

## 吾妻重二著 『朱子学の新研究』 (その二)

牛尾, 弘孝  
大分大学

<https://doi.org/10.15017/19610>

---

出版情報：中国哲学論集. 36, pp.104-116, 2010-12-25. 九州大学中国哲学研究会  
バージョン：  
権利関係：

書評  
吾妻重二著 『朱子学の新研究』

(その二)

牛尾弘孝

今回は吾妻重二氏の『朱子学の新研究』第二部「朱子学の思想」の第一篇と第二篇を取りあげる。本書の目次については、前回の書評(その一)<sup>①</sup>を参照していただきたい。

—

第二部 朱子学の思想

第一篇 朱子学の基本概念

第一章 道学の聖人概念——その歴史的位相(二五〇頁—一九七頁)

宋学の特質については、すでに楠本正継氏に、「宋学は哲学・宗教等の問題の範囲では老荘及び仏教思想の内に住んだ宋人によって行はれた反省であり、自覚であり、復帰の動きである」(『宋明時代儒学思想の研究』<sup>②</sup>第一章・新儒学の発生、八頁)という指摘があり、それも単なる復帰ではなく、「然し宋学は最早先秦儒学そのままではあり得なかつた。漢唐訓詁学の欠陥となつてみた思想の空白を補ひ、老荘・仏教を揚棄して孔・孟の精神を再生する新儒学で

なければ意味がなかった」（同上、一〇頁）と述べておられる。

吾妻氏は、「一 道学における聖人可学論」、「二 玄学と道学—聖人観と顔回像」、「三 聖人可学の歴史的考察」、「四 気質変化論と玄学」という項目をたて、「聖人可学論（人間誰しも学ぶこと）によって聖人になりうるという考え（方）」（本書、一五〇頁）に焦点をしばって道学の特徴を論述されている。そのなかでも、梁の皇侃（こうかん）の『論語義疏』を引用し、「皇疏玄学の気稟変化論の目指すところは聖人ではなく、どこまでも君子レベルだったのである」（本書、「四 気質変化論と玄学」一八五頁）として、その限界を指摘しつつも、「皇疏玄学の気稟変化論が道学の気質変化論の祖型をなしていることは間違いないところであろう」（本書、「小結」一八七頁）という結論は、古注を見直す機会をあたえてくれるものである。

### 第二章 理の思想——朱子学と魏晋玄学（一九八頁—二一八頁）

王弼や郭象など魏晋玄学者が使用している理の内容は、「玄学における理は宿命論的なものであつて、理はもつぱら（さだめ）による先験的必然を意味していた」（本書、「小結」二二三頁）とあり、朱熹のそれは、「理は事物の存在論的根拠であると同時に、人間の当為的な規範でもあつて、人は理においてあるべき規範を見出し、諸価値を実現すべく努力することが求められた」（同上、二二四頁）と述べられている。王弼や郭象は「さだめ」を説き、朱熹は「ことわり」を説いたのである。著者の比較・分析はきわめて妥当である。

### 第三章 朱熹の鬼神論と気の論理

中国の宗教思想にかかわる「鬼神」という語は、死者の靈魂や天地山川などの自然神を意味するものである。朱熹がそれを気の屈伸往来で説明しようとつとめたことはよく知られている。その説明のための論理を北宋の張載および程頤から承けているのも事実である。著者はそのことを再確認した上で、「從來あまり注意されていないように思われる」（本書、一三〇頁）として、朱熹の「気が散じつくしたあと、気が新たに生じるといふ説明」（同上）を紹介し、

あわせて現代の中国思想研究者たちが、十二世紀後半を生きた朱熹（一一三〇—一二〇〇）に投げかける、祖先の祭祀に関する気の論理の矛盾、いわゆる「破綻説」について再考を求めている。

著者が朱熹の鬼神論の論理を再確認していくプロセスは首肯できるが、二つの点で評者の意見を述べてみたい。一つは、先きあげた「従来あまり注意されていないように思われる」（本書、二三〇頁）と指摘しておられる気の新生の問題である。これについてはすでに市川安司氏が、『朱子哲学論考』の「物の生滅に関する張横渠・程伊川二氏の意見」<sup>3</sup>において、「この新しい気の生まれる源を、伊川は真元と名づけた」（二四八頁）と述べ、人の呼吸について、呼吸（吐く息）と吸気（吸う息）の関係を朱熹が「前者は、古い気が出ていっても新しい気が生まれてくるからであり、後者は、生まれた気が逃げていくためだと言う」として、程頤の「気の新生」（生生の思想）の論理を朱熹がうけついでいることを紹介しておられる（二四九頁）。

ついで土田健次郎氏は、『道学の形成』において、「後に朱熹は張載の気論を軸にしつつ程頤の説も取り込んで生死の現象を説明した。（中略）つまり程頤の言うように一度伸びきった気は二度ともどつてはこないが、続々と新たな気が登場するのであって、気の消長全体の稜線を捉えると、張載の論のように気のエネルギーと質料の総量は永遠に一定に保たれると言えるのである」（第五章 道学と仏教・道教）第三節 死の問題から見た道学の仏教批判<sup>4</sup> 一 道学の死生観、三〇四頁）と述べ、張載の「気の循環（屈伸往来）」と程頤の「気の新生」の論理を朱熹が取りいれて呼吸や生死の問題を説明しようとしたと指摘しておられる。

なおこの土田論文と相前後して、三浦國雄氏も簡潔であるが、『朱子と気と身体』において、程頤の「気の生生」の論理を朱熹がうけついでいることを指摘しておられる（第一部 気 の思想としての朱子学）第三章 鬼神論<sup>5</sup> 五 祭祀論、一〇三・一〇四頁）。

さらに市来津由彦氏は、土田論文をふまえていると思われるが、『朱熹門人集団形成の研究』において、朱熹が「程頤の気説に基づきつつ、たゆまず気が生生し、この減小分が補われているとして、総量として天地間の気が増減はないという張載の気の宇宙論と程頤の気説との調停をはかる」（第二篇 朱熹門人・交遊者の朱熹思想理解）第三

章 五、六十代の門人、交遊者達 第四節 朱熹祭祀感格説における「理」<sup>⑥</sup>——朱門における朱熹思想理解の一様態——  
二「氣」による祭祀感格説「破綻」論の再検討、四五八頁」と述べておられる。

著者は程頤・朱熹の「氣の新生（生生）」について、「この点は従来あまり注意されていないように思われる」（『朱子学の新研究』二三〇頁）」と指摘しておられるが、そうではなくてすでに市川、土田、三浦、市来などの四氏が論じておられる。程頤の「氣の生生」説は、「真元の氣」が根拠になっており、そのことについて著者はなにも言及しておられない。この程頤の「真元の氣」については、友枝龍太郎氏が、『朱子の思想形成』（春秋社、一九六九年、昭和44年。改訂版は同社、一九七五年）において、「真元の氣は生きどおしのいのち（生命体の根源）」（第二章 存在の問題）第三節 鬼神説 三 中庸章句・或問に見える鬼神説、二六四頁」と説明しておられる。山田慶児氏と土田健次郎氏は、道教思想とのつながりを考えておられるが、くわしい説明がないため、やはり検証の余地があると思われる。

もう一つの問題点である「破綻説」についても意見を述べてみたい。冒頭にも述べたように、「鬼神」という語は、本来死者の靈魂や天地山川などの自然神を意味するものである。そこには祖先崇拜や自然崇拜の慣習が存在する。儒教はとりわけ子が親の葬祭（葬式と祭祀）、子孫が祖先の祭祀（靈祭）をつかさどることを「孝」として重視する。祖先の鬼神を祭るときに、その具体的な作法（儀礼）や実直な心がまえ（誠敬）を説くのは、宗教者の行為であろう。宋代を代表する思想家であり実務官僚であった朱熹は、「明らかに氣によって鬼神の説明を押し通したいという強い意欲を持っていた」（土田健次郎氏「鬼神と『かみ』——儒家神道初探——」四八頁、『斯文』第二〇四号、一九九六年、平成八年）のである。そのために朱熹が援用したのは、張載による氣の「往来屈伸の理」（循環論）と程頤による氣の「自然生生の理」（生生論）であった。張載の氣論は、同一の氣（太虚）がはてしなく往来屈伸（往・屈・鬼・陰、来・伸・神・陽）する循環論である。一方、程頤の氣論は、真元の氣から不息不断に新しい氣が生起しては消散していく（それが程頤にとつては屈伸往来の理と意識されている）生生論である。基本的に朱熹は程頤の生生論に従うから、「朱熹において氣は不可逆なおのずからの経年変化を行ない消失してしまうものと觀念されていた」といえる。

そうならば祖先の鬼神かみま（死者の古い気）を祭るときに当然起こってくる問題がある。張載による気の「往来屈伸の理」に従えば、仏教の輪廻転生を認めることになってしまう。一方、程頤による気の「自然生生の理」に従えば、祖父や父などの祖考の鬼神はまだその気がすぐには散じてしまわないからよいが、遠い祖先の鬼神はその気が古くなって消滅してしまうから、たとえ祭っても来格（降臨）しないことになってしまう。前者の循環論（気の全体量は一定という前提にもとづく）と後者の生生論（気は新生するが再生しないという前提にもとづく）が矛盾するという見解に立てば、三浦國雄氏が、「朱子の鬼神論は、後述するように儒教の祭祀論としては理論的に破綻していると言わざるを得ない」（『朱子と氣と身体』七七頁。「後述するように」とあるのは、一〇五・一一八頁を参照）と明言しておられるように、いわゆる「破綻説」が成り立つ。すでに後藤俊瑞氏に、「若し才かに散ずれば即ち空無となり了るとすれば、後々祭祀に当って祖宗の気の来格することは解釈がつかぬ」（『朱子の実践哲学』目黒書店、一九三七年、昭和12年、二六七頁）、島田虔次氏に、「この鬼神問題は朱子学の理論に大きな矛盾を持ちこんだ難問であつて、朱子はついにそれに明確な解決を与えることができなかった」（文庫版『大学・中庸 下』朝日新聞社、一九七八年、八九頁。新訂版は一九六七年、昭和42年）、山田慶児氏に、「要するに、朱子は祖先の祭祀を気の理論によつて根拠づけることができなかったのだ」（『朱子の自然学』岩波書店、一九七八年、昭和53年、四三二頁）とあるように、いずれも朱熹の苦心の跡は認めるものの、やはり破綻説の立場をとつていえるといえるであろう。

しかし、この破綻説に疑問を呈する研究者が増えていることも事実である。友枝龍太郎、柴田篤、木下鉄矢、市来津由彦、吾妻重二などの諸氏がそうであり、その論述の仕方に違いがあるのは検討に値する。

友枝龍太郎氏『改訂版 朱子の思想形成』（春秋社、一九七九年。初版は一九六九年、昭和44年）

友枝氏は朱熹の祭祀感格説について、「主知的に思索によつて理で詰めて行く立場と、主体的に体験によつて悟得して行く立場」（本書「第二章 存在の問題」第三節 鬼神説 四 祭祀感格と理気説、二七二頁）の二つに分けて説明しておられる。主知的に思索していくときの根拠に、「伊川の真元の氣」（同書、二六八頁）をあげ、主体的

に經驗的に悟得していくのは、「それ自体明らかに一つの宗教的經驗」（同書、二七一頁）であると分析しておられる。たしかに友枝氏は、「この鬼神説は、果たして祭祀の感格という宗教的經驗の神秘性を完全に破し得るものであつたらうか。また当時の『怪』を完全に破し得るものであつたらうか。この点、前述したように、やはり十中二分ほど、神秘性と『怪』の残留を認めなくてはならぬ」（本書「六 結語」二八三頁）とあり、「残留」という表現が使われてはいても、友枝氏の行文からは、いわゆる「破綻説」は出てこない。市来津由彦氏は、「祈りという行為」（『朱熹門人集団形成の研究』四七四頁）の中で、この友枝氏の「残留説」は解消すると見ておられる。

柴田篤氏「陰陽の靈としての鬼神——朱子鬼神魂魄論への序章——」（九州大学文学部『哲学年報』第50輯、一九九一年、平成3年）

柴田氏は、「陰陽の靈という表現、すなわち理気の妙合としての鬼神魂魄という考え方に注目して見ていくならば、少なくとも朱子自身の思想体系においては、論理的矛盾や破綻を招来するという言い方だけでは片付かないものがあつたと言える」（本論文、八七頁）と結論づけて、朱熹の鬼神論を存在論・人間論・工夫論から切りはなさずに、朱熹の思想全体のなかでとらえなおすことを提案される。この論文では「靈」という語に注目し、「靈とは万物の生成要素である氣に、存在原理たる天理が内在するという事実そのものを表した言葉だと言えよう」（本論文、八一頁）という指摘がなされている。それは人間論の基体となる「心」にもいえることで、「心はそれ自体に理を保有するが故に、言い換えれば理と合一するが故に、事物の理を知覚認識する働きを持つのである。それが、心の虚靈・人心の靈・氣の靈と呼ばれるものである」（本論文、八二頁）とされる。同様に、「鬼神魂魄は本来理気妙合という性質を持つているのであるから、来格感格は、正にその理気妙合という魂魄の靈妙性が現われたものと見ることができよう」（本論文、八四頁）ということにもなる。その鬼神魂魄の靈妙性の現われである来格（降臨）を可能ならしめるのが、朱熹がしばしば口にする「誠敬を尽くす」という主体のあり方である。それを「朱子の功夫論で言えば、居敬の範疇に属するものと言えり」（本論文、八三頁）とするのは、適切な見解である。鬼神魂魄を

気で説明したり理で説明したりと分けることなく、理気の統合体（妙合）としてとらえることにより、朱熹の祭礼論は矛盾も破綻もなく完結していると柴田氏は見えておられる。これは柴田氏の独自の考えではなく、朱熹自身がそう考えていたと柴田氏は言いたいのだと思われる。朱熹から見れば、いわゆる「破綻説」をとる研究者の論理が破綻しているのだということになる。

木下鉄矢氏『朱熹再読―朱子学理解への一序説―』（研文出版、一九九九年、平成11年。「朱熹の存在理解について（1）鏡・光及び魂魄」、『岡山大学文学部紀要』18、一九九二年、初出）

木下氏は、『朱子文集』巻六一「答林徳久」第六書の問目第二〇条を根拠にして、いわゆる「破綻説」を否定しておられる。そこには傾聴に値する指摘と同時に疑問に思われる点もあるので、分析検討してみたい。木下氏は、朱熹が林至（字は徳久）に答えた「意思又別（意味が異なっているのだ）」（和刻本『朱子文集』中文出版社、四四四五頁）という強い語調に注目して、程頤による気の「生生論」と朱熹が考えている「喪祭論」とは、意味内容が別物、すなわち「この二つのレベルが明瞭に別の、混同されるべきでないレベルであるということが朱熹においては端的に分析されていた」（『朱熹再読』、六三頁）と呈示される。林至へ答えた朱熹の文脈はたしかにそうである。その朱熹の「喪祭論」というのは、「喪祭の礼は是れ、其（父母）の遺体（形見）の此（わが身）に在るに因って、其（父母へ）の愛敬（いとおしみとまごころ）を致して以てこれを存す（亡き父母を心にとどめて忘れないようにする）」を指しており、「遺体」とは木下氏が引用しておられるように、『礼記』祭義篇の曾子の語とされる「身なる者は父母の遺体なり（身也者父母之遺体也）」を承けている。

木下氏が朱熹のテキストから読みとったのは、「喪祭における死者の存在とはこの現に生きる子孫の『我が身』において偲び感謝する気持ちの果てに癒し難く抱かれるまさにその生ける人にとつての実在なのであって、所謂『氣』の存在論という普遍的なレベルの議論とは最初からすれ違っているのである」（同書、六三頁）という結論なのである。気の存在論と祭祀論を分けて考えれば、たしかに「破綻説」は成り立たないであろう。評者が疑問に感

じるのは、「子孫からする我がかけがえのない身体を贈り遺してくれたことへの感謝の気持ち」（同書、六三頁）だけで、朱熹の喪祭論を理解しようとする木下氏の研究方針である。そもそも氏が引用しておられる『礼記』祭義篇は、宗廟の祭祀において亡き父母や祖先の霊（すなわち鬼神）が来格（降臨）し、子孫がそれに感応することを説いたものであり、その意味で「父母の遺体」であるわが身を丁重に取りあつかうことが求められるのである。『朱子語類』卷三「鬼神」（全八九条）の中には、死者である鬼神に誠敬を尽くして呼びよせることが繰り返されてきている。木下氏には朱熹の「鬼神感格」説が全く抜けおちている。『朱子文集』卷六一「答林徳久」第六書の問目第二〇条だけから、朱熹の「喪祭」論の性格を読みとろうとする木下氏には、謙虚な読みなおしを求めたい。

市来津由彦氏『朱熹門人集団形成の研究』（創文社、二〇〇二年、平成14年。「朱熹祭祀感格説における『理』」『集刊東洋学』第七五号、一九九六年、初出）

市来氏は、「気の論だけでは祖先祭祀感格説は破綻してしまう」（本書、四六三頁）と指摘しつつも、朱熹は「その主観としては破綻などしていないようなのである」（同上）として、朱熹や門人たちの言葉をくわしく検討しておられる。その結果、「鬼神現象を気によつて説明するだけにとどまらず、結果的にはまがりなりにも理の視点をも絡ませた理と気の論から祭祀感格についての解釈が朱熹によつて総合的に（説）として後世に与えられているということが出来る」（本書、四七六頁）と説明され、市来氏は、いわゆる「破綻説」にくみしない立場を取られている。この「理の視点」とは何かというところ、二つあげられる。一つは、朱熹が「気との構造的関わりにおいて存在論的視点から理を説く」（本書、四七一頁）場合であつて、人間存在は理気一体で現出しており、前述した柴田論文の「鬼神魂魄は本来理気妙合という性質を持つているのであるから、来格感格は、正にその理気妙合という魂魄の靈妙性が現われたものと見ることできよう」という主旨と帰を一にすることになる。もう一つは、朱熹が「当為として理を持ち出す」（本書、四七一頁）場合であつて、道理として祭るべきであれば祭るといふことになり、これは後述するように、吾妻重二氏が「祭祀が『理』にかなっていること、言い換えれば祭るべき者が祭りをとりお

こなうという条件が特に必要とされる」(『朱子学の新研究』(二三四頁)と明快に説明しておられるのと帰を一にする。しかし、市来氏がすぐれているのは「祈り」という視点を導入されたことである。これは大いに評価したい。すなわち朱熹が「祭祀における祈りの心の純化ということ」を、『誠敬を尽くす』といったような表現によって、しきりにいつていることである」(本書、四七一頁)と説明し、「祭祀そのものに即していえば、祈りにおいてこそ鬼神は来格するのであり、求められるのは祭る者にこの来格が起こることである。(中略)祭祀における『理』説は、この〈祈り〉における心の純化ということにおいて、朱熹及び朱門の主観の中では保たれているようである」(本書、四七四頁)と結論づけられている。ただここでどうしても問いたいことが、一つある。市来氏は「祈り」の内容を「誠敬を尽くす」ことであると繰りかえし説明しておられる(本書、四七一頁—四七五頁)。しかし、「祈り(祈禱)」とは、神そのものを祈念することであり、「誠敬を尽くす」とは、私利私欲を払いさる祓除(はらひ)のことではないだろうか。朱熹思想における「祈り」を倫理的、道徳的実践の範囲内でとらえるか、さらには宗教的、靈的信仰にまで推しひろげてとらえるかという問題をはらんでいると思われる。

以上、長きにわたって、朱熹の鬼神祭祀問題に関する「破綻説」と「非破綻説」の論点を概観してきた。そうしてこそ吾妻重二氏の立場が明確になると考えたからである。氏は「第二部 朱子学の思想 第一篇 朱子学の基本概念 第三章 朱熹の鬼神説と気の論理 三 気の概念といわゆる「破綻説」について」(『朱子学の新研究』一三四頁—二三九頁)において、「被祭祀者の気が生じて来格するとは実際にどういうことなのであるか」(二三四頁)という問題提起をされている。抽象的にではなく具体的に考えていこうという姿勢はきわめて重要なことである。

氏が指摘されているように、「朱熹が祭祀における鬼神の存在を信じていたことは疑いが無い」(本書、二二八頁)ことである。そうすると、宗廟の祭祀において祖先や亡き父母の気(鬼神・魂魄)が来格(来たり格いた)するとは、以下のように三つ考えられる。

(一)鬼神が我が身もしくは位牌などに降臨するものを目撃体験する。

(二)祖先や亡き父母と子孫や子供は同根の気(鬼神・魂魄)でつながっている事実を深く理解し、厚恩を感じとる。  
(三)具体的には最も身近な存在であった父母を時に応じて懐かしく思いおこす。

(一)のレベルは、神憑り状態に入ったシヤマンの宗教体験の世界である。(二)のレベルは、儒教の祭祀習俗の伝統にもとづく倫理的な実践の世界である。(三)のレベルは、日常意識にささえられた記憶の世界である。朱熹にとって、「祭祀における祖先の気についていえば、それは存在論的には無いが、実存的には有ると理解されていた」(本書、二二七頁)と吾妻氏は説明しておられる。「存在論的に無い」とは「祖先の気は虚空中に実体的に存在するのではない」(同書、一三三八頁)ということ、「実存的に有る」とは、「自己の感情に訴えかけるものが確実に有る」(同書、二二七頁)ということである。分かりやすくいえば、「祖先はもはやどこにも存在しないが、祖先を思慕する子孫の心だけにそのイメージがはつきり生起する、ということであったと見るのがよい」(本書、二二六頁)と呈示されている。すなわち、「子孫の記憶において新たに生起する」(本書、一三三八頁)ことであって、朱熹の鬼神祭祀説は何ら破綻していないのである。

著者の以上の説明からすると、朱熹の鬼神来格の問題は、評者があげた(三)のレベルに入るものである。理解しやしい長所はあるものの、疑問点が二つ残る。一つは、朱熹が繰り返しかえし口にして「誠敬を尽くす」という言葉に対する考察がほとんど見られないことである。これは木下鉄矢氏もそうであって、市来津由彦氏はこれを「祈り」に結びつけて論述しておられ、示唆に富む内容を含んでいた。もう一つは、「祭祀における祖先の気の来格とは、結局、祖先のイメージが祭祀者の心の中に生起すること」(本書、一三五頁)という説明だが、消散した祖先の「気の新生」と子孫の「記憶の再生」が同じものであれば、祖先の気は存在論的にも有り、実存的にも有ることになるのではないかと評者は考える。著者が「検討すべき問題はなお多く残されていると思う」(本書、二二九頁)と指摘されているように、朱熹の鬼神論に関してはまだまだ検討の余地がある。

## 第二篇 易学の世界観とその意義

### 第一章 朱熹の象数易学とその意義（二四頁—二八一頁）

著者は朱熹の『周易本義』所載の九つの易図が、朱熹の自作であることを確認し、「これらの図は朱熹の象数易思想を知るうえで重要な資料となっているのである（本書、二四九頁）」とし、ついで朱熹の象数易思想を展開させた『易学啓蒙』の特色を明らかにしておられる。象数易とは、卦の象と数を重んずる神秘的な（むしろマジカルといってもよい）易学であるが、朱熹は「河図と洛書の数列の中に何らかの規則性を見出し、それらの多岐にわたる規則を、『易』や洪範篇と統合させて、より大きな法則にまとめようとする意図、いわば法則志向の強さ」（本書、二五九頁）を持つていた。それは著者が結論としてまとめられているように、「朱熹の象数易学に見られる特徴は、『理一』であることの確信と、その理を窮めるのに客観的な象数を媒介とする認識方法であり、また宇宙全体の原理にまで及ぶ思索の広さであった」（本書、二七五頁）ということになる。一つだけ尋ねたいことがある。「朱熹の易学が象数と義理を合わせ用いたのは事実であるが、実際は、これらはほとんど別個の領域をなしており、両者があいまって朱熹の易学思想をかたちづくっている」（本書、二七三頁）と説明されており、象数とは邵雍・周惇頤に見られる『象数』的立場（本書、二七七頁）、義理とは「程頤および程顥の『義理』的立場（同上）であろうが、この両者が「ほとんど別個の領域なしている」とは、具体的にはどのような関係で領域をなしているであろうか。すなわち朱熹自身のみならず、なかではどのように統一されているのであろうか。

### 第二章 『周易参同契考異』の考察

この第二章については、「本章では、朱熹が道教經典たる『参同契』をどのように理解していたのかを見てきた。晩年、多くの著述を完成させるために、また党禁からの名誉回復を見届けるために、朱熹は衰病からの回復を希求し、『参同契』に注目して、蔡元定・蔡淵とともにその校勘注解にとりくんだ。朱熹が同書の内丹思想を十分には把握できなかつたのに対し、その象数易理論については明確な理解をもち、さらに『参同契』を越える理論まで示していた

ことには注意する必要がある」（本書、三二〇頁）としておられるのを引用することで、内容の要約とした。朱熹の象数易学についての知識を持ちあわせていなかった評者にとっては有益な内容であった。

『朱子学の新研究』二〇〇四年、平成一六年九月一五日発行。創文社）

## 〔注〕

- (1) 『中国哲学論集』第35号（九州大学中国哲学研究会、二〇〇九年、平成21年12月）
- (2) 『宋明時代儒思想の研究』広池学園出版部、一九六二年、昭和37年）。
- (3) 初出は、「物の生滅に関する張・程二子の意見」『東京支那学報』第一六号、一九七一年、昭和46年）、『朱子哲学論考』所収、汲古書院、一九八五年、昭和60年。
- (4) 初出は、「道学における仏教批判の側面―死の問題を中心として―」（『平川彰博士古稀記念論集 仏教思想の諸問題』春秋社、一九八五年、昭和60年）。なお程頤の真元の氣と氣の新生については、「程頤と程頤における氣の概念」（『氣の思想―中国における自然観と人間観の展開―』東京大学出版会、一九七八年、昭和53年）。いずれも『道学の形成』所収、創文社、二〇〇二年、平成14年。
- (5) 初出は、「朱子鬼神論の輪郭」（『神觀念の比較文化論的研究』、東北大学文学部日本文化研究所編、講談社、一九八一年、昭和56年）、「朱子鬼神論補」（『人文研究』第三七卷第三分冊、大阪市立大学文学部、一九八五年、昭和60年）。両者を一本化して『朱子と氣と身体』所収、平凡社、一九九七年、平成9年。
- (6) 初出は、「朱熹祭祀感格説における『理』」（『東北大学教養部紀要』第六〇号、一九九六年、平成8年）。『朱熹門人集団形成の研究』所収、創文社、二〇〇二年、平成14年。
- (7) 山田慶見氏『朱子の自然学』（岩波書店、一九七八年、昭和53年）の「Ⅱ 宇宙論 3 自然史的・体系的分析（1） 一氣の存在」八六頁（初出は、「朱子の宇宙論」『東方学報』京都第三七冊、一九九六年、昭和41年）。土田健次郎氏『道学の形成』の「第五章 道学と仏教・道教 第四節 二程の氣論と道教 二 程頤」三一四、三一五頁（初出は、「程頤と程頤

における気概念」『気思想—中国における自然観と人間観の展開—』東京大学出版会、一九七八年、昭和53年。

(8) 木下鉄矢氏『朱熹再読』(研文出版、一九九九年、平成11年)六四頁。初出は、「朱熹の存在理解について(1)―鏡・光及び魂魄―」(『岡山大学文学部紀要』18、一九九二年、平成4年)。

(9) 「喪祭之礼、是因其遗体之在此、而致其愛敬以存之」(同上『朱子文集』四四四―四五頁)