OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	邵雍の〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉について
Author(s)	佐藤, 一好
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1986, 20, p. 15-32
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7663
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

邵雍の〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉について

佐藤一好

序言

「予は仲尼を知る者にあらず、学んで仲尼たらんとする者なり」（内篇六）[1]と自己の学問を〈聖人〉への軌跡と位置付ける邵雍の思想が、その〈観物〉を基盤に成立したものであることは言うまでもない。

しかし、邵雍の〈観物〉が単なる〈物〉の認識に止まらず、「万世の事業は仲尼の道にあらずして何ぞや」（内篇五）と〈道〉の認識に連関しているからには、その〈道〉の体現者たる「聖人の事業」として、邵雍が〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉概念を導入していることには注目しなければならない。

本稿は、従来の研究で指摘はされつつも軽視されて来た邵雍の〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉概念の分析を通して、〈観物〉に集約される邵雍の思想の基本的構造を解明することを目的としている。

一　〈観物〉の目的

邵雍における〈物〉とは、自然界・人間界に存在する「天地人物」あらゆる事物を包括し、〈道〉に相対する概念である。

天は道に由りて生じ、地は道に由りて成り、〔天地以外の〕物は道に由りて形れ、人は道に由りて行う。天地人物は則ち異なるも、その道に由るにおいては一なり。（内篇九）

〈観物〉の対象となる〈物〉とは、無論この「天地人物」一切を含んだ概念である。

邵雍にとって「道は分つべからざる」（外篇上）存在であり、

万物は道を枢と為し、その来たるや〔万物の〕類〔型〕自ら異なり。（感事吟又五首）

である。要するに、形而下の世界に存在するあらゆる〈物〉は、形而上の〈道〉が形而下の世界に現象したものである。とすれば、「物の大なるは天地に若くはなし」（内篇一）とは言っても、「道を以て天地を観れば」（内篇三）、

天地は大なりと雖も、これ亦た形器、乃ち二物なり。（外篇下）

であろう。

邵雍が、天地をも〈物〉と規定する背後には、〈人〉の認識能力に対する絶大な信頼がある。〈人〉の最終的な認識目標は〈道〉であり、確かに

道は声もなく形もなく、得て見るべからざる者なり。（外篇下）

である。(2) しかし、具体的な〈物〉は「道を枢と為し」ているのだから、〈物〉を媒介にすれば、抽象的な〈道〉をも認識することが可能であるというのが邵雍の立場である。邵雍が〈観物〉を強調する最大の理由がここにある。

邵雍の長子・邵伯温は〈観物〉を総括して、次のように述べる。

物は道の形体なり。道に生じて、道の成る所なり。道、変じて物と為り、物、化して道と為る。……故に善く道を観る者は、必ず物を以てす。善く物を観る者は、必ず道を以てす。道を得て物を忘ると謂うは、則ち可なるも、必ず物を遠ざけて道を求めんと欲するは、亦た妄ならずや。(『性理大全』所引『系述』)

「物は道の形体なり」とは、邵雍の「性は道の形体なり、……心は性の郛郭なり、……身は心の区宇なり、……物は身の舟車なり」(撃壌集自序)、すなわち〈道〉―〈性〉―〈心〉―〈身〉―〈物〉を集約的に表現したものである。〈身〉〈心〉〈性〉は〈人〉に固有の認識器官であり、〈身〉→〈心〉→〈性〉の段階でその機能は充実してゆく。

ともあれ、邵雍の〈観物〉は「道の形体」たる〈物〉を媒介にして〈道〉を認識することに最大の目的があったのである。

ところで、邵雍は〈観物〉の対象となる〈物〉を実際には、

天の能く物を尽くせば、則ちこれを謂いて昊天と曰う。人の能く民を尽くせば、則ちこれを謂いて聖人と曰う。(内篇三)

すなわち、〈昊天〉に代表される自然界、〈聖人〉に代表される人間界に区分して考える。そして、前者を特に〈物〉と言い、後者を〈人〉と言うことがある。両者は〈道〉を前提にすれば、いずれもが「道の形体」たる〈物〉

に相違はなく、「天と人とは相表裏を為す」（内篇七）のであるが、〈人〉の認識能力に信頼を寄せる邵雍は、

如しそれ必ず仲尼の仲尼たる所以を知らんと欲せば、則ち天地を捨てて将た奚くにか之かん。（内篇五）

と「物の大なる」天地にその〈観物〉の出発点を求める。

そして、「一動一静」の交錯を「天地の道」と規定した後、次のように言う。

一陰一陽交りて、天の用これを尽くす。……一剛一柔交りて、地の用これを尽くす。……日月星辰交りて、天の体これを尽くす。……水火土石交りて、地の体これを尽くす。（内篇一）

つまり、天には「日月星辰」に代表される〈体〉と「一陰一陽」に代表される〈用〉、地には「水火土石」に代表される〈体〉と「一剛一柔」に代表される〈用〉、それぞれ二つの側面があると言うのである。

大島晃氏が指摘するように、「〈観物〉とは類型的・規則的に物を把握していくこと、また物に類型性・規則性をみてとること」[3]である。とすれば、邵雍がこのように〈物〉を認識し、最終的には〈道〉を認識しようとする際に導入した最も基礎的な概念、それこそが〈体〉〈用〉概念に他ならないのではなかろうか。

二　〈体〉〈用〉

〈体〉〈用〉は、邵雍が世界に存在するあらゆる〈物〉を認識する際に運用する最も基礎的な概念である。それは、自然界・人間界を問わず、あらゆる事象に適用される。

ところで、宋学におけるいわゆる〈体〉〈用〉概念に対する一般的な見解は、島田虔次氏の規定、すなわち「体および用の意味するところが抽象化されて一般概念あるいは範疇とせられていること、つまり、体とは根本的なも

の、第一性的なもの、用とは派生的、従属的、第二性的なもの、を相関的に意味すべく用いられている」[4]に集約されるであろう。

しかし、このような規定が、邵雍の〈体〉〈用〉概念にも果して矛盾なく該当するのであろうか。

邵雍は「精気為物、游魂為変」(『易』繋辞上)について、

精気物と為るは形なり、遊魂変を為すは神なり。

精気物と為るは体なり、遊魂変を為すは用なり。(外篇下)

と言うから、同一概念とは言えないまでも、〈形〉—〈体〉、〈神〉—〈用〉の重層性は否定しがたい。したがって、

形は分つべく、神は分つべからず。(外篇上)

という規定は、〈体〉〈用〉概念にも適用されてよいであろう。とすれば、邵雍における〈体〉は分割可能、分析可能な〈物〉の形体としての側面を、一方、〈用〉は分割、分析の不可能な〈物〉の作用としての側面を意味していることになる。それは、天の〈体〉〈用〉、地の〈体〉〈用〉相互の関係においても確認される。〈体〉と規定される「日月星辰」「水火土石」には、〈物〉の形体としての性格が濃厚であり、また、〈用〉と規定される「一陰一陽」「一剛一柔」には、〈物〉の作用としての性格が顕著である。

もっとも、〈体〉〈用〉概念は相対的な概念であり、たとえば〈用〉と規定される「一陰一陽」についても、邵雍は「陽は道の用、陰は道の体」(外篇上)と分析する。ただし、この場合においても、「陽体は虚にして、陰体は実なり」(外篇上)と邵雍が言うように、少なくとも〈体〉には形体的な性格が歴然としている。

ところで、〈物〉を〈体〉〈用〉二側面から把握する際、〈人〉が第一に認識可能なのは、〈物〉の形体的な側面である。だからこそ、邵雍は〈物〉を把握することを認識、すなわち〈観物〉の出発点として、次のように言うのである。

> 声色気味は万物の体なり。目耳鼻口は万人の用なり。体に定用なし、惟だ変のみこれ用。用に定体なし、惟だ化のみこれ体。体用交りて人物の道ここにおいてか備わる。（内篇一）

〈人〉が〈物〉を認識する際の最も基礎的な身体器官は「目耳鼻口」に代表される感覚器官であろう。その感覚器官による認識作用を〈用〉、その認識対象となる「声色気味」を〈体〉と邵雍は規定するのである。

ここで注意すべきは、〈体〉〈用〉は単に〈物〉の二側面を分析する際にのみ用いられるのではなく、〈物〉と〈人〉との関係にも用いられるという点である。ただし、その際にも、〈用〉は認識する作用〈はたらき〉、一方、〈体〉は認識される対象〈かたち〉としての性格が顕著である。

それでは、〈体〉と規定される〈物〉には〈用〉はなく、〈用〉と規定される〈物〉には〈体〉はないのであろうか。実は、それに対する邵雍自身の解答が、「体に定用なし、惟だ変のみこれ用。用に定体なし、惟だ化のみこれ体」なのである。

つまり、〈かたち〉自身には一定の〈はたらき〉はないけれども、他者の〈はたらき〉に応じて多様な〈はたらき〉が生じるであろう。同様に、〈はたらき〉自身には一定の〈かたち〉はないけれども、他者の〈かたち〉に応じて多様な〈かたち〉が生じるであろう、と言うのである。

たとえば、邵雍は「水」「火」を

火は性を以て主と為し、体これに次ぐ。
水は体を以て主と為し、性これに次ぐ。（外篇下）

と規定し、具体的に次のように説明する。

なお、「動なる者は性なり、静なる者は体なり」（外篇上）とも言うから、邵雍は「水体」を静的な〈物〉、「火用」を動的な〈物〉と考えている。

潤えば則ち水体具り、然ゆれば則ち火用全し。水体は器を以て受け、火用は薪を以て伝う。体は天地の後に在り、用は天地の先に起る。（観物吟）

すなわち、水が静かに潤えば、その〈かたち〉は完全であり、火が烈しく燃えさかれば、その〈はたらき〉は万全である。

しかし、水という〈かたち〉は、それ自身には「定用」―一定の〈はたらき〉はなく、器の〈はたらき〉に応じて水の〈はたらき〉は生まれるのである。同様に、火という〈はたらき〉は、それ自身には「定体」―一定の〈かたち〉はなく、薪の〈かたち〉に応じて火の〈かたち〉は生まれるのである。

つまり、邵雍は〈物〉を〈体〉〈用〉二側面から分析し、〈物〉相互の依存関係を認識することによって、「分つべからざる」〈道〉を認識しようとするのである。

しかし、ここで注意すべきは、〈体〉〈用〉の対応関係を強調しながらも、邵雍が〈体〉よりも〈用〉を〈道〉の本質に近い存在だと考えている点である。それは、「体は天地の後に在り、用は天地の先に起る」（観物吟）においても確認できる。と言うのも、邵雍は「道は天地の本たり、天地は万物の本たり」（内篇三）すなわち〈道〉→

〈天地〉→〈万物〉という図式にそって、天地以前に〈道〉に直結する存在を位置付けるからである。「身は天地の後に生まれ、心は天地の前に在り」（自余吟）[5]、「先天の学は心なり、後天の学は迹なり」（外篇下）などと同様である。

また、邵雍は「百姓日用而不知」（『易』繋辞上）について、次のように言う。

天は用を主とし、地は体を主とす。聖人は用を主とし、百姓は体を主とす。故に日に用いて知らず。（外篇下）

〈用〉すなわち〈はたらき〉を中心にするのが〈天〉であり、〈聖人〉であると言うのである。〈聖人〉は〈道〉の体現者である。とすれば、やはり邵雍は〈体〉よりも〈用〉を〈道〉の本質に連なる存在だと考えているのである。

しかし、それは決して〈体〉の否定を意味するものではない。邵雍は「神无方而易无体」（『易』繋辞上）について、次のように言う。

神に方なく、易に体なし。一方に滞れば則ち変化する能わず、神にあらざるなり。定体あれば則ち変通する能わず、易にあらざるなり、易に体ありと雖も、体とは象なり。象に仮りて以て体を見（あらわ）すなり。而して本（もと）体なきなり。（外篇下）

「用に定体なし、惟だ化のみこれ体」という規定によれば、邵雍は〈易〉を〈はたらき〉そのものだと考えている。つまり、「定体」はない。しかし、〈象〉によって〈かたち〉を得るのであり、その意味で「体とは象なり」と言う。一方、

象は形に起り、数は質に起り、名は言に起り、意は用に起る。（外篇上）

と規定する。〈聖人〉は〈道〉を掌握し、それを〈はたらき〉として活用する。その意味で、「意は用に起る」と言う。

そして、王弼の「意を得るは象を忘るるに在り」(『周易略例』明象篇)を批判して、しかも王弼の依拠する『荘子』(外物篇)の論理を逆転させ、次のように言う。

象数は則ち筌蹄なり。言意は則ち魚兎なり。……筌蹄を舎てて魚兎を求むれば、則ち未だその得るを見ざるなり。(外篇上)

つまり、象数が「筌蹄」(手段・体)であり、意言が「魚兎」(目的・用)であることを認めた上で、「筌蹄」を媒介とすることなしに「魚兎」を把握することはできないと邵雍は言うのである。換言すれば、〈用〉が第一義的、〈体〉が第二義的であることを認めた上で、〈体〉を把握することなしに〈用〉を認識することはできないと言うのである。感覚器官で認識可能な〈かたち〉は、言わば〈観物〉の基本である。道家的な直観による認識など、その意味では邵雍には無縁であろう。

〈体〉〈用〉概念についての以上の所説を要約すると、次のようになる。

〈体〉は〈物〉の「分つべき」形体としての側面、静的な〈かたち〉を意味する。一方、〈用〉は〈物〉の「分つべからざる」作用としての側面、動的な〈はたらき〉を意味する。両者の相互関係は、〈用〉が第一義的、〈体〉が第二義的である。とすれば、前引の島田氏の〈体〉〈用〉概念に対する規定は、少なくとも邵雍には該当しない。(6) また、〈観物〉の過程においては、〈体〉から〈用〉への方向性が認められる。

三　〈心〉〈迹〉

〈心〉〈迹〉もまた、〈体〉〈用〉同様に、邵雍が〈物〉を認識する際に運用する基礎的な概念である。ただし、〈体〉〈用〉に比べその適用範囲は狭く、主として人間界の事物に適用される。

ところで、邵雍は自ら

　用なる者は心なり。体なる者は迹なり。（内篇四）

と規定する。すなわち、〈用〉は〈心〉に、〈体〉は〈迹〉に、それぞれ対応すると言うのである。とすれば、〈心〉〈迹〉概念には、〈体〉〈用〉概念と同様な概念規定がなされてよいであろう。市川安司氏の規定によれば、「心とは心の働き、迹とは事」[7]ということになる。

そもそも、邵雍が〈物〉を認識する際に〈心〉〈迹〉概念を導入した背景には、

　それ六経は、先王の陳迹なり。豈にその迹する所以ならんや。今、子の言う所は、なお迹のごときなり。それ迹は履の出す所なるも、而も迹は豈に履ならんや。（『荘子』天運篇）

という発言に対する論駁の意図があったと考えられる。

いわゆる〈迹〉とは足迹、つまり感覚器官によって認識可能な〈聖人〉の言行事跡であり、〈迹する所以〉とは履物、すなわち言行事跡の背後に存在する〈聖人〉の理念精神である。

邵伯温はこれをふまえて、次のように述べる。[8]

　徒らに聖人の迹に徇れて、聖人の心に達せざるは、これ皆な柱に膠して琴を鼓し、舟に刻みて剣を落ちし

所」を記す者なり。（内篇四・解）

宋学は一般に、〈迹〉に拘泥して形骸化した従来の訓詁学に訣別し、〈迹する所以〉の探究を重視する傾向が強い。それは、邵雍にしても同様である。と言うのも、邵雍は自己の学問、すなわち「先天の学」を〈心〉と位置付けているからである。

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。（外篇下）

「聖人の学は心を了（あきら）かにし、賢人の学は迹を了かにす」（心迹吟）と言うからには、邵雍が〈心〉を第一義的、〈迹〉を第二義的だと考えていたことは歴然としている。

しかし、「聖人の学」の重視は、「賢人の学」の排除を意味するものではない。換言すれば、〈心〉の重視は、決して〈迹〉の否定を意味するものではない。荘子が〈迹する所以〉を重視するあまり、〈迹〉すなわち経書を「古人の糟粕」と一蹴するのとは異なり、邵雍は〈迹〉を媒介としなければ〈迹する所以〉は認識できないと考えるのである。

そして、荘子に「先王の陳迹なり」と論断された経書を〈心〉〈迹〉概念によって分析し、次のように言う。

皇帝王伯は易の体なり。虞夏商周は書の体なり。文武周召は詩の体なり。秦晋斉楚は春秋の体なり。意言象数は易の用なり。仁義礼智は書の用なり。性情形体は詩の用なり。聖賢才術は春秋の用なり。用なる者は心なり。体なる者は迹なり。心迹の間に権の存する者あり。聖人の事なり。（内篇四）

要するに、邵雍は、経書という〈物〉を〈観物〉の認識対象として客体化し、たとえば『易』には「皇帝王伯」という〈迹〉、「意言象数」という〈心〉、二つの側面があると言うのである。

ここで注意すべきは、〈迹〉と規定される側面は、すべてが人間界の治乱興亡に連関する、すなわち歴史的な事実だという点である。邵雍は〈迹〉を媒介としなければ〈心〉は認識できないと考えるが、それは、「道は形なきも、これを行えば則ち事に見(あらわ)る」（内篇九）と考えているからである。つまり、〈道〉は直接的には認識できないが、それは人事となって顕現する。とすれば、

学は人事を以て大と為す。今の経典は古の人事なり。（外篇下）

として尊重されねばならないであろう。

そこに、三浦国雄氏によって「一種の六経皆史の説」[9]と指摘される、邵雍の独創的見解が生まれる。邵雍は次のように言う。

孔子は易に賛するに羲軒自りして下り、書を序(つい)ずるに堯舜自りして下り、詩を刪(けず)るに文武自りして下り、春秋を修むるに桓文自りして下る。（内篇六）

要するに、「聖人の四府」たる経書を『易』→『書』→『詩』→『春秋』と展開する一連の史書だと考えるのである。

ただし、それは経書の〈迹〉の側面からの見解であり、〈聖人〉への第一段階に過ぎない。

史を閲しては興亡を悟り、経を探りては根源を得る。（寄謝三城太守韓子華舎人）

すなわち、経書を史書として治乱興亡の〈迹〉を分析したならば、次は、経書を経書としてその背後に横溢する〈聖人〉の〈心〉を探究しなければならない。経書の〈心〉の側面に焦点を絞ってみれば、

それ聖人の六経は、渾然として迹なきこと天道の如し。故に春秋は実事を録して善悪その中に形(あらわ)る。（外篇下）

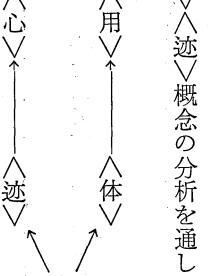
と言えるのである。つまり、〈道〉と一体化した〈聖人〉の〈はたらき〉そのものが認識できると言うのである。

〈心〉〈迹〉概念についての以上の所説を要約すると、次のようになる。

〈心〉は〈物〉（特に経書）の精神的な側面、〈はたらき〉を意味する。一方、〈迹〉は〈物〉の歴史的な側面、〈こと〉を意味する。両者の相互関係は、〈心〉が第一義的、〈迹〉が第二義的である。また、〈観物〉の過程においては、〈迹〉から〈心〉への方向性が認められる。

四　〈観物〉の構造

〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉概念の分析を通してみた〈観物〉の構造を、あえて図式化すれば、次のようになる。



すなわち、邵雍は〈物〉から〈道〉への過程に、〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉概念を導入することによって、「学んで仲尼たらんとする者」に段階的な〈道〉の認識方法を提示するのである。

ところで、邵雍にとっては〈道〉を認識することは、同時に〈聖人〉を認識することでもある。と言うのも、〈聖人〉は空間的にも時間的にも、あらゆる〈物〉に通暁した〈道〉の体現者だからである。とすれば、邵雍が〈聖人〉の認識可能性を問題にした次のような発言は〈観物〉の具体的内容を提示したものだと考えられる。

噫(ああ)、聖人なる者は、世世として聖を効(いた)すにあらざるなり。吾得て目もてこれを見ざるなり。然りとも雖も、吾得て目もてこれを見ざるとも、その心を察し、その迹を観、その体を探り、その用に潜めば、億万千年と雖も、亦た理を以てこれを知るべきなり。(内篇一)

要するに、〈聖人〉は認識可能である。ただし、邵雍はその条件として「察心、観迹、探体、潜用」の四者を提示する。この四者に〈迹〉から〈心〉へ、〈体〉から〈用〉への段階性があることについては、もはや贅言を要しないであろう。とすれば、

それこれを観物と謂う所以の者は、目を以てこれを観るにあらざるなり。これを観るに目を以てするにあらずして、これを観るに心を以てするなり。これを観るに心を以てするにあらずして、これを観るに理を以てするなり。(内篇一二)

という邵雍の〈観物〉に対する定義は、次のようにこそ理解すべきではなかろうか。

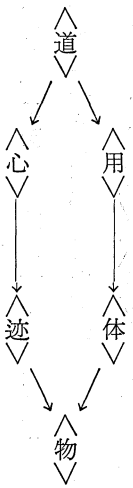
そもそも、この〈観物〉に対する定義の曖昧さは、邵雍が「目を以て」→「心を以て」→「理を以て」と認識主体を規定するのみで、それに対応する認識対象を明示していない点にある。

しかし、〈聖人〉に対する「理を以てこれを知るべきなり」が、〈道〉に対する「これを観るに理を以てするなり」に対応するからには、「これを観るに心を以てす」は〈心〉〈用〉に、「これを観るに目を以てす」は〈迹〉〈体〉に、それぞれ対応しているはずである。要するに、認識主体が「目」→「心」→「理」と高度化するのに対応して、認識対象も〈迹〉〈体〉→〈心〉〈用〉→〈道〉〈聖人〉と高度化するのである。

〈観物〉とは、この〈物〉から〈道〉への一連の過程を総括したものに他ならず、それは「一」なる〈道〉の存

在を認識する過程である。

しかし、邵雍の〈観物〉には、もう一つの重要な方向、すなわち「万」なる〈物〉の存在を肯定する過程がある。いわゆる〈反観〉である。私の考える〈反観〉の構造を、あらかじめ図式化すれば、次のようになる。



邵雍は、鑑と水との比喩に借りて〈聖人〉による認識の絶対性を強調し、その〈反観〉を次のように定義する。

これを反観と謂う所以の者は、我を以て物を観ざるなり。我を以て物を観ずとは、物を以て物を観るの謂なり。既に能く物を以て物を観れば、また安んぞその間に我あらんや。(内篇一二)

ここで注意すべきは、〈観物〉の行為者が〈聖人〉以外の〈人〉であるのに対し、〈反観〉の行為者は〈聖人〉自身であるという点であろう。大島晃氏は、邵雍の〈観物〉〈反観〉の相違を、「〈観物〉とは天地万物の展開に類型性・規則性をみてとりその中で人間の存在とその意味を把握することで、その考察の結果得られた、世界と己の存在の了解こそ〈反観〉なのである」[10]と規定する。

私は、このような大島氏の規定を必ずしも否定するものではない。しかし、「〈反観〉は聖人の物我一体観の下で説かれるように、〈観物〉の窮極」[11]なのであり、「一」なる〈道〉の体現者〈聖人〉の行為なのである。

とすれば、〈観物〉の規定「これを観るに理を以てするなり」と〈反観〉の規定「物を以て物を観るなり」と

は、〈人〉と〈聖人〉との分岐点でなければならず、〈人〉と〈聖人〉との認識には何らかの相違が認められるはずである。ただし、その相違は、もはや認識主体の相違ではあり得ない。〈観物〉の終着点においては、〈人〉も〈聖人〉も「理を以て」認識することに相違はないからである。とすれば、その相違は、認識対象の相違にこそ求められねばならない。

要するに、〈人〉による〈観物〉の最終的な認識対象は〈道〉である。しかし、〈聖人〉による〈反観〉の認識対象は〈道〉ではない。〈聖人〉は、もはや〈道〉を掌握しているからである。もっとも、「道を以て道を観る」（撃壌集自序）確認は必要ではあるが、〈道〉が最終的な認識対象であるわけではない。とすれば、「始めを原ねて終りに反る」（『易』繋辞上）ように、〈物〉から〈道〉への〈観物〉の方向を転換して、〈道〉から〈物〉への方向に認識対象が移行したと考えるのが自然なのではなかろうか。(12)

と言うのも、邵雍は「聖人の事業」として「心迹の間」「体用の間」に「権変」があることを主張するからである。「権変」は次のように規定される。

それ変とは、昊天、万物を生ずるの謂なり。権とは、聖人、万民を生ずるの謂なり。物を生ずるにあらず、民を生ずるにあらずして、これを権変と謂うを得んや。（内篇四）

〈道〉を体現した〈聖人〉は〈用〉〈心〉を主とするものである。すなわち、動的な〈はたらき〉を持つ。それゆえに、〈聖人〉は、〈用〉から〈体〉、〈心〉から〈迹〉へと〈物〉に〈はたらき〉かけねばならないと言うのである。

〈道〉は「一」なる存在であり、〈物〉は「万」なる世界である。「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」（外篇上）と邵雍は言う。〈観物〉が、〈物〉を媒介として〈道〉の存在を認識する過程であったのに対して、〈反観〉は、〈道〉を前提として〈物〉の世界を肯定する過程であったのである。

結　語

邵雍の〈観物〉は、その〈体〉〈用〉〈心〉〈迹〉概念の分析を通してみれば、〈物〉→〈体〉〈迹〉→〈用〉〈心〉→〈道〉という方向性を持つ〈観物〉と、〈道〉→〈用〉〈心〉→〈体〉〈迹〉→〈物〉という方向性を持つ〈反観〉とからなる二重構造を呈しているのである。

注

（1）『皇極経世書』の引用は性理大全本、『伊川撃壌集』の引用は四部叢刊本による。
（2）邵雍の〈道〉の性格については、大島晃「邵康節の〈観物〉」（東方学五二、一九七六年）を参照。
（3）注（2）前掲論文
（4）「体用の歴史に寄せて」（『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』所収、一九六一年）
（5）「自余吟」の解釈については、三浦国雄「伊川撃壌集の世界」（東方学報京都四七、一九七四年）を参照。
（6）むしろ、島田氏が「道器体用の関係が宋学の道＝体、器＝用と正反対」と指摘する崔憬の『周易探元』に近い。
（7）『程伊川哲学の研究』（東京大学出版会、一九六四年、復刊版二八一頁）
（8）邵伯温は、王通の『中説』問易篇の議論をもふまえる。尹協理・魏明『王通論』（中国社会科学出版社、一九八四年、一八二頁）によれば、〈心〉〈迹〉を対立と統一との関係で捉えるのは王通に始まるという。邵雍は、「心迹之判久矣、若此之類、造化之言也」（外篇下）と評価する。紙数の関係上、本稿では言及し得ない。別稿にて論じたい。
（9）「皇極経世書」（川勝義雄『史学論集』所収、朝日新聞社、一九七三年、二五八頁）

(10) 注（2）前掲論文

(11) 注（2）前掲論文

(12) 邵雍には、「数往者順、知来者逆、是故易逆数也」（『易』説卦）に依拠する〈逆推〉〈順観〉の議論も見える。「八卦生万物之類、重卦定万物之体、類者生之序也、体者象之交也、推類者必本乎生、観体者必由乎象、生則未来而逆推、象則既成而順観」（外篇上）。〈反観〉に多少なりとも関連すると考えられる。

（大学院後期課程学生）