



Title	心迹論 : 王通から二程へ
Author(s)	佐藤, 一好
Citation	中国研究集刊. 1988, 5, p. 29-42
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/61110
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

心迹論——王通から二程へ

佐藤 一 好

宋学を根核とする中国近世思想史研究には、数多くの方法がある。たとえば、荒木見悟氏には「心学と理学の対立」（『明末宗教思想研究』創文社、一九七九年、三頁）という視角があり、島田虔次氏には「内と外との対立・闘争」（『朱子学と陽明学』岩波書店、一九六七年、一二六頁）という視角がある。

もっとも、これらの近代的な中国近世思想史研究が成立する以前から、宋学における中心概念は、すでに明確にされていた。たとえば、陳北溪が『性理字義』中において解説を加える概念（命・性・心……）などはその典型である。これらの諸概念は、いわば中国近世思想史研究におけるキーワードであり、これらを基礎にして、今日のすぐれた諸研究が生れてきたと言える。その意味で、中国近世思想史を研究する際には、伝統的な方法として、まず前記諸概念の検討を図るべきであろう。

しかしながら、宋学者たちの言説の中には、たとえば陳北溪が提起したような前記諸概念以外にも、まだなお検討に価する概念があるように思われる。とすれば、それらを検討すること

によって、宋学における概念を豊富にすることができれば、中国近世思想史はさらに一段と精密な姿を呈するのではなかろうか。

私は、右のような考え方に沿って、宋学には「心・迹という対比の問題」があったのではないかという仮説を立ててみた。もちろん宋学は体系的である。仮に心迹の問題があったとしても、最終的にはその体系のどこかに組みこまれることになる。それがどのような形となるのか、現段階では、まだなお明確な結論に達してはいない。しかし、本稿では、まず右の仮説が果して成立し得るのかどうかという点について検討してみたい。それは、いわば、宋学研究あるいは中国近世思想史研究に対する一つの視角を示したいという気持ちからである。

さて、それでは「心・迹という対比の問題」（以後、心迹論と呼ぶ）に私が思い至ったのはなぜかということであるが、率直に言って単純な理由である。すなわち、いわゆる「北宋の五子」たちの言説の中に、心迹を論ずるという一つの共通性があ

ることに気づいたからである。そこで、この心迹論の系譜を遡上していったところ、宋学以前の相当に古い時代にまでその痕跡をたどることができたのである。つまり、事実として心迹論の流れがあるという調査結果を得たことが、その理由である。

このように、事実が存在する以上、その事実の思想的意味を検討してみようという意欲が起るのは当然である。それが、心迹論という視角の仮説を立てることにつながったのである。とすれば、順序としては古代における心迹論の成立の問題から論すべきであるが、それは全中国思想史を論ずることとはほとんど同じ意味であり、今の私の力量の堪えるところではない。今の私にとって可能なことは、心迹論の個別的研究である。そこで、その第一段階として、私が研究対象としている中国近世思想史において、心迹論がどのようにして現われ、どのような流れを示しているのかという大きな系譜を描き出すことを本稿の目的としたい。

(一)

中国思想史における心迹論の流れにおいて、時代的にも中間に位置し、また心迹論という問題意識を鮮明にしていたと思われる思想家は、隋の王通（文中子、五八〇—六一七）である。

心迹論はこの王通を境にして前後に分けることができそうに見える。というのは、本稿では述べないが、王通以前における心迹論が実に雑多な様相を呈していたのに、この王通において整理がなされ、心迹論が一つの主題として意識的に述べられて

いるからである。そのためであろう、北宋の思想家たちは、この王通の心迹論を背景に自らの心迹論を展開しているのである。そこで、まずこの王通の心迹論について考察してみる。

王通の『中説』問易篇には次のような心迹論（A）がある。これが問題の発端である。

（A）魏徵曰く、「聖人に憂有りや」と。子（王通）曰く、「天下皆な憂う、吾独り憂えざるを得んや」と。〔徵〕疑を問う。子曰く、「天下皆な疑う、吾独り疑わざるを得んや」と。徵退く。子 董常に謂いて曰く、「天を楽しみ命を知る、吾何をか憂えん。理を窮め性を尽す、吾何をか疑わん」と。（第一節）

王通は、門人の魏徵・董常に対して矛盾とも思われる発言をする。すなわち、聖人における憂疑の有無を問われた王通は、魏徵に対しては聖人にも憂疑があると答えている。しかしその一方で、董常に対しては聖人には憂疑などないと述べているのである。そこで、董常は、王通の発言の矛盾について尋ねる。

常曰く、「徵に告ぐるにあらざるなり。子も亦た二言するか」と。子曰く、「徵 問う所の者は迹なり。吾 汝に告ぐる者は心なり。心迹の判るるや久し。吾独り二言せざるを得んや」と。（第二節）

王通は、魏徵に対する返答は聖人の迹の側面からの発言であり、董常に対する返答は聖人の心の側面からの発言であると述べている。「心迹の判るるや久し」という王通は、心迹二者の

分離を見ていると考えられる。しかし、董常には、王通の真意を把握することができない。そこで、さらに尋ねる。

常曰く、「心迹固より殊なるや」と。子曰く、「汝よりこれを觀れば則ち殊なるなり。〔道に〕適き造る者はその殊なるを知らず。各々当ると云うのみ。則ち夫の二は未だ一に違わざるなり」と。(第三節)

王通の発言は難解である。しかし、その最終的な解答は、言うまでもなく「夫の二は未だ一に違わざるなり」である。とすれば、王通は、心迹二者の分離を本来的なものであるとは考えていないと言えよう。王通のこの発言を聞いて、門人の李播は感嘆している。

李播聞きて嘆じて曰く、「大なるかな一や。天下皆焉に帰すも〔人は〕覺らざるなり」と。(第四節)

さて、以上のような王通の心迹論について、尹協理・魏明氏に、次のような見解がある。

以上の対話から、次のように言うことができる。王通によれば、聖人は、「心」(精神：原文は「思想」)の中では、楽天知命・窮理尽性という境地に達している。だから、憂いもなければ疑いもない。しかし、「迹」(行為：原文は「行動」)の上では、世間の人々と同様に、憂いや疑いの感情を表出する。「心迹の判」すなわち心と迹との区別というものは、ずっと以前から存在している。しかし、心と迹とは、対立物の統一である。対立や区別はあるけれども、

それは「心迹」二者の統一を妨げるものではない。要するに、人間の精神と行為とは、対立し区別がある一方で、相互に関連し統一を保っているものである。すなわち、対立しながらも統一を保っているという「『矛盾論』的な」関係にあるのである。王通のこの思想は中国哲学史上で最初に提起されたものであり、中国古代哲学の発展に多大な貢献を果している。(『王通論』中国社会科学出版社、一九八四年、一八二頁)

尹・魏二氏は、王通の二つの発言、すなわち「心迹の判るるや久し」(第二節)・「夫の二は未だ一に違わざるなり」(第三節)という発言に注目し、前者が心迹の対立、後者が心迹の統一という関係を述べたものであると解釈している。そして、この王通の心迹論が、心と迹という関係に、対立物の統一という視点を導入していることを評価するのである。

しかしながら、この尹・魏二氏の見解には、次のような問題点がある。

第一の問題点は、尹・魏二氏が前記『中説』問易篇以外の王通の心迹論に言及していない点である。当然のことながら、他篇に見える心迹論をも考察の対象にすべきであろう。

第二の問題点は、尹・魏二氏が唐代における他の思想家の心迹論に言及していない点である。『中説』は王通の言行録であるが、その成書年代については異説がある。もっとも、尹・魏二氏は「『中説』の成書年代は、明らかに唐代中期以前である。

遅くとも李翱以前である」(前掲書、二八頁)と考証している。しかし、『中説』の成書年代に以前から問題がある以上、王通の心迹論は、唐代における他の思想家の心迹論と比較することが必要であろう。

(二)

そこで、まず前記の第一の問題点について検討してみる。

王通には、先述の心迹論(A)以外に、たとえば次のような心迹論(B)がある。

(B) 薛収曰く、「帝制はそれ王道に出づるや」(阮逸注「漢の制 三王の道に出づるや否やを問う」)と。子曰く、「出づる能わざるなり。後の帝は、昔の帝にあらざるなり。それ百王の道を雜まじえて帝の名を取るか。その心は正しけれどもその跡は謫いづりなり。それ秦の弊に乘じ、已むを得ずしてこれを称するか。政は則ち苟簡、豈に唐虞三代の純懿に若かんや。ここを以て、人を富ますは則ち可なり、典礼は則ち未だし」と。(『中説』問易篇)

薛収という門人の質問に答えて、王通は、漢王朝に対する評価を下している。すなわち、漢代の皇帝は、唐・虞・夏・殷・周の理想的な政治には及ばない。なぜなら、漢代の皇帝は、心(精神)と迹(行為)とが一致していないからである。心の中では正しさを抱いているのであるが、その正しさは迹の上に反映されていない。

皇帝に対する「その心は正しけれどもその迹は謫りなり」と

いう王通の評語は、「帝の帝たらざるや久し」(『中説』札楽篇)という発言につながっている。さらにそれは、先述の「心迹の判るるや久し」という発言にも関連しているであろう。

また、王通には、次のような心迹論(C)がある。

(C) 子曰く、「仁を顯ひわし用を藏すは、中古の事なり」と。〔杜〕淹曰く、「敢てこれを藏すの説を問う」と。子曰く、「その迹を泯ひぼしてその心を闔とざす。神を以て会すべく、事を以て求め難し。これ、その説なり」と。(『中説』関朗篇)

『易』の「〔道〕顯諸仁、藏諸用」(繫辭上伝)を踏んだ議論である。門人の杜淹に「用を藏す」ことの意味を問われた王通は、心迹論を展開する。すなわち、「用を藏す」とは、道が心においても迹においても、その作用を現わさないことである。そして、そのような道の作用は、直覺(神)によって把握することはできるが、感覺(事)によって把握することはできないと述べている。

王通の「その迹を泯ぼしてその心を闔とざす」という発言からは、心迹の分離を見ようとする意識は感じられない。なぜなら、先述の心迹論(B)においては、心は「正」・迹は「謫」というように、心迹二者に明らかな乖離が認められたが、この心迹論(C)においては、心は「闔」・迹は「泯」というように、心迹二者に意味が共通する表現が用いられているからである。とすれば、「その迹を泯ぼしてその心を闔とざす」という発言は、

先述の「夫の二は未だ一に違わざるなり」という発言に関連しているであろう。そして、それは、尹・魏二氏の見解に対する第二の問題点にも関係があると思われる。

そこで、次に第二の問題点について検討してみる。

前記の「その迹を泯ぼしてその心を閑さす」という発言は、『易』の「〔道〕顯諸仁、藏諸用」という一文を踏んでいる。この文章は、「鼓万物而不与聖人同憂」と続いているが、実は、唐の孔穎達（五七四—六四八）が、この部分に対する韓康伯の注を通して、次のような心迹論を展開しているのである。

〔韓注〕万物はこれ（道）に由りて以て化する。故に「万物を鼓す」と曰うなり。聖人は道を体して以て用と為すと雖も、未だ无を全うして以て体と為す能わず。故に天下に順通して、則ち経営の跡有るなり。

〔孔疏〕「韓康伯がいわゆる「聖人雖体道以為用」とは」聖人は憂无かる能わざるの事を言う。道は則ち无心にして无跡。聖人は則ち亦た无心なるも有跡。聖人能く道を体附するも、その跡は有を以て用と為す。「韓康伯がいわゆる「未能全无以為体」とは」道は則ち心迹俱に无。これそれ无を全うして以て体と為す。聖人は則ち无心なるも有跡。これ跡有にして心无。これ无を全うして以て体と為す能わず。

孔穎達は、道と聖人との相違を説明するために、心迹論を展開している。すなわち、道は心もなく迹もなく完全な無である。

しかし、聖人は心は無であっても、迹は有であると述べている。そして、さらに、聖人にはなぜ迹があるのかを説明して、次のように述べる。

〔孔疏〕「韓康伯がいわゆる「故順通天下則有経営之跡」とは」言うところは、聖人は天下の理に順通す。内は則ちこれ无心と雖も、外は則ち経営の跡有り。則ち憂有るなり。道は則ち心迹俱に无。憂无く患無し。故に「〔道は〕聖人と憂を同じくせず」と云うなり。

孔穎達の心迹論は、道を「無心無迹」、聖人を「無心有迹」と対比的に規定するものである。これによれば、聖人は心迹ともに無（憂患がない）という状態にはなり得ない。しかしながら、道は「無心無迹」という状態である。すなわち、孔穎達は、聖人の心迹二者には区別があるが、道のそれには区別がないと考えているのである。

以上のような孔穎達の心迹論は、先述の『中説』問易篇における王通の心迹論を思想上に位置づける際に、重要な意味を持つであろう。なぜなら、両者はあまりにも類似しているからである。

すなわち、王通の心迹論（A）における、魏徵に対する発言（聖人には憂疑がある）は、聖人に対する孔穎達の規定「無心有迹」の「迹」の側面からの解答であり、一方、董常に対する発言（聖人には憂疑がない）は、その「心」の側面からの解答であると考えられる。とすれば、最終的な王通の解答、すなわ

ち「夫の二は未だ一に違わざるなり」は、孔穎達が「無心無迹」と規定する道の側面からの解答であると考えられないであろうか。

本稿では、両者の類似を指摘するに止め、王通の心迹論と孔穎達の心迹論との先後関係という時間的問題については今後の課題としたい。というのは、『中説』の成立がいつかという以前からある大問題に発展するからである。

ともあれ、以上の王通の心迹論は、宋学における心迹論に大きな影響を与えている。とりわけ「心迹の判るるや久し」という発言については、王通自身が歴史的な立場から述べているにもかかわらず、宋代の思想家たちによって多角的な解釈をされることになる。その中でも特色ある心迹論を展開している邵雍・程頤の主張を次に検討してみる。

ただし、邵雍・程頤以前においても、心迹論の流れとして見逃しえない主張のいくつかがある。それらの主張の位置づけはなかなか困難である。しかし、たとえ瞥見であるにせよ、少なくとも、契嵩についての紹介は必要であろう。そこで、先にそれを述べることにする。

(三)

契嵩（明教大師、一〇〇六—一〇七二）の心迹論は、黒田亮氏の指摘によれば、『中説』問易篇における王通の心迹論（A）に由来しているという（『支那心理思想史』小山書店、一九四八年、二四一頁）。たとえば、契嵩は次のように述べて

いる。

古にこれ聖人有り、仏と曰い、老と曰い、儒と曰う。その心は則ち一なるも、その迹は則ち異なれり。それ一なりとは、それ皆な人の善を為さんことを欲する者なり。異なれりとは、家を分ちて各々その教を為むる者なり。……それ教なる者は、聖人の迹なり。これを為すは、聖人の心なり。その心を見れば、則ち天下、是ならざる有ること無し。その迹に循えば、則ち天下、非ならざる有ること無し。この故に賢者は、夫の聖人の心を知るを貴ぶ。文中子曰く、「『皇極讜議』を觀、三教の以て一なるべきを知る」と。王氏は、殆らく聖人の心を見たるなり。（広原教篇、荒木見悟『輔教篇』筑摩書房、一九八一年、一八九頁）

「王氏殆らく、聖人の心を見たるなり」とは、王通に対する最大級の賛辞である。「三教ここに於てか一なるべし」という『中説』問易篇の発言を引用していることからみて、契嵩は王通の三教一致論的傾向を評価しているのである。

また、次のような司馬光の発言からも、その当時、王通の心迹論が三教一致論的に理解されていたことがうかがわれる。

又た魏徵に對するに聖人に憂疑有り「の語」を以てし、「徵」退きて董常に語るに聖人に憂疑無し「の語」を以てし、「心迹の判るるや久し」と曰う。皆な積老に流入する者なり。……聖人の為す所は、皆な至誠に発して、而る後に功業四海を被う。至誠は心なり、功業は迹なり。奚為ぞ

判れんや。(「文中子補伝」)

司馬光は、王通の「心迹の判るるや久し」を「釈老に流入する者」と批判している。「至誠」(心)と「功業」(迹)とは一致しているはずであるというのが司馬光の主張である。しかし、契嵩の場合、心迹二者は明確に区別されている。すなわち、郭朋氏によれば、契嵩の心迹は、心を「目的」、迹を「方法」と把握することさえ可能なのである(『宋元仏教』福建人民出版社、一九八一年、一六八頁)。「賢者は、夫の聖人の心を知るを貴ぶ」と述べ、何よりもまず心を学問の対象としなければならないとする契嵩の心迹論には、三教の相違を方法論の相違に過ぎないとみる三教一致論的傾向が顕著である。

ところで、契嵩には、心迹以外にも、理迹・本迹という対応概念がある。たとえば、契嵩は次のように述べている。

それ仁義は、先王の一世の治迹なり。迹を以てこれを議すれば、未だ始めより異ならずんばあらざるなり。理を以てこれを推せば、未だ始めより同じからずんばあらざるなり。迹は理より出づれば、理は迹に祖たり。迹は末なり。理は本なり。君子は本を求めて末を措くが可しきなり。(原教篇、前掲書、二三頁)

この「君子は本を求めて末を措くが可しきなり」という発言は、先述の「賢者は聖人の心を知るを貴ぶ」に重層している。そして、いわゆる本は理であり、末は迹である。とすれば、理迹は心迹と換言することも可能なほどに、心迹論と密接に関連

する概念であると考えられよう。

また契嵩は次のように述べている。

道なる者は、天下の本なり。書なる者は、天下の迹なり。事なる者は、天下の異なり。理なる者は、天下の同なり。理を以て事を質すは、天下の公なり。迹を尋ねて以て本を驗ぶるは、天下の当なり。それ書を委てて道を弁じ、理を舍いて事を断ず。天下、かくのごとくしてこれを為す者、公ならんや、当らんや。(広原教篇、前掲書、一八七頁)

ここでは、本と理、迹と事とが重層する概念として用いられている。もっとも、本迹の場合、心迹という対応概念に見られるような、迹を軽視するという明確な意識は感じられない。

「迹を尋ねて以て本を驗ぶるは、天下の当なり」と述べるからである。本迹という概念は、たとえば南斉の張融が、「道と仏と逗極に二無し。寂然として動かず、本を致せば則ち同じ。感じて遂に通ず、迹に逢いては異りを成す」(『弘明集』卷六、門律)と述べるように、古くから、三教一致論あるいは本地垂迹論に運用されてきた概念である。

とすれば、契嵩の心迹論を検討する際にも、本迹が重要な概念であることは確実である。しかし、今の私は、仏教について未熟な理解しか持っていないので、心迹と本迹との相互関係の詳細について論ずる資格はない。ここでは、契嵩の心迹論が伝統的な三教一致論の系譜を引いたものであることを指摘しておくに止めよう。

(四)

宋学における心迹論として、最初に取りあげるべきは邵雍（一〇一—一〇七七）の心迹論である。

しかし、邵雍の同時代には李觀（一〇〇九—一〇五九）と司馬光（一〇一九—一〇八六）にも心迹論がある。両者の心迹論は部分的に邵雍の心迹論と共通している。

李觀には次のような心迹論がある。

時 異なりと雖も、事 殊なりと雖も、然れども事 時を以て変ずる者は、それ迹なり。「李觀が」統べてこれを論ずる者は、それ心なり。迹は或は万殊なるも、心は或は一揆なり。（『李觀集』卷三、易論一一）

すなわち、李觀によれば、時の流れに依じて、多様な形をとるのが迹であり、その多様な現象の背後にあって、それらを統べているものが心であるという。そして、煩瑣な迹に固執することを批判して、李觀はさらに、次のように述べている。

苟しくもその心の帰する所を求めずして、専らその迹を視れば、則ち散漫せる簡策、百紐千結す「るがごとく」、豈に中材の了る所ならんや。（同上）

李觀は、心迹に区別を設け、迹よりも心を上位に位置づけている。李觀のこの心迹論について、任継愈氏は、次のように述べている。

ここで、李觀がいう「迹」とは現象を意味する。「心」とは綱要であり、中心であり、現象中に貫かれている本質を

意味する。（『中国哲学史』第三冊、人民出版社、一九六四年、一六四頁）

そして、心こそが本質であるとして迹に対する心の優位を主張すること、これは後述する邵雍にも基本的に一致する考え方である。また、司馬光にも、これと共通する考え方がある。たとえば、司馬光は次のように述べている。

学なる者は、心を治むるを求むる所以なり。学 多しと雖も、心 治らずんば、安ぞ以て学と為さんや。……小人は迹を治め、君子は心を治む。（『温国文正司馬公文集』卷七四、迂書）

「君子」「小人」に心迹を配当する議論は、後世多角的に展開される。しかし、司馬光の場合は、「名と実と反し、心と迹と違ふ」（『資治通鑑』卷五一、漢紀、順帝永建二年贊）という認識の下に歴史を書いている。そして、司馬光のこのような立場に極めて近い意識が後述する邵雍にも認められる。

もっとも、先述したように、司馬光の場合「心迹の判るや久し」という王通の発言には否定的である。しかし、邵雍は異なっている。

邵雍は、まず「体と用と分れ、心と迹と判る」（『皇極經世書』觀物内篇五）と述べて、自らが心迹を区別する立場をとっていることを明言する。しかし、ここで何よりも注目すべきことは、邵雍が心迹とともに、体用をも区別する立場をとっていることである。それは「体用一源」を主張する程頤の立場と明

らかに異なっている。

また、それは、邵雍が王通の発言を「心迹の判るるや久し。かくのごときの類は、造化の言なり」（観物外篇下）と肯定的に評価していることにつながっている。

邵雍の心迹については、すでに拙稿「邵雍の△体△用△心△述△について」（『待兼山論叢』哲学篇、二〇号）が論じている。すなわち、邵雍の場合、道は心と、物は迹と密接に関連しているのである。それゆえに、邵雍の心迹二者には、「心↓天地↓迹」という発出論的な様相が認められる。たとえば、邵雍は次のように述べている。

先天の学は心なり。後天の学は迹なり。有無死生に出入する者は道なり。（観物外篇下）

この発言によれば、「生死」については置くとしても、少なくとも邵雍が、心迹・有無を「心・無↓天地↓迹・有」という図式で把握していたことが推測される。

ところで、砂山稔氏の所説によれば、成玄英（初唐の道士）の「本従り迹を降す」「迹を撰りて本に帰す」という本迹の論理は、周濂溪の「無極自りして太極と為る」という立場に継承されている。そしてさらに、朱子がそれを体用の論理によって、「無極にして太極」と再解釈した可能性があるという（「成玄英の思想」・『日本中国学会報』第三二集）。

すなわち、砂山氏は宋学の展開を本迹の論理から、体用の論理への展開と見るのである。とすれば、「太極図」（周濂溪）

と同様に、「先天図」（邵雍）が道教的な系譜を引くものである以上、王通の「心迹の判るるや久し」を「造化の言」と評価する邵雍の心迹論にも、道教的な本迹論の影響を見出すことが可能なのではなからうか。たとえば、邵雍は次のように述べている。

この故に一は分れて二と為り、二は分れて四と為り、……千は分れて万と為る。猶お根の幹有り、幹の枝有り、枝の葉有るがごとし。……これを合すれば斯ち一と為り、これを衍ぶれば斯ち万と為る。（観物外篇上）

この発言は、太極から万物が流出する過程、さらには万物が太極に回帰する過程を述べたものである。さらに、邵雍は「心を太極と為す」（観物外篇上）と考えているから、この発言は、心迹二者の相互反復を述べたものではないかと推論できる。とすれば、それは「従本降迹」「撰迹帰本」関係にある成玄英の本迹論に連なるものであろう。邵雍は、だからこそ王通の心迹論を「造化の言」とであると評価したのではなからうか。

(五)

宋学における心迹論として、次に検討すべきは程頤（一〇三三—一一〇七）の心迹論である。

周知のように、宋学では、「所以」の追究を重視する。たとえば、程頤は次のように述べる。

書を読む者は、当に聖人の経を作る所以の意と、聖人の心を用うる所以と、聖人の聖人に至る所以と、而して吾の未

だ至らざる所以の者、未だ得ざる所以の者とを觀るべし。

（『程氏遺書』卷二五）

とすれば、宋学において迹よりも心に関心が集中することは当然である。「心」とは「迹する所以」に他ならないからである。しかし、心と迹とを區別して、迹よりも心を重視する契嵩のような心迹論を程頤は主張しない。

たとえば、程頤は次のように述べて、王通の「心迹の判るるや久し」を批判している。

「文中子に」又た一件の事有り。半截は好く、半截は好からず。如^もえ^ば、「魏徵問う、……董常に謂いて曰く、……」

（前出）この言極めて好し。下の半截、却て云う、「徵問う所の者は迹なり。吾 汝に告ぐる者は心なり。心迹の判るるや久し」と。便ち乱道なり。（『遺書』卷一九）

程頤が問題としているのは『中説』問易篇における前半部分（前記の第一節・第二節）である。程頤は、この第一節に対しては賞讃を惜しまないが、第二節に対しては非難するのである。程頤が王通の心迹論を非難した理由について、朱子は次のように述べている。

蓋し当に憂疑すべき者有り。当に憂疑すべからざる者有り。然れども皆な心なり。文中子以て心迹の判るる有りと為す。

故に伊川これを非る。（『朱子語類』卷一三七）

朱子によれば、聖人には憂疑すべきこともあり、また憂疑してはならないこともある。しかし、それらは結局、すべて心に

関わることなのである。ところが、王通は心迹の分離を口にした。だから批判したのであるという。

しかし、それは朱子の解釈である。程頤が王通を批判した理由は、実は別にある。すなわち、程頤が王通の「心迹の判るるや久し」を非難する場合には、その背景に仏教批判が横たわっているという点である。たとえば、程頤は次のように述べている。

曷^{なんす}ぞその迹を以てこれを考えざる。その迹、かくの如くんば、その心は何如。豈にその迹を取りてその心を求めず、その心を探りてその迹を考えざるべけんや。心迹は猶お形影のごとし。判るべきの理無し。王仲淹（王通）の言 非なり。仏氏の説を助くる者、必ず曰う、「当にその迹を以てこれを觀るべからず」と。吾は信ぜざるなり。（『程氏粹言』卷一）

程頤の発言には仏教批判の意図が鮮明である。仏教徒が、迹に対する心の絶対優位を主張していたことは言うまでもない。とすれば、仏教を批判する程頤の主張は、「心迹は猶お形影のごとし。判るべきの理無し」に集約されていよう。すなわち、形と影とのように、心と迹とはびたりと一致して分離することがないというのである。

注目すべきは、王通批判の発言の直後に、「仏氏の説を助くる者」に言及している点である。とすれば、心迹を分離する王通の心迹論は、契嵩に代表されるような仏教徒に、しばしば利

用されていたのであろう。だからこそ、程頤は再三再四、仏教批判とともに王通批判を口にしたのであろう。

そしてそれは、兄の程頤も同様であったと思われる。というのは、程頤の語と推定されている次のような議論（張徳麟『程明道思想研究』学生書局、一九八六年、一三三頁）の中に、その仏教批判が如実に表明されているからである。

禅者曰く、「これ迹なり。何ぞその心を論ぜざる」と。

「程頤」曰く、「心迹 一なり。豈に迹非にして心是なる者有らんや。正に、両脚方に行くとき、その心を指して、「我 本と行くを欲せず、他の両脚自ら行く」と曰うがごとし。豈にこの理有らんや。蓋し上下・本末・内外は都てこれ一理なり。方にこれ道なり」と。（『遺書』卷一）

程頤は、禅者の「何ぞその心を論ぜざる」という発言に対して、「心迹 一なり」と明言している。また、それは「迹非にして心是なる者」が存在するか否かという倫理的な問題にも関連している。程頤の解答は、もちろん否である。この「心迹 一なり」という程頤の主張は、右の「両脚」の比喻において、一層明瞭となる。この場合、心は精神、迹は行為を意味している。心の中でそう考えていないのに、足が勝手に動いて行く。そのようなことは絶対に起り得ないというのである。

とすれば、王通の心迹論を程頤・程頤が批判した理由は明らかであろう。先述の「禅者」に象徴されているような仏教心理学を批判するためには、迹を離れて心はないと主張することが最

も有効だったからである。

しかし、私は単にそれだけの理由で、程頤・程頤が心迹の一致を主張したとは考えない。その背景には「体用は源を一にし、顕微に間なし」という宋学における根本的主張が潜んでいるように思われる。たとえば、先述の「体と用と分れ、心と迹と判る」という邵雍の発言を解釈して、その子、邵伯温は次のように述べている。

体用心迹 一なり。時に因りて分判する所有り。然れども、未だ嘗て分判せざるなり。卒に一に帰するのみ。（『性理大全』卷九所引）

すなわち、邵伯温は、「体用心迹 一なり」と明言するのである。伯温が王通の「〔道〕に適き造る者はその殊なるを知らず」という発言を引用していることから判断すれば、伯温の心迹論は、王通の「夫の二は未だ一に違わざるなり」という発言と密接に関連している。しかし、それにしても、父、邵雍が明言しなかった体用の一致、心迹の一致を、邵雍の死後ことに程頤の薫陶を受けることが多かった伯温が明言している事実、その後の思想史の動向を象徴していると考えられよう。

以上、王通の心迹論に対して、肯定的な見方をする契嵩・邵雍の心迹論と、それに対して否定的な見方をする程頤・程頤の心迹論とについて検討してきた。この二程の心迹論は「体用一源」の主張と結びついて、その後の思想史の主流になって行くと考えられる。しかし、それは、契嵩や邵雍のような心迹論が

全く消滅してしまったということを意味するものではない。たとえば、明の王龍溪は次のような議論を展開している。これによれば、宋学において、心迹論が長く議論の題材となっていたことがうかがわれよう。

「或ひと曰く、」「世人は背て人の美を成さず。その心を信ぜずしてその迹を疑う。善を為す者をして懼れしむ。世道の為に惜しむべきなり」と。予（龍溪）曰く、「然らず。心迹は未だ嘗て判れず。迹に疑うべき有らば、畢竟、その心に尚お^{こころ}尽くは信ずる能わざる処有らん」と。（『龍溪先生全集』巻一五、自訟問答）

人間の善意を認めようともせず、ともすれば偽善者ではないかと疑いの目で見える世間の人々が、心迹を区別する立場をとっているのに対して、龍溪はそれを否定して心迹の一致を主張している。

宋学におけるこれらの心迹論に対して、私はそれが宋学の展開とどのような関係を持ちつつ議論されて行くのかを、引き続いて検討するとともに、王通以前の心迹論、さらには仏教・道教における心迹論についても稿を改めて考察してみたい。

注

(1) 「適造者」の意味についていくつかの解釈がある。黒田亮『支那心理思想史』（二〇四頁）は、「適（たまたま）造（いた）るもの」、市川本太郎『文中子』（明徳

出版社、一九七〇年、一四七頁）は、「適^な造^なす者」と解釈する。すなわち「造」を「造至」あるいは「造為」と解釈している。しかし、阮逸は「適造謂我適至於道」と注し、俞樾は「「適造」無義。「造」疑「道」字之誤。阮注以「適至於道」釈之、是其所掇本、正作「適道」也」（『曲園雜纂』巻二二、読文中子）と述べている。また、尹協理・魏明『王通論』（一八二頁）は「適道者」に作る。本稿では、「造」を「至」、「適」を「往」、そして「適造」で「行く」という一つの連文をなしていると解釈しておく。

(2) 「則夫二未違一也」について別解がある。阮逸は「言則二、道則一也。若先天而天弗違、後天而奉天時。先後則二、而其不違時一也」と注している。なお、前引の『王通論』は、「未違」を「未逮」に作る。その根拠は未詳である。

(3) 「但心与迹是对立統一的」の「对立統一」は、毛沢東『矛盾論』に多出する用語である。恐らく『矛盾論』を踏んだ上での見解であろう。なお、『矛盾論』（『毛沢東選集』一卷、人民出版社、一九六六年、二八八頁）には、魏徴の「兼聽則明、偏信則暗」（原注に『資治通鑑』巻一九二。唐紀、太宗貞觀二年）という発言に対する言及がある。

(4) 『中説』の注者、宋の阮逸（天聖年間の進士）の偽作

説がある。また、『中説』の成書年代が宋代にまで下らないとしても、中唐以降の文中子評価の高まりの中で、それは補筆された可能性がある。その最後の補筆者が阮逸であるとする見解もある（岸田知子『王通—隋末の大儒』・『中国思想史』上、ぺりかん社、一九八七年、三四六頁）。また、王通の生卒年代についても異論が多い。本稿における生卒年代は前引『王通論』（一頁）による。

(5) また、次のような心迹論もある。「子曰、美哉公旦之為周也。外不屑天下之謗、而私其迹。……内実達天下之道、而公其心」（『中説』事君篇）。これについては、『王通論』（一三七頁）にも言及があるが、心迹論という視角によるものではない。

(6) 平岡武夫『経書の伝統』（岩波書店、一九五一年、一〇頁）が指摘するように、王通には「……久矣」という発言が多い。たとえば「道之不勝時、久矣」（王道篇）、「王道之駁、久矣」（天地篇）とある。

(7) この議論の「有無」については、今井宇三郎『宋代易学の研究』（明治図書、一九五八年、一一八頁）に考察がある。

(8) 「文中子補伝」は『司馬文正公伝家集』（巻七二）に「補入」として見え、いわゆる『温国文正司馬公文集』には見えない。しかし、邵博『河南邵氏聞見後録』（巻

四）は「補伝」の全文を引用し、「伝成、文正公（司馬光）問予大父康節（邵雍）何如」と述べている。

(9) たとえば、邵雍は次のように述べて、自らの学問「先天の学」が心を明らかにするものであると明言している。「先天学、心法也。故図皆自中起。万化万事生乎心也」（『観物外篇下』）。また、次のようにも述べている。「聖人了心、賢人了跡、了心無窮、了跡無極」（『伊川擊壤集』巻一四、心跡吟）。

(10) たとえば、楊万里『誠齋易伝』（巻一七）に、「君子之道、於其心、不於其跡。心同跡異、君子不以跡問心。心異跡同、君子不以心混跡」とある。もっとも、心迹の異同を弁ずる議論は、すでに『世説新語』（品藻篇）に「箕子、比干、迹異心同」と見えている。

(11) 邵雍の歴史意識が表明されている「観棊大吟」に、「高卑易裁制、返覆難拘羈、心迹既一判、利害不兩提」（『伊川擊壤集』巻一）とある。

(12) 「本迹の論理」とは、麦谷邦夫『唐・玄宗『道德真経』注疏における「妙本」について』（『道教と宗教文化』平河出版社、一九八七年、三〇三頁）によれば、「現象の奥にある幽隠至無の実体を「妙本」とし、そこから派生する現象作用を「粗迹」として、対蹠的に解説するもの」であると言える。

(13) 砂山氏によって、「成玄英の道教思想全般を貫通する

論理は……本迹の論理である」と規定される成玄英にも、実は心迹論がある。たとえば、「体無為之一道、知生死之不二。故能跡同方内、心遊物表」（『莊子疏』大宗師篇）とある。

(14) また、次のようにも述べている。「惟其無一己之憂疑、故能憂疑以天下。惟其憂以天下、疑以天下、故無一己之憂疑」（『語類』卷一三七）。なお、この朱子の解釈については、吉川忠夫「文中子考」とくに東皐子を手がかりとして」（『史林』五三―二）が論じている。

(15) 前引『王通論』にも程頤の心迹論について言及がある。

すなわち、尹・魏二氏は、程頤の心迹論を次のように総括している。「但是、「程頤」認為心迹絶対統一、不承認心与迹、思想与行為、動機与効果の区別、把二者混為一談、則是一種形而上学的觀點」（一八四頁）。ただし、心迹と体用との關係については言及していない。

(16) 「如此則心迹体用俱以混矣。文中子所謂適造者不知其殊也」（『性理大全』卷九所引）。この文中の「心迹体用俱に以て混ぶ」も、『中説』関朗篇の「混其迹、闕其心」を踏んでいると考えられる。