の形成が、ざっと四つの段階で説明されている。第一の段階は無極の時期である。陰陽すら無く、動静も無いのであるから、いかなる物質もまったく存在しない。第二の段階は太極の時期である。原初物質である元氣が生成され、それが分かれて陰陽二氣となり、天と地とを形成する。第三の段階は五行の時期である。陰陽二氣から五行の氣が生成され、二五の精が凝集して万物形成の材料となる。同時に、これらの氣は無極の性を稟けており、万物通有の本性を構成する。第四の段階は万物形成の段階である。男性的と女性的と、兩種の物体が交感しあって万物を産出する。その中にあって、二五の秀氣を稟けたものが人となる。人の特徴は、神智を有すること、つまり精神と知覚とを有することにある。

このような宇宙の開始から人類に至るまでの変遷の過程、つまり無極→太極→陰陽二氣→五行の氣→万物と人類、という過程の観念は、これ以前の儒家哲学には欠けていたところであり、同時にこれは漢唐易学に見られる宇宙論と、李觀²⁹⁾の太極元氣説との発展的継承であった。周敦頤が無極を世界の本源と見做すのは、客観唯心論の論法である。しかし、太虚元氣より以下、世界の形成を説く段は、唯物論的な論述である。注目すべきは、「説」の末尾に繫辞伝の「原始反終、故に死生の説を知る」を引いている点、つまり、人の生命は二五の精から来たものであり、死後には再び二五の精に戻り、最終的には無極に回帰するのであり、生死は気化の一過程にはかならないのだと見做している点である。このような考え方は、仏道二教の死生観と比べると、来世を追いつめるでもなく、不死を講ずるでもなく、宗教で言うところの彼岸の世界を承認していないという点で、無神論の性質を具えたものであると言えよう。この点に於て、周敦頤は、道学者の死生観の基礎を定めたのである。

第四に、宋代易学の伝統という点。周敦頤の『太極図説』は、「図」と「説」とから構成されており、「説」は「図」を釈するためになされている。図を用いて義理を表現するのは、陳搏の象数学に由来するものであるが、道教の太極先天図と陳搏の無極図とでは、その第二圈はいずれも陰陽の卦象である。つまり象を説いてはいるが数を説いてはいないので、これらは象学に属するものであると言える。周敦頤の「太極図」もやはり象学に属している。『通書』に卦象を釈して言う、「聖人の精は、卦を画して以て示す。聖人の蘊は、卦に因りて以て発す。卦、画せられざれば、聖人の精、得て見るべからず。卦微りせば、聖人の蘊、殆ど悉くは得て聞くべからず」（「聖蘊第三十」）。これは、繫辞伝の「聖人、象を立てて以て意を尽す」を釈したものであり、卦象が有って初めて義理を表現できるのだという認識が示され、卦象の

29) 北宋の儒者、文人（1009～1059）。『易論』などの著書がある。原著『易学哲学史』第二卷第六章第二節で、李觀の易学が論ぜられている。

重要性が説かれている。それゆえ、朱熹は『太極図説』を評して、「太極図は、象を立てて意を尽し、幽微を剖析す。周子、蓋し已むを得ずして作るなり」（『文集』卷三十一、「答張敬夫」）と論じた。朱熹もやはり、「太極図」が象学の系統に属していると思倣しているのである。これもまた、その易学哲学中の宇宙論が、唯物論的要素を具有している原因の一つである。

以上、論じてきたところは、朱震が奏上した「太極図」に依拠しつつ、「説」の理論的意義について考察してきたものである。朱熹は、「図」には「説」の内容との相違点があると考え、「図」に付せられた注文に改訂を施してしまった。朱熹は、第一圏と第二圏とが「無極にして太極」なのであり、第一圏は虚設なのだと考えた。また、「陽動」の一圈を取り除き、「陰静」を第二圏の右側に配置し、「陽動」を左側に置いて、陰静と陽動とで太極の動静を表現するようにした。これらの改訂は、朱熹が、つとめて道教の図式の影響を止揚し、「太極図」をさらに論理化しようとしたことを示している。周敦頤の『太極図説』は、道教の煉丹術の内容を止揚しようとしつつ、なお「図」中に、陰陽・動静が上下の関係にあることを示す字句を残したものであったが、これに対して朱熹が改訂した「図」は、図の中から道教煉丹術の影響を一掃した、更に進歩したものとも言えよう。それゆえ、朱熹が修訂した「太極図」は、宋明清各代を通じて底本とされたのである。

朱熹は、「太極図」は周敦頤の独創になるもの——朱熹自身の言葉を借りれば「師伝に由らず、道体を黙契す」（『文集』卷七十八、「江州重建濂溪先生書堂記」）るもの——だと認めた。そして、周敦頤がこの図を作成したのは、道学の威信を樹立し、仏教・道教の教義に対抗しようとしたためだ、と考えた。『太極図説』の内容は、朱熹の解釈を経て後、宇宙論からさらに本体論の方向で論ぜられるようになった。哲学者と易学家とは、『太極図説』の解釈をめぐる、互いに相容れない論争を展開することとなったのである。

（平成13年11月19日受理）

