

宋元道家思想と『孟子』「四十不動心」句

山田 俊

【キーワード】『孟子』、『道德經』、「四十不動心」、宋元道家思想

序

秦志安『金蓮正宗記』「重陽王真人」に拠ると、王重陽が傀儡偽齊の下で武挙甲科に合格した時、既に四十七歳であった。ふと、「孔子 四十にして惑わず、孟子 四十にして心を動かさず」の言いを思い、自分はその齢を既に過ぎているのに依然と世間にしがみ付いている、何と愚かな事かと思ひ至る。そこで妻子を捨てて^{さまよ}彷徨い、正隆己卯の年（1159年）甘河橋で「二道者」と出会い、修道生活へと入って行く（『金蓮正宗記』「重陽王真人」02/01a/09⁽¹⁾）。元・趙道一『歴世眞仙體道通鑑續編』が収録する王重陽の伝もまた、同句を思い出したことで親戚から「害風」と罵られながらも脱俗の道を求め、「二人」と遭遇したと述べる（『歴世眞仙體道通鑑續編』「王嘉」01/01b/07）。即ち、後生にまとめられた王重陽伝では「孔子四十而不惑、孟子四十而不動心」の句が脱俗的境地を獲得した先達の在り方を示すものとして、王重陽を出家修道へと向かわせた直接的契機とされていることが分かる。王重陽（1112-1170）が真実この句を想起したことで出家修道を志すことになったのかは定かではないが、王重陽とさして隔たらない時期の秦志安（1188-1244）がこのように記していることから、比較的早い段階で同句は王重陽に翻意を促し、全真教成立の契機となったものとして伝えられていたことが分かる。

『歴世眞仙體道通鑑續編』が収録する丘處機⁽¹⁾の伝では意味合いが少し異なる。当時の皇帝に対して丘處機は、無為を追求する「治心」は一人修道する出家者であっても困難である。まして天下を統治し多忙を極める皇帝であれば尚更であろう。そのためには「色欲を節し、思慮を減ずる」ことで天の加護を得て、更に持戒を徹底する必要がある。だから、子孫を残し家庭を維持しなければならない社会人に対し、「血氣漸衰」する四十歳以上は「孔子四十而不惑、孟子四十不動心」でなければならぬと古人は戒めたのだとする（『歴世眞仙體道通鑑續編』「丘處機」02/16b/08）。即ち、孔・孟は「血氣漸衰」という肉体状況に応じて「節色欲、減思慮」の戒めを守った兩名とされ、その根底には無為による心身修養の理解があることが窺える。

十二世紀頃の撰と目される『重陽真人授丹陽二十四訣⁽²⁾』は、「晋真人・丹陽師」の語に拠り「心意」の修道が最も重要であると述べ、『孟子』の「養浩然・不動心」の句、「太上・重陽真人」の「出家若不降心」の句、「性命書」「經」「寶經」などを引く（『重陽真人授丹陽二十四訣』04b/01）。そこに「經云う、心生じれば則ち性滅し、心滅せば則ち性現わる」と見

られるのは『太上洞玄靈寶天尊説大通經』「玄理章」と思われ、本経は道・釈混交の立場から空無を論じ、心の働きの一切を停止することで「性」を顕現させることを述べる。直前に引く「太上」が述べる「出家」者の心の在り方と『大通經』の立場が連動していることから、社会性を超脱すべき修心の在り方を述べる文脈に『孟子』「養浩然・不動心」の句は取り込まれていることが分かる。

一方、王重陽とほぼ同時期、南宋・薛季宣(1134-1173)は『老子』という書物に一定の価値を認めつつも、「大學を爲おさむる者、其の養心の地を失えば異教に流れ、空寂の歸に過ぎず」(『答石應之書』p.299)と、養心の観点から釈老の空無には厳しい態度をとり、「孟氏必ず事そうこと有りて、正すこと勿なかれ、心に忘れること勿なかれ、助けて長ぜしむること勿なかれの説、聖人に非ざると雖も、之を優にし之を柔にし、自から之を求めしむるの意」(『沈應先書』p.304)と、孟子が述べるように強制は否定すべきものの、積極的「養心」に努めるべきと言う。かくして、「心正しければ乃ち静かに、静かにして定まれば、則ち浩然の氣は吾が體となり、これを體せば則ち心いづく鳥にか動かん、道いづく鳥にか加えん」(『儼若思齋記』p.461)と、心が正されれば「浩然之氣」が「吾體」に充溢し、心は不動となるとする。その「送甄雲卿赴西宮學官序」では、「道家者流」の「金丹之術」を「丹砂」を「黄金」に精鍊することで「神仙」を追求する荒唐無稽な学と理解していた薛季宣は、「道學之老人」から「金丹」は「内藥」であり、「神・氣」を鍊成し、外物で内面を損なわないことなのだとの説明を受け、それは「吾術」の「孟軻養浩然之氣、四十而不動心」と異なることに驚いたと述べる。⁽⁵⁾道家の「金丹之術」と『孟子』「養浩然之氣、四十而不動心」とを同一視する傾向が薛季宣の例に限られるものではないことを予感させる。即ち、十二世紀後半頃には「四十不動心」の句は全真教の伝統に於ける無為性、或いは道家修道に於ける内的世界の自立を意味する句として受け入れられていたことが窺えるのである。『孟子』同句には、内・外、作為性、養氣などの近世の道家思想と議論の場を共有し得る要素がそもそも含まれている。本論は同句を巡る状況を手掛かりに、道家を軸とする当該時期の思想の一斑を検討するものである。

一、道家道教文献の場合

(一)、『孟子』受容以前

行論の関係上、『孟子』「公孫丑上」の「不動心」を巡る一段の内容を確認しておく。「公孫丑問いて曰く、『夫子、齊の卿相あに加りて、道を行うを得ば、此れに由りて霸王たらしむと雖も、異あやしまず。此の如くんば、則ち心を動かさんや否や』と。孟子曰く『否、我四十にして心動かさず』と」(『孟子注疏』p.131下)⁽⁶⁾と始まる一段は、「不動心」である理由を「夫れ志は、氣の帥なり。氣は體の充なり。夫れ志至れば、氣はこれに次ぐ。故に曰く『其の志を持して、其の氣を暴そこなうことなかれ』と」(『同』p.132上)と、「志」が「氣」を制御し、「氣」が肉体に充溢することで「不動心」は達成されるとする。更に「宋人に、其の苗の長のびざ

るを^{うれ}て之を^ぬく者有り」(『同』p.132下)の例が示すように、「氣」を率いるべき「志」の主導性を主張しつつも、「養氣」は強制してはならず、「是れ義に^あ集いて生ずる所にして、義は^{おそ}襲いて之を取るに非ず」(『同』p.132下)と、「氣」は「義」ある所に自ずと伴うものでなければならないとする。

趙岐注は「志氣」の安定による「不動心」を言い、「不動心」をある種の成熟と見る(『同』p.134上)。又、「集は雜なり。……此れ浩然の氣、義と雜生し、内從り出ず。人生れて氣を受け、自ずと有する所の者」(『同』p.135下)と、「義」と「浩然之氣」は人の誕生時に同時発生するものとし、「此れ氣と道義と相い配偶し^{とも}俱に行わる。義、仁義を謂い、以て徳を立つるの本たるべし」(『同』p.135下)と、「氣」と「道義(仁義)」とが一体であることが「立德之本」であるとし、「氣」を養いつつ「義」を実践することで、「氣義」を全身に充溢させることを言う(『同』p.135下)。尚、北宋末頃の(伝)孫奭疏は「不動心」に就いては趙岐注を基本的に敷衍し、心が不善の場合はそこに伴う「氣」は必ず不善となるとした上で、「心」の志向性である「志」が「氣」の在り方を決定付け、「氣」は「志」に従って「體」に満ちるだけとする(『同』p.140下)。⁽⁷⁾

さて、『孟子』「不動心」句に道家道教文献が注目するのは後述するように主として北宋以降に属するが、「不動心」の語自体は早くより用いられている。例えば、『淮南子』「詮言訓」は、自律をなし得た古人は名・利がその心を動かすことはなかったと、単純な理解を見せる⁽⁸⁾。同文は『文子』「符言」にも「老子」の語として見られ、唐・徐靈府『文子』注も『淮南子』『文子』の原義を出るものではない。⁽⁹⁾

一方、漢訳仏典にも早くから「不動心」の語は見られ、例えば「復た次に須菩提よ、菩薩摩訶薩 應に不動心を生ずべし。須菩提 佛に白して言う、云何が不動心と名づけん、と。佛言う、常に一切種智心を^{おも}念い、亦た是の心有るを^{おも}念わず、是れ菩薩摩訶薩不動心と名づく」(鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜經』p.243c)⁽¹⁰⁾等と見られる「不動心」は、心の働きの一切を停止し、現象はもとより、心自体にも執着しない心の在り方を意味する。これらは基本的に『孟子』「不動心」句とは無関係である。

こうした「不動心」の語が道家道教文献で重要な意味を以って用いられる早い例が『定觀經』に見られる。『定觀經』は「唯だ動心を滅し、照心を滅さず。但だ空心に凝し、住心に凝さず」で達成される「心」の状態を「不動」とする(『洞玄靈寶定觀經註』02b/05)。後世の『定觀經』に拠る諸文献はこの「心不動」を「眞定」と見做し、冷虚子『洞玄靈寶定觀經註』は「定從り慧を發す、名づけて放任と爲す。定慧の齊融す、名づけて得所と曰う」(『同』04b/01)と、「心不動」を「定・慧」一体となった境地と見做す。『道藏』本『坐忘論』付載「坐忘樞翼」は『定觀經』に拠り、得道者の心に生じる「五時」の最終段階として「五、心と道と合し、觸れるも動かす。心 此の地に至る」(『坐忘論』「坐忘樞翼」17b/5)と、「心」と「道」が一体となり、現象と接しても動くことのない心の「不動」の境地を述べる。杜光庭『道德眞經廣聖義』は「(定觀經)經曰」として「坐忘樞翼」と同文を引き(『道

徳眞經廣聖義』49/08a/01)、五代・衡嶽眞子註『玄珠心鏡註』も『定觀經』を引用し「不動心」に言及する(『玄珠心鏡註』09b/09)。『定觀經』を媒介に「心不動」の語が定着していることが窺える。⁽¹¹⁾尚、『太上老君内丹經』は、「心 動かずとは、内景の出でず、外景の入らず、内外は安靜とし、神は定まり炁は和し、元炁の自から降る、此れ乃ち眞仙の道なり」(『太上老君内丹經』01b/07)と、外界との関わりを一切絶った状態で「心不動」を達成し、「元炁」が自ずと生じることを目指すと述べるが、これは『定觀經』の「心不動」に相当する境地と言えよう。⁽¹²⁾

これら「不動心」の例は、外界との関わりを絶つことで内的主体を確立し、外物に動揺されない心の状態を意味する。こうした心に「氣」が自ずと生じるとされるのは『莊子』「人間世」の「虚室 白を生ず」に発想を得たものであろう。冷虚子の定・慧に係る発言が仏教の「禪定・智慧」一体の境地に拠るであろうことも踏まえるならば、仏教の「不動心」の影響は窺えるものの、『孟子』との関係はないとすべきである。こうした「不動心」の語は近世以降の道家道教文献にも見られる。例えば、北宋・沈亞夫『黄帝陰符經註』は、そもそも「人心」は動くべきではなく、動けば様々な価値観がそこに生じるとする(『黄帝陰符經註』02a/08)。沈亞夫注は養氣に主眼を置かず、⁽¹³⁾『孟子』の「志・氣」の説との接点は窺えない。又、南宋・曾慥『道樞』卷二十八「太清養生下篇」は、「氣」を「虚無・自然無爲」と見做し、「氣」の「虚無・自然無爲」なる状態が維持されれば「心」は「不動」となる。「不動」であれば外界に対して「心」が働きかけることはなく、内面が安定し静かとなり、「神」が安定し「氣」は調和し「元氣」が自然と生じ、五臓が潤う。「氣」の「無爲」性を維持することで「氣」が調和するというトートロジー的表現ではあるが、外界との関わりを絶ち、内的世界を無爲自然と安定させることで「元氣」が自ずと内面に充実し、「鍊九還」を完成することが可能となる(『道樞』28/22a/09)。「心不動」が「虚無・無爲自然」を意味し、修道者が内外との関わりを絶つことで「元氣」が自然と内面に充実することを言うのは、この時期の内丹説に普遍的に見られるものだが、「氣」を制御しようとする「心・志」の作為性の否定が強調されており、「無爲・心不動」の結果、「氣」が自然と充実すると述べている点では『定觀經』や『太上老君内丹經』等と同じ立場に立つものであり、『孟子』「四十不動心」句とはやはり無関係と思われる。

(二)、『道德經』注釈に見られる「四十不動心」を巡って

(1)

『孟子』「四十不動心」句は、『孟子』の注を措くならば北宋以前の士大夫等の文献にはほとんど見られない。また、漢訳仏典の「不動心」が『孟子』と関連付けられていないことから推測すれば、士大夫等の文献に見られる『孟子』「四十不動心」句の援用は北宋以降の『孟子』称揚に伴う現象であり、⁽¹⁵⁾仏教との直接関係もないものと推測される。

道家道教が「不動心」を『孟子』由来と明確に意識して用いた例は、北宋の『道德經』

注釈に見られるものが早い。

陳景元(1035-1094)『道德眞經藏室纂微篇』第四十二章「萬物 陰を負いて陽を抱き、沖氣以て和と爲す」の注は、「陰氣」が形成する「皮質」と「陽氣」が形成する「骨髓」とから構成される人体の内部は「沖和之氣」で満たされているとする。「故に大人 其の靈府を虚とせば、則ち純白の來り并さる。君子 心を動かさざれば、則ち浩然の氣 養われるべし。純白浩然は、沖氣の異名なり」(『道德眞經藏室纂微篇』06/18a/02)と、「靈府」を「虚」にすることで「沖和之氣」を十分に満たすことが可能となるとし、『孟子』「君子不動乎心、則浩然之氣可養」はこのことを意味し、「浩然之氣」とは「純白」の「沖和之氣」に他ならない。即ち『莊子』「虚室生白」と『孟子』「四十不動心」句とを結び付け、心の働きを停止することで「沖和之氣」を養うことを言う。

宋末元初の薛致玄『道德眞經藏室纂微手鈔』は陳景元注に対し、『孟子』「公孫丑章句上」の文を解釈する形で敷衍する。「氣 所以に形體に充滿し、喜怒を爲す。志 氣を帥いて行き、其の可否を度するなり」(『道德眞經藏室纂微手鈔』下/25b/04)と、「氣」は「形體」に満ちることで「喜怒」の感情を生み出す。そのため「志」による「氣」の制御が不可欠とする。「志 極要の本たり、氣次いで之に隨う」(『同』下/25b/06)と、より本質的な「志」の在り方に「氣」は順うため、「志」によって「氣」が正しく制御されると「氣」に淵源する「喜怒」等の感情が生じなくなる(『同』下/25b/07)。このように「志」と「氣」は密接に関わるため、「壹は、鬱閑して通じざるの貌なり……孟子言う、人の志氣の閉塞するを壹と爲す。志閉塞すれば則ち氣行かず、氣閉塞すれば則ち志通ぜず。今の行きて蹙くは、氣の閉じ自から持する能はざるに由る、故に志氣顛倒す。顛倒の間、動きて恐れざるなし。則ち志氣の相い助くるなり」(『同』下/25b/09)と、「志」が閉じ塞がると「氣」が流れず、「氣」が閉じ塞がると「志」が通じなくなる。この状態が『孟子』が言う「壹」であり、「蹙者、趨者」とは「志・氣」が塞がり、両者の正しい関係が失われた状態と解釈される。「浩然之氣」に就いては特に説明はなく、陳景元の「沖和之氣」という立場を踏襲すると考えられる。こうした「浩然之氣」と「仁義」の関わりに就いては趙岐注を踏まえ、「仁義」を手段に作為的に「浩然之氣」を取り入れてはならないとする(『同』下/26a/08)。薛致玄の解釈は陳景元の注を敷衍するものではあるが、『孟子』そのものにより即することで「氣」とそれを制御する「志」の問題に言及している。これは後述する様にこの時期の「浩然之氣」を巡る議論の俎上に在るものだが、陳景元が注目しなかった「志」の重要性に説き及ぶものと言える。

元初・王守正『道德眞經衍義手鈔』第四十二章「萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和」の「衍義」は陳景元注をそのまま収録するが、「鈔」の一つに、「四十にして強なれば仕う、君子道に明らかに、徳立つの時なり。孔子云う、四十にして惑わず、亦た孟子の心動かさざるの謂なり」(『道德眞經衍義手鈔』11/10a/03)と見られる注釈は、朱熹『孟子』注を援用するものである。

以上の陳景元に連なる注釈では、心を虚とすることで「氣」が養われ、その「氣」が充

分に満ちることを「四十不動心」の句に読み取っていたと言えるが、元朝に近い時期の注釈では「氣」を制御する「志」の重要性にも観点が移っていたと言えよう。

(2)

陳景元系注が第四十二章に着目したのに対し、北宋・徽宗(1082-1135)の注釈は第三章に着目する。徽宗『宋徽宗御解道德真經』は第三章「欲すべきを見ざれば、心をして亂れざらしむ」で次の様に述べる。「聖人に至りては、利に就かず、害に違わず、壽を樂しまず、夭を哀しまず、榮通せず、醜窮せざれば、則ち孰れか欲すべきを爲さん。欲慮の萌えず、吾が心は湛然とし、感ずるところ有らば斯に應じ、止まりて礙げられる所なく、動きて逐う所なし、敦れか能く之を亂さん。孔子四十而にして惑わず、孟子曰く、我四十にして心動かさず」(『宋徽宗御解道德真經』01/06a/06)。「聖人」が外界の諸現象に対して執着せず、「欲」が全く生じないことを「孔子四十而不惑、孟子曰我四十不動心」の句は意味する。「養浩然之氣」の側面は一先ず措き、心の問題として孟子の「四十不動心」句を援用していることが分かる。

章安『宋徽宗道德真經解義』は徽宗注を解釈したもので、第三章「不見可欲、使心不亂」では徽宗と同様に「欲」の観点からの説明を行うが、その背景をもう少し掘り下げる。「欲」の生じない状態を「靜にして變ぜず、冥を一徳に返し、泰初と同じ。神を太虚に凝し、氣は沖和を葆る」(『宋徽宗道德真經解義』01/15a/05)と、「一徳」「泰初」「太虚」というより根源的存在と一体化した在り方と見做し、その状態では「氣」の「沖和」が維持される。このような在り方では、「吾之天宇」が揺らぐことはなく「天理」が維持される。こうした「靜」「冥」である根源性へと復歸することで、「孔子の不惑、孟子の不動心、其の欲すべきなきを知る。故に不惑不動、何の亂れることか之有らん」(『同』01/15b/03)と、「欲」「動」が存在し得ない状態へ孔孟は到達したと述べ、「氣」の制御に言及するものの、主眼は根源性への復歸にある。

北宋・江澂『道德真經疏義』もまた徽宗解釈を敷衍するが、第三章「不見可欲、使心不亂」では、衆人が覚知する対象には「道」と「物」が有り、「見る所に欲すべきなきは、則ち見る所の觀る所に勝れるを以てなり。是を以て靈臺に持する有りて、外滑は舉げて消える」(『道德真經疏義』01/20b/05)と、「見道」が「觀物」より優先されれば「欲」は生じず、「靈臺」が維持され、心を乱す外物(外滑)(『莊子』「達生」)は消滅する。この状態では「利害」「窮通」の違いは解消され、「萬方を覆却し前に陳べられるとも、以て其の舍に入るを得ず」(『同』01/21b/03)と、万物が目前に展開していたとしても、それが「心(舍)」に入ってくることはない。これが「孔子之不惑、孟子之不動心」の意味とする。諸事と対極に位置付けられる唯一の「道」のみに向き合うことで「欲」の生じない境地に達することを言う。

『宋徽宗御解道德真經』第十章「氣を専らに柔を致し、能く嬰兒の如からんや」の注には「不動心」の語は見られないが、『孟子』の「蹶者、趨者」(『同』1/19a/04)に言及することから、「不動心」が念頭にあることは間違いない。『道德經』の「專氣致柔」と『孟子』の「持其志、

無暴其氣」を同一視し、その達成のために「聖人已を虚として以て世に遊び、心に氣を使うの強なければ、則ち其れ靜にして雜あらず、和して暴^{そこな}わず」（『同』1/19a/6）と、己を「虚」とすることを言いつつも、それを強制することを否定する。『孟子』と『道德經』の関係は「至剛以て義を行い、致柔以て性に復す」（『同』1/19b/01）と、「行義」か「復性」かの方向性の違いに過ぎず、矛盾しないものとした上で、「虚己」を重視する立場をとる。章安『宋徽宗道德眞經解義』は、『孟子』『法言』を援用しつつ、「氣は道の運る所、物は氣の化する所」（『宋徽宗道德眞經解義』2/19a/01）と、「物」に対する「氣」の本質性を述べ、「則ち氣の養う所、『專』を要とす」（『同』2/19a/05）と、徽宗注に見られる「氣」の制御の面に焦点を当てて敷衍する。江澂『道德眞經疏義』は十章に就いては徽宗注の内容を噛み砕いて説明するに留まる（『道德眞經疏義』03/05b/03）。一方、陳景元『道德眞經藏室纂微篇』は十章では「專氣致柔之術」に関する「舊説」と「今解」を比較し、「氣」の面のみを論じ、『孟子』との関わりは見られない。王守正『道德眞經衍義手鈔』の「鈔」はやはり朱熹『孟子』注を援用している（『道德眞經衍義手鈔』03/04b/04）⁽¹⁸⁾。

陳景元が着目した第四十二章に対して徽宗系注釈はこれと言った解釈をしていない。一方、『道德經』五十五章には「赤子」の語が見られることから、徽宗は『孟子』『離婁下』の「赤子之心」を援用する。しかし、やはり『孟子』『蹶者、趨者』を引き「不動心」も念頭に置く。「惟れ民の生厚きも、物に因りて遷ること有り。徳を含むこと厚く、物に遷らざれば、則ち氣は專らにして一を忘る。孟子曰く、大人其の赤子の心を失わず。徳を含むこと厚ければ、憂患入る能はず、邪氣襲う能はず、故に物傷うこと能はず。莊子曰く、人能く己を虚として以て世に遊ばば、其れ孰か能く之^{そこな}を害わん」（『宋徽宗御解道德眞經』03/25b/03）と、「赤子」は「氣專而忘一」であるため、外物に影響されない。これを『孟子』は「赤子之心」と言い、『莊子』は「虚己」と言う。この状態が「含徳之厚」であり、外界から「憂患・邪氣」が侵入せず、「徳」「形」「神」が完全となる。この「神」が完全な状態は「沖氣」の調和した状態と見做され、この状態は「純氣の守られれば、命を制して内に在り、形化すも性亡びず」（『同』03/26b/03）と、「純氣」が内側で維持されている状態であり、肉体が変化したとしても「性」は不変的に維持される。この状態が「知常曰明」の「明」である。「赤子之心」とは「心」「體」「氣」が一体となり区別されることのない状態と言える。『孟子』と『莊子』を併用して根源性との一体を述べ、徽宗注釈の一貫した姿勢が窺える。この一体性が喪失すると「虚己以遊世」の境地から乖離し、「物」と対立することになる。『孟子』が言う「蹶者、趨者」はこの一体性の喪失を意味する。

章安『宋徽宗道德眞經解義』は五十五章で、「赤子の形 物と接するも、心は常に靜一たり。其の聲の發する所、氣の動かす所のみにして、心の其の氣を使い、氣を動かす^{わずら}の累い有るに非ず。故に精の一を全うし、氣の沖を完うし、神は虧けず隘^なきて嘎^かれず、故に其の妙は以て神に入るべく、其の常は以て命に復すべし。和の至るや此の如し」（『宋徽宗道德眞經解義』08/04b/09）と、「赤子」は「物」と接しつつもその「心」は常に「靜一」であるため、「心」

が「氣」を強制的に動かすことの弊害を受けることはない。「心」が「無」に復帰すれば「氣」は「沖」の状態を保ち、「心」が「氣」を駆使すると「氣」は「暴」の状態に墮する(『同』08/06a/03)。何れも「心」の働きを無くすことで、「氣」の自ずからなる在り方を維持することが述べられている。江澂『道德眞經疏義』は五十五章で『列子』『莊子』『亢倉子』等を引きながら養氣の観点から敷衍するが、徽宗注釈から大きく離れるものではない(『道德眞經疏義』10/29a/01)。

その他の北宋の注釈を補足しておくならば、王雱(1044-1076)は第十章「專氣致柔、能如嬰兒乎」の注で『孟子』『法言』を引用して「氣」を制御する「志」に言及するが、「不動心」の語には言及していない(『道德眞經集註』02/11a/07)。第七十二章「其の居る所を狭めること無かれ、其の生ずる所を厭すること無かれ」では、「民の性 本自より廣大にして流通す」(『同』10/09a/07)と、「民性」を本来は「廣大流通」するもの、即ち万物に行き渡るものと見做し、「聖人」は「民をして天下の廣居に逍遥とし、各の其の浩然の性を遂げしむれば、則ち其れ干威する者有らんや」(『同』10/09a/09)と、この「民性」を「浩然之性」とし、それが拡充されれば、何物にも「干威」されないとする。「干威」されないという状態は『孟子』「不動心」を念頭に置くものと言えよう。父・王安石も同章注で「志は氣の帥。氣は善惡に適くの馬」(劉惟永『道德眞經集義』15/17a/07)と、『孟子』『法言』を引用する。

南宋1160年頃には編纂されていたと目される邵若愚『道德眞經直解』⁽¹⁹⁾は、第四章注で「學人沖氣を見んと欲せば、當に其の心の鋭きを挫くべし。鋭きの息めば則ち志は休む、故に能く其の事の紛を解く。志の閑かに欲を少なくせば、則ち善く其の光を和す。物と争うことなければ、則ち能く其の塵と同じくす。内外染まることなく、湛兮として其れ惟だ一心なり。其の跡を見ざると雖も、又存するもの或るが似し」(『道德眞經直解』01/05a/09)と、「沖氣」の感得のためには「心」「志」の働きを停止し、現象に煩わされないようにすべきとする。「内外無染」となった「一心」は具象を超越した「萬物之宗」である。「釋家喩へて慧燈朗月と爲し、術家以て大藥金丹と爲し、孟子以て浩然の氣と謂し、至大至剛と言ひ、以て直に養いて害うことなく、天地の間に塞ちる。其の氣たるや、義と道に配される」(『同』01/05b/09)と、それを釈氏は「慧燈」、術家は「大藥金丹」、孟子は「義・道」と一体の「浩然之氣」と表現した。三教に共通すると見做された『孟子』「不動心」句を含む一段を心・志の働きの否定の結果に現れる本体としての「沖氣」として理解していることが分かる。

元・劉惟永『道德眞經集義』が引く南宋・趙實庵の注釈は以下の様に述べる⁽²⁰⁾。「一氣を谷神の間に引き、極めて微弱とせしむ。其の聲を聞かず、毫も其の動きを覺えず。無の似くして有、有の似くして微、故に『存するが若き』なり。是の如ければ則ち營衛は常に調ひ、六脈は過たず、清濁の升降するに、其の時を失わず、喘息呼吸、其の暴れるを致さず。孟子曰く、其の志を持し、其の氣を暴すなかれと。亢倉子曰く、體を氣と合し、氣を心と合し、心を神と合し、神を無と合すと」(『道德眞經集義』11/17b/02)。「一氣」を自身の「谷神」へと導くことで、營衛二脈、六脈を調整し、体内の「氣」を制御することを言う。『孟子』

の「持其志、無暴其氣」は『亢倉子』の句と併せて「氣」の制御として読み込まれているが、「氣」の制御方法を論じることはなく、養生思想に於ける「氣」の重要性を述べる点に主眼がある。

以上の『道德經』注釈に見られる例は、重点の置き方には様々な違いがあるものの、内外の関わりを絶ち、「心」「志」の活動を否定していく方向性を基盤とし、「浩然之氣」に就いては内面的修養の問題として読み込まれていると言える。尚、前者の性質に就いては、『孟子』句受容以前の道典に於ける「不動心」の性質も吸収するものとも言えよう。

二、『孟子』「公孫丑」を巡って

(1)

「心」「志」の活動を否定する方向で『孟子』「四十不動心」句を読み込む立場を『道德經』注釈に確認したが、北宋・蘇轍(1039-1112)の立場はこれに類する。「孟子解二十四章」では、孟子は子思の「誠」の思想を受け継いだとし、「故に不動心と浩然の氣は、誠の異名なり。誠の言たるや、心の所謂誠然たるものなり。心の以て誠然たれば、則ち其の行くもまた安んず。是の故に心の不動にして、其の氣は浩然として天下に屈すること無し」(「孟子解二十四章」p.949)⁽²¹⁾と、「不動心・浩然之氣」は「誠」の異名であり、心が「誠然」としていれば、その「氣」は「浩然」として何物にも「屈」することはない。この「達於義」「不動心」「養浩然之氣」の三者は密接不可分に関係し(「同」p.949)、「人必ず先きに是の心有り、^{しか}而る後に是の氣有り。故に君子は其の義心を養いて以て其の氣を致し、氣と心と相い^{なれ}狎て相い難まざらしめ、然る後に事に臨むも其の氣屈せず」(「同」p.950)と、「心」が先に有って「氣」はそれに応じるため、君子は「義心」を養って「氣」がそれに応じるようにし、「氣」と「心」を一体とすれば、何事に対しても「氣」が「屈」することはない、「不動心」でいられるとする。ここまでの議論は『孟子』の立場に概ね沿うものとも言えよう。だが、「心の動かざる所以は何ぞや。學を博くして之を識^しる、力を強いて之を行^う、卒然として之に遇^う、自ずから失^うあり。故に心に必ず守る所有りて而る後ち能く不動たり。心の守る所、多かるべからず。多く學び、兼ねて之を守れば、事至りて、應ぜざるあり。是を以て其の枝葉を落とし、之を損して又た損し、以て損すべからざるに至る、而る後に能く應ず」(「同」p.950)と、この「義心」は「多學」「博學」「強行」等で養うことは出来ず、「守」るべき処を「守」って不必要なものを減らし、「損之又損」を徹底することで「義」のみを残さねばならないとする。『孟子』「離婁下」の「博く學びて詳らかに之を説くは、將に以て反って約を説かんとすればなり」の「説約」が念頭にあることは言うまでもないが、『道德經』四十八章「損之又損、以至於不可損也」を踏まえる点が注目され、『孟子』に沿いつつも、心の無作為性が主張されている。この点がより強調されているのが秦觀(1049-1100)である。⁽²²⁾

秦觀「浩氣傳」は先ず、「志」が「氣」を制御するため、「心」を「虚」とすることで「志」を養い、「志」を「弱」めることで「氣」を内外の隅々まで養い通じ安定させ、「道」と一体とする。その結果、「事物之奥」を悟り、「性命之情」に安んじ、「天地・陰陽」の全て

に精通すると、「虚・弱」を重視する（『浩氣傳』p.508⁽²³⁾）。次に「性」と「命」を区別し、人為では如何ともしがたい「命」に対して動揺することは無意味とした上で（『同』p.508）、「所以に窮理盡性は、四十が其の時なり。四十にして斯く能はざるは、亦た畏るるに足らざるのみ。故に四十に於いて不動心と曰う。孟子の所謂る不動心、孔子の所謂る不惑なるものなり。内を以て外に蔽われず、故に不惑と曰う。物を以て己を役せず、故に不動心と曰う」（『同』p.509）と、四十歳では「窮理盡性」を為し得なければならないのに対し、四十歳でも為し得ないことは「命」であり、それは恐れるに足りないとし、『論語』『孟子』『不動心』は、如何ともし難い外在的「命」によって内面を損なうことがないことを観点を換えて表現したものとされる。この「不動心」は、「有に即して無、實に即して虚なり。其の外に於けるや、應じて遷らず、其の中に於けるや、受けて止むる無く、終日言うと雖も猶お言わざるがごとく、終日爲すも猶お爲さざるがごときなり」（『同』p.509）と、有無、虚实、言・不言、為・不為の相対を超越し、外物の出現・喪失はそれに任せて、主体的に関与しないことを意味する。そして「氣は心を以て本と爲す。反とは本に復する所以なり。夫れ言を知りて然る後に以て惑わざるべく、氣を養いて然る後に以て心を動かざるべし」（『同』p.512）と、「氣」は「心」を本質とし、「氣」を養うことでその本質である「心」へと復帰する、それが「不動心」とであると述べていることから、「心」の本質を「不動」と見ていることが分かる。かくして、「性・命」の違いを明確にした上で「氣」を養い「心」の本質に立ち戻ることが出来たならば、「夫れ能く直を以て氣を養い、理に率いて行き、命に循いて趨き、貧賤富貴の移す所、威武の屈する所とならざれば、則ち俛仰の近、六合の遠は、固より適くとして得ざる無し、豈に其の所謂る浩然なる者を全うせざらんや」（『同』p.512）と、「氣」を養うことで、追求すべき「理」に率い、任せるべき「命」の在り方に循い、「浩然」を完全なものとし得るのである。それは『道德經』第五章の「橐籥」（『同』p.512）の如き在り方とされる。『孟子』の「義」「氣」の関係に就いては、「氣」が「自然」と集まることが「生」であり、それは作為的に「氣」を取り込む「取」とは異なるとする。そのため、その「自然」は『道德經』三章の「虚心」の立場と一致し、五十七章の「所謂る無爲にして自ずから正し」とも一致する（『同』p.513）。最後に「能く言を知れば則ち外に惑わず、能く氣を養えば則ち内に動かず。外は邪説の干す所とならず、内は妄情の溺るる所とならざれば、則ち吾の心、復た何をか爲さんや」（『同』p.516）と、養氣を内的世界の事柄と限定し、「虚」「弱」に立って内外の関わりを徹底して絶ち、外界に対する心の働きを断つことを主眼とするものと言える⁽²⁴⁾。

王安石（1021-1086）の発言として伝えられているものも蘇轍・秦觀と同じ傾向に立つ。『中庸』『明・誠』に関する神宗の問いに対し、王安石は「能く外物を以て其の心を累わさざるは、誠なり。誠なれば則ち物に蔽われる所なし。物に蔽われる所なければ、則ち明なり。能く先王の道を學びて以て其の心の蔽を解くは、明なり。明なれば則ち外物其の心を累わす能はず。外物其の心を累わす能はざるは、則ち誠なり。人の不明なる所以は、其の利欲の有

りて以て之を昏ますを以てなり。如し能く利欲の昏ます所とならざれば、則ち未だ明たらざる有らざるなり。明は性の有する所なり」(楊時「王氏神宗日録辨一」p.113⁽²⁵⁾)と、「外物」に対する「利欲」が「心」を煩わさないことが「明」であり、「明」であれば「誠」となり得るとする。「明」は「性」の本来の在り方であり、「心」を覆う外物に対する「欲」を取り去りすれば、自ずと「明」が復活する。王安石の立場は人の主体的働きかけを取り去ることで、本来の「誠」「明」に自ずと回帰し得るという発想であり、蘇轍・秦觀などと同じ方向性に立つものであり、これらは同時期の『道德經』注釈の立場と一貫する。

(2)

如上の王安石の立場に対する楊時(1053-1135)の厳しい批判から、王安石の発言が『孟子』「四十不動心」句を巡るものであることが確認される。二程の学を継承する楊時だが、その思想は本体回帰の志向性が強く、「誠」による体認に重きを置く⁽²⁶⁾とされる。「誠は天の道なり。外物の其の心を累わす能はざれば能く盡す所に非ざるなり。告子の不動心、豈に利欲の能く之を昏まさんや。然り而して未だ嘗て義を知らざるなり。未だ嘗て義を知らざるは、明に非ざるなり。然ば則ち所謂明なるは、物の格りて知の至るに非ざれば、烏ぞ此れに與るに足らんや。荊公自から謂えらく、能く外物を以て其の心を累わさず、故に其の言毎に是を以て至れりと。蓋し其の未だ嘗て天道を知らざるを以ての故なり」(「同」p.113)と、「誠」は「天之道」であって、「心」を覆う「外物」を取り去るだけでは「誠」を尽くすことは出来ない。楊時は「明」に到達するために人の主体的働きかけである「物格知至」に重きを置く。この点は、「心に從いて矩を踰えず、孔子にして七十に至りて後に能くす、況んや餘人をや。苟くも未だ七十に至らざれば、則ち猶お須く操りて後に存すべきなり。故に孟子の不動心の道を論じて、亦た曰く『其の志を持し、其の氣を暴うこと無かれ』と、之を『持』すと曰い、『暴うこと無かれ』と曰うは、則ち是れ孟子と雖も、猶お敢えて其の自から爾に任せざるなり」(楊時「與兪彥修其一」p.483)と、「從心不踰矩」は孔子であっても七十歳でようやく到達し得た境地なのであり、それよりも若い時点では「操而後存」(『孟子』「告子上」)が不可欠である。『孟子』の「持其志、無暴其氣」とは、孟子であっても「持」することで「無暴」とすべく努力する必要があったのである。「四十」という人の成熟段階を踏まえつつ、「氣」を制御する「持」という主体的作為に留意する。但し、「然ると雖も、之を忘れるは不可なり、助長するも又た不可なり」(「同」p.484)と、不可欠であるこの制御は強制するものであってはならず、それは劉器之に対する次の書簡にも窺える。劉器之自身は「蓋し以て世を救う、修身の道に非ざるなり」(楊時「與劉器之」p.516)と「救世」と「修身」とを区別した上で、「修身は則ち虚を致し静を守り、以て動くべからず、動かば則ち怒有り、怒有らば、仁と違う」(「同」p.516)と、「修身」は「致虚守静」を本質とし、感情の発露を伴う「動」を否定することを言い、王安石と同じ方向性に立つ。この観点から『孟子』の「養浩然之氣」を「不動とは則ち氣を専らにし柔を致し、復すに自から知るを以てするのみ」(「同」p.517)と「不動」を本質とし、その「不動」とは「專氣致柔」を軸とした「知

による内省とされる。外界と関わる「救世」と自身を修める「修身」とを区別した上で、「養浩然之氣」を自己内省的に「靜」を極める「修身」に限定する。本論で検討した道家の立場に近い。これに対して楊時は「蓋し救世・修身、本と二道なき故なり」（「同」p.516）と両者の不可分を言い、「孟子の知言養氣を論じ、乃ち不動心の道の告子と異なる所以は、恐く専ら涉動を爲すのみには非ざるなり」（「同」p.516）と、孟子の不動心と告子の不動心の差異は、外界との関わり方に限られるものではないと批判する。

徐積（1028-1103）は「教學は、治心養氣の四字を以て先とす」（「行状」p.543⁽²⁷⁾上）と「治心養氣」をその学問の要とし、「吾が書の大要、正に心を治むるを以てし、直ちに氣を養うを以てするのみ」（「同」p.543上）と、その著述の大要は「治心養氣」に尽きると自ら述べたとされる。「蓋し正心誠意にして正しきを行えば、則ち動容舉措、正に非ざる無し。正の氣の四體に充れば、面目に發し、以て望みて其の正人たるを知るべきなり」（「語録」p.714下）と、「正心誠意」であれば「正之氣」が「四體」に充実し、それが外見に現れる。『孟子』はそれを「志、氣之帥。氣、體之充」（「同」p.714下）と述べたのであり、「志」が「氣」を制御することが優先される。何故ならば、「氣は則ち冥然として無知、特に以て四體を充養すべきのみ。之に縦にして已まざれば、則ち喜怒は氣の使う所となり、必ず分を過ぎ節を踰えるに至らん」（「同」p.714下）と「氣」自体には指向性がなく、「志」による制御がなければ「喜怒」が「氣」の影響を受けて暴走してしまうからである。こうした「氣」の理解を踏まえ、孟子の「不動心」を「孟子、充養の至れば、萬物皆な我に備わり、萬變するも悉く胸中に昭かなりと」（「同」p.713下）と、「氣」が身体に充実した結果、「萬物」と「我」とが一体となることで全ての事象が自明となり、心が動揺しなくなるとする。充実した「氣」が万物へと拡充することによる万物一体が「不動心」の根拠とされている点に、本質回帰的傾向を否定できないものの、「志」の働きを優先する立場と言える。⁽²⁸⁾

程伊川（1033-1107）は「不動心」には、「道」に到達したことで「不動心」となる場合と、「義」によって「心」を制御することで「不動心」となる場合の二種があるとした上で、「義」なら取り、「不義」なら捨てるという姿勢は「義」の外在を前提とし、「義」が「心」を制御する立場と見做す。一方の「道」に到達したことで「不動心」となるのは「義」の内在を前提とし、それを維持することで自然と「義」に適い、無理やり「心」を制御するのではないとする（『二程集』p.273⁽²⁹⁾）。内発的「義」に拠る後者の「不動心」の立場に立った上で、「心」が慌てていると「熱い、寒い、悪む、悦ぶ、取る」などの原因が無いのにも関わらず、「煩、慄、怒、喜、起」などの動揺が生じる。「君子其の氣を正すより大なるはなしとし、其の氣を正さんと欲さば、其の志を正すに若くはなし。其の志の既に正しければ、則ち熱きと雖も煩わされず、寒きと雖も慄れず、怒る所なく、喜ぶ所なく、取る所なし。去就すら猶お是のごとく、死生すら猶お是のごとし。夫れ是をこれ不動心と謂う」（『二程集』P.321）と、「君子」は「氣」を正すことを最も重視し、そのために「志」を正す。「志」が正されれば「氣」は正しく流れ、「熱い、寒い、悪む、悦ぶ、取る」などの原因があっても

「煩、慄、怒、喜、起」等は生じなくなる。これが「不動心」である。「氣」を制御する「志」の重要性を言うものである。

南宋・范浚（1102-1151）は孟子の存心の学を重んじ、その工夫論は二程の影響を強く受ける一方、釈老の学に対しても関心を向け、「心」を本体と見做す心性論は陸王の学に近いとの指摘もされている。その「存心齋記」は「夫れ君子の學、諸を心に本づく。……是を以て學者は必ず存心を先にし、心の存すれば則ち本立ち、本立てば而る後に以て學を言うべし」（「存心齋記」p.113⁽³⁰⁾）と、学問の根幹を「存心」に置く。人の心は「疾風振海、濤浪洶涌」（「同」p.113）の如く常に乱れている様だが、「然れども心は未だ嘗て動かずんばあらずと雖も、所謂る至靜なるもの有り。彼中に紛とするは、浮念なるのみ、邪思なるのみ、物と交りて引かれるのみ。百慮煩擾あると雖も、所謂る至靜なる者、固より自若たり」（「同」p.114）と、乱れるのは「物」に影響された「浮念・邪思」に過ぎず、「心」の本質は常に「至靜」なままとする⁽³²⁾。従って、「人能く之を操る所以を知れば、則ち心存す。心存すれば則ち物に物とされず、物に物とされざるは、物と異なる所以なり」（「同」p.114）と、心を制御する「存心」を達成すれば、自己と「物」とが主客として対する関係は解消される。そして、「養うに寡欲を以てし、外に誘われざらしむるは、此れ存心の權輿なり。心を淵に藏するが若きに至れば、則ち必ず事うことありて、正すことなく、用て能く忘れることなく、助けて長ぜしむることなきの間に於いて、默識乎として所謂る至靜なるは、此れ存心の奥なり」（「同」p.114）と、「寡欲」により欲望を制御するのは作為的方便に過ぎず、事物と接しつつも、心を絶対視せず、心を忘れることも助長することもしない「至靜」に到達するのが究極の「存心」とされる。この様に学問は「存心」から始めねばならないが、「盡心」を経て「盡性」に至って初めて学問は完成する（「同」p.114）。ここに至ると、心の働きは「空洞清明」と洗練され、「性」の本質が「天理」であることが自覚される（「同」p.114）。

この様な理解を基に、その「性論上」は、「天衷を降すを命と曰い、人之を受けるを性と曰い、性の存する所を心と曰う」（「性論上」p.1）と、「仁」「心」「性」「命」の一貫性を言い、一方の「意」を「意は、之に迷うなり。迷いて復らざるは愚なり」（「同」p.1）と、外界に対して働きかける「迷・偽」と見做す。従って、この「意」を無くすことで「寂然不動」なる「性」が顕現する（「同」p.1）。「性」の本質を『禮記』に基づきつつ「寂然不動」とするが、『禮記』が同時に「感じて遂に天下の故に通ず」と言うように、「故に必ず寂然の中に於いて、動靜を以て名づくべからざる者有り、然る後と性となす。……且つ夫れ性は言うべからずして、言うべきは靜と曰う。子姑く其の靜なるもの従り之を觀れば、將た以て善と爲さんか、將た以て惡と爲さんか。必ず善と曰うは可なり。然らば則ち善は以て性を盡くすに足らざると雖も、而れども性は固より善を以て之を名づくべきなり。……善と曰うは、性の用なり、夫れ豈に二有らんや。孟子性を知る、故に心を動かさず、又た性の用を以て人を教う、故に性善と道う」（「同」p.1）と、「性」の本質は「動・靜」の相対を超越しており、「寂然不動」に限定されるものではない。「靜」という点では「性」が「善」で

あることは間違いないが、「善」は「性之用」を意味するものでしかない。孟子は「性」の本質を全体性として把握していたため「不動心」であり得たのであり、『孟子』の「不動心」は、体用論を踏まえた「動・不動」の違いを越えた「性」の全体に裏付けられたものであり、その全体性を喪失する「意」という外界に対する誤った働きを取り去り、「心」を制御する工夫を述べるものと言える。

朱熹(1130-1200)のこの問題に関する論稿は枚挙の暇がないが、近年の成果としては垣内景子氏が朱熹の『孟子』解釈の姿勢に着目して論じている⁽³³⁾。ここでは垣内氏の論稿を参照しながら朱熹の立場を概観しておく。朱熹の『孟子』注は「四十不動心」「養浩然之氣」に就いては基本的に趙岐注の立場を踏まえるが⁽³⁴⁾、「人固より當に其の志を敬守すべく、然れども亦た其の氣を養うを致さざるべからず。蓋し其の内外本末、交も相い培養す。此れ則ち孟子の心未だ嘗て必ずしも其れ動かずんばあらずして、而して自然と動かざる所以の大略なり」(『孟子集注』p.230)と、「志」を維持すると同時に「氣」を養う必要があり、「志」と「氣」という「内・外」「本・末」双方からの修養が達成されて、初めて「不動」を強要しない「自然不動」が達成されるとする。「義」に就いては、「義は、人心の裁制なり。……人能く此の氣を養成せば、則ち其の氣は道義と合し、之が助けとなり、其れをして之を行うこと勇決にして、疑憚する所なからしむるを言う。若し此の氣なければ、則ち其の一時の爲す所、未だ必ずしも道義より出でずと雖も、然れども其の體に充ちざる所有りて、則ち亦た疑懼するを免れず、而して以て爲す有となすに足らざるなり」(『同』p.231)と、「義」は「人心」を制御するものであり、「浩然之氣」を養うことで、「氣」は「道義」と一体となり、「道義」の助けとなった結果、「道義」に作為的になることはなくなる。「氣」が養われないと、その所為が一時的に「道義」と一致していたとしても、「氣」が「體」に十分に備わらないため、「道義」に対する作為的取組が生じ、十分な行為には至らない場合が生じる。完全な「不動心」は「浩然之氣」と「道義」とを一致させて「體」の隅々まで満たすことで達成されるのである。「浩然之氣」が「集義」の下に生じることに就いては、「集義とは、猶お積善を言うがごとし。蓋し事事皆な義に合するを欲するなり」(『同』p.232)と、「集義」とは「積善」であるとし、所為の一事一事が「義」に適うことに努め、「道義とは、其の之を養うの始めたるや、乃ち事の皆な義に合し、自から常直に反るに由る。是を以て愧作する所なく、而して此の氣自然と中より發生す」(『同』p.232)と、常に自らを振り返り、その所為が「道義」に適っていれば、そこに「浩然之氣」は自ずと生じるとする。そのため、「此に養氣を言うは、必ず集義を以て事と爲し、而して其の效を預期することなかれ」(『同』p.232)と、「養氣」を期待してはならないのである。即ち、「不動心」へと至る「養氣」自体は作為的であってはならないが、「養氣」のための所為の一つ一つが「道義」に適っているかどうかには就いては十分に主体的に工夫することが求められているのである。従って、「告子只だ箇の心を守りて定を得るのみにして、都て外面の事を管せず……告子只是だ内面を守著し、更に外面を管せず」(『朱子語類』p.1236)⁽³⁵⁾と、告子の「不動心」は内的「心」のみ

をひたすら「不動」としようとする、「外面事」とは関わろうとしないものであり、内外の捉え方に誤りがあると批判されている。

結語—再び道家道教文献へ—

『孟子』「四十不動心」句は、外界に対する「志」「心」等の働きの一切を否定することで「氣」を自然と充溢させる方向と、「志」が無理なく「氣」を制御することで「氣」が調和を保つことを目指す方向との間で、解釈が常に揺れていたと言えよう。前者の立場に立つ者達が概ね釈老に好意的であったことから、前者が道家思想の影響下に展開したと見做し易いが、むしろ、道家者流が前者の方向を選択したと言うべきであろう。例えば、南宋の范應元（1200年代中頃）、林希逸（1193-1271）等は朱熹の思想も意識した上で、外界の事象との関わり方も視野に入れているが、范應元『老子道德經古本集注』は「虚・静」である「吾心之初」の復帰を優先し、林希逸『道德真經口義』も「無爲」「無容心」を本質とする⁽³⁶⁾。范應元は『孟子』には言及しないが、第三章「是を以て聖人の治たるや、其の心を虚とし、其の腹を實とし、其の志を弱くし、其の骨を強くす」で「上柔和を守れば則ち民化して相い譲り、氣暴^{そこな}わず。茲れ亦た其の志を弱くするにあらざらんか」（『老子道德經古本集注』p.19⁽³⁷⁾）と述べ、その「和」「氣不暴」の語には『孟子』の影響が窺え、「柔和」はやはり「嬰兒」の状態として認識されている（『同』p.38）。そして、第五十五章「生を益すを祥と曰い、心氣を使うを強と曰う」では、「常久の道を知れば、則ち自然に因りて生を益さず、和柔を守りて強壯せず」（『同』p.223）と、「常久之道」を体得したものは「自然」「和柔」の状態に任せて強制することはないとする（『同』p.223）。「是を以て朱真人〔桃椎〕曰く、道は炁なり。道の體は虚無なり。虚無は自然なり。自然は無爲なり。無爲は心動かざるなり。内心動かざれば則ち外境は入らず、内外の安静たれば則ち神は定まり氣は和す。神の定まり氣の和せば、則ち元氣は自然と正し。元氣の正しければ、則ち五臟は流通す。五臟の流通せば、則ち精は益す上應す」（『同』p.223）と「朱真人」の語を引き、「道體」の「虚無」「無爲」を体得した者は「心不動」となり、「内心」と「外境」とが関わることはない⁽³⁸⁾と述べる。林希逸『道德真經口義』は五十五章で「赤子」の「精氣盛」の様を述べた後に、「赤子は純一にして專固、故に能く此くの如し。而して道有る者亦た然り、只是だ不動心なるのみ。和は、純氣の守られるなり。此の至和の理を知れば、則ち以て常久にして不易たるべし。此の常久の理を知る、道に明らかと謂うべし。生は益すべからず、強いて之を益すことを求めれば、則ち殃^{わざわい}あり」（『道德真經口義』03/19b/07）と、「赤子」の「純一專固」なる様は「有道者」の「不動心」に相当し、それは「和」としての「純氣」が維持されたことで「道」に明らかになっているためとするのは、「純氣」を維持する「赤子」に「不動心」を見る徽宗注系の理解を踏まえるものである。その一方で、強制は否定されている。

王安石の立場を釈老的であると批判した楊時ではあったが、朱熹の楊時批判の観点を論じた荒木見悟氏の分析では、「誠」による事物の抱き込みが見られ、事物を離れて、ひた

すら身に求めようとする傾向があるとされる。⁽³⁹⁾これは「道」「冥」などで表現される本質的概念を「誠」に置き換えたものに等しいのではないか。道家者流の「道」「冥」は、個別性を取り去った所に到達するとされるものではあるが、その「道」「冥」は万物一体としての個も内包しているはずである。その意味で「誠」とどれ程異なっているのであろうか。又、既に論じた事ではあるが、内的世界に閉じこもる体の養心では、想定外の事柄が発生した際に対処出来ないという司馬光の発言は、前者の「不動心」に対する批判とも言えよう。⁽⁴⁰⁾かくして、この二つの方向性の間で常に複雑に揺れ続けていたということになる。本論冒頭で触れた薛季宣は釈老を批判しつつも、心の本質を「不動」と見做した。また、范浚の関心は一貫して心の本質に向けられており、楊時の立場に通じるものがあると言える。又、北宋の『道德經』注釈を宋末・元代に敷衍したものに、「志」を重視する傾向が見られたのは、後者の方向性が入り込んで来たとも考えられる。だが、王守正『道德真經衍義手鈔』が単に朱熹注を併引するのみであったことが示すように、この二つの方向性を昇華することは道家側では試みられなかった様である。寧ろ、「集注」の形態を採ったことで、多方向性をそのまま残すことが許容されたと言えよう。

最後に『孟子』「四十不動心」句を巡るもう一つの方向性を指摘しておきたい。元・陳致虚(1290-1330-?)『金丹正理大全』「與初陽子王冰田」は「金丹」を「金液還丹之道也」(『藏外道書』9冊。『金丹正理大全』p.60上)と定義した上で、⁽⁴¹⁾「人身中の眞炁なり。炁を以て形と合し、真人と成る、是れを還丹と云う」(『同』p.60上)と、「炁」と「形」を一体化して「真人」となることが「還丹」であるとする。⁽⁴²⁾この「先天之炁」である「眞炁」は生誕直後は純粹であったが、十六歳以後は次第に消耗し、婚姻を前提とする社会活動の中で疲弊していくことになる。そして、「中年若也、却って能く其の身を保愛する者、聖人なり」(『同』p.60上)と、中年以後もそれを維持出来たのは「聖人」のみであるとし、その一例として「孟子四十不動心」が言われる。即ち、孟子の「四十不動心」は「先天」の「眞氣」を維持し得た事例として読み込まれ、「性、精、命、氣」を修めた理想の人物とされている。

元・耶律楚才(1190-1244)『玄風慶會録』は成吉思汗に対し、「修行」の本質を「外は陰徳を修め、内は精神を固くす」(『玄風慶會録』05a/02)と外的活動と内的修心とに区別した上で、後者に就いて「氣の全ければ則ち生じ、氣の亡べば則ち死し、氣の盛なれば則ち壯たり、氣の衰えれば則ち老いる」(『同』05a/02)と、「氣」と身体問題の関連に就いて述べる。社会生活を維持する上で子孫繁栄は不可欠であり、「先聖周公・孔子・孟子各の子有り」と古の聖人にも子供はいたが、「孔子四十にして惑わず、孟子四十にして心動かさず、人生れて四十已上、氣血已に衰う、故に之を戒めること色に在り」(『同』05b/09)と、孔孟は四十歳を過ぎて「氣血」が衰える時期には「色」を戒めることを実現し得た人物とされている。本論冒頭で見た劉處玄の伝に見られる立場に近い。

冒頭で見た王重陽の伝には、「不動心」の体現者としての孟子その人を理想視する姿勢が窺える。同句に思い至ったことで翻意したこと自体が、同句が既に教条化していること

を示す。陳致虚の「金丹完成者」としての孟子像、耶律楚才の戒色達成者としての孟子像にも同じ傾向が窺えよう。これらは当事者の内的修養とは関わりを持たない、外的存在としての孟子像である。その意味で『孟子』「四十不動心」句は形骸化しつつある。謝逸(1068-1113)「浩然齋記」は、『孟子』の立場の本質は「養氣」にあり、孟子は「養氣」により「不動心」を達成したとする。従って、「不動心」であることで初めて「(孟子の)道」に到達し得る。この「道」に到達すると、坐・食・立と如何なる時と場所でも常に孟子と一体であることが体感される(「浩然齋記」p.435下)⁽⁴³⁾。孟子は「不動心」の体現者と見做され、孟子その人と一体となることが求められている。ここには「不動心」の外的実体化が窺えるのであり、その「不動心」も「士大夫、平居燕日、其の容貌の肅然として以て正しきを望む」(「同」p.435上)という外面的在り方と、「其の論議を聴くに、高妙超然として、遠く塵垢の外に出ず」(「同」p.435下)と超俗的議論等の形式的なものに墮している。心の働きを徹底して否定することで、外物は主体とは関わりのない外在物となる。一方、心を制御することに過度に拘ると、その規範を自身を超越した存在に求めることになる。何れの場合も僅かな所で第三の傾向に墮することになるのであろう。

(注)

- (1) 『道藏』所収文献は『正統道藏』(藝文印書館、1977年)を用いた。本論で特に出典を明記しない文献は『正統道藏』所収文献である。
- (2) 本文の編纂時期に就いて、Kristofer Schipper & Franciscus Verellen, 道藏通考 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. The University of Chicago Press, 2004 (以下『道藏通考』と略す)は12世紀の撰とする(p.1160)。白如祥輯校『王重陽集』(齊魯書社、2005年)、丁原明・白如祥・李延倉『早期全真道教哲学思想論綱』(齊魯書社、2011年)、郭武『王重陽學案』(齊魯書社、2016年)等は概ね王重陽の著作と見做す。
- (3) 『太上洞玄靈寶天尊說大通經』「玄理章」(01a/07)。本文の編纂時期に就いて、『道藏通考』は宋代とし(p.744)、蕭登福『新修正統道藏總目提要』(天津出版社有限公司、2011年)は唐代とする(p.509)。本経には李道純の注釈が残る。
- (4) 張良權点校『温州文獻叢書 薛季宣集』(上海社會科學院出版社、2003年)。薛季宣に就いては周夢江『葉適與永嘉學派』第五章(浙江古籍出版社、2005年)がその生涯に就いて整理し、精神性より物質性を重んじる側面を指摘する(p.76)。又、任鋒「南宋儒者薛季宣の中庸観」(『深圳大學學報(人文社會科學版)』第24卷第4期、2007年)は哲理次元での理学との一致を指摘する。
- (5) 「送甄雲卿赴西宮學官序」(『薛季宣集』p.447)。
- (6) 『十三經注疏分段標點 20 孟子注疏』(新文豐出版公司、2001年)。
- (7) 孫奭疏の真偽問題に就いて、徐洪興『思想的轉型—理學發生過程研究』(上海人民出版社、1996年)は偽書と見做す朱熹の説を紹介し(p.101)、井澤耕一「孫奭『孟子正義』の成立に関する一考察」(『関西大学中国文学会紀要』第30号、2009年)は北末頃に荆公新学に抗する立場の別人によって編纂されたとする。一方、顧宏義『宋代「四書」文獻論考』「上編 宋代『四書』文獻述論・第四章 宋代『四書』文言若干問題考辯・一 關於孫奭『孟子疏』之真偽」(上海古籍出版社、2014年)は真筆を主張する。

- (8) 馮逸・喬華点校『新編諸子集成 淮南鴻烈集解』（中華書局、1989年。p.486）。
- (9) 王利器撰『新編諸子集成 文子疏義』（中華書局、2000年。p.202）。
- (10) 『大正新脩大藏經』第八卷（大藏出版株式会社、1988年）。
- (11) 拙稿「“但凝空心、不凝住心”—『洞玄靈寶定觀經』の修心論とその影響—」（『熊本県立大学大学院文学研究科論集』第14号、2021年）を参照。
- (12) 本文献の編纂時期に就いては、任卿愈主編『道藏提要（修訂本）』（中國社會科學出版社、1955年）は北宋期の撰とし（p.461）、『道藏通考』（p.405）、『新修正統道藏總目提要』（p.874）は唐代とする。
- (13) 沈亞夫『黃帝陰符經註』に就いては、拙稿「宋代に於ける『陰符經』の受容について」（『東方宗教』第123号、2014年）を参照。
- (14) 『直齋書録解題』に「太清養生上下篇二卷〔稱赤松子甯先生〕」と見られる（徐小蠻・顧美華点校『直齋書録解題』。上海古籍出版社、1987年。p.350）。
- (15) 両宋に於ける孟子重視に就いては、徐洪興『思想的轉型』中篇第二章、近藤正則『程伊川の「孟子」の受容と衍義』（汲古書院、1996年）、周淑萍『兩宋孟學研究』（人民出版社、2007年）等を参照。近藤著は「宋代の新古典主義」に於ける『孟子』の受容に関して、「『孟子』を当時盛行した釈氏・老莊の修養論に対抗する儒家の心術の書と意義づける観点が提示されて、ようやく議論の対象となる」（p.133）と問題提起する。また、徐著は二程、張載、王安石、朱熹、陸九淵らの心性論は孟子を起点として、仏教の心性学に抗するものとしての儒家の心性論を追及したと整理する（p.121）。儒家側観点からの議論はこの様に総括し得るものであろうが、釈老側の観点については改めて検討が要される所であろう。
- (16) 「壹」を閉塞とするのは『孟子』句の解釈としては珍しいが、『六臣註文選』「序」に「耿介之意既傷、壹鬱之懷靡愜」と有り、唐・呂向注は「壹鬱、憂思也」（『中國古典文學叢書 文選』。上海古籍出版社、1986年。p.1）と述べ、又、『漢書』「賈誼傳」に「子獨壹鬱其誰語」（『漢書』。中華書局、1983年。p.2224）とあり、唐・顔師古は「壹鬱、猶怫鬱也」（『同』p.2225）と注する。
- (17) 『新編諸子集成 四書章句集注』（中華書局、1983年。p.229）。楊蔭沖「『道德眞經衍義手鈔』作者及其釋音考辯」（『寶鷄文理學院學報（社會科學版）』第34卷第4期、2014年）は、王守正は『道德眞經衍義手鈔』の編纂者であり、「衍義」「鈔」の撰者は王守正とは別人とし、又、「細注」の撰者は王守正か、或いは「衍義」「鈔」の撰者の可能性を指摘する。
- (18) 後述するが、朱熹の「不動心」を巡る理解は陳景元とは異なるものである。「鈔」は様々な注釈を無批判に併記するものであり、陳景元注に対して朱熹注を引くことが齟齬を来すことに自覚的であったとは思われない。
- (19) 邵若愚『道德眞經直解』の撰述時期に就いては『道藏通考』（p.650）、『道藏提要』（p.492）を参照。劉惟永『道德眞經集義大旨』は「紹興己卯作解」（上/10a/08）と記す。
- (20) 趙實庵は紹興壬申の年（1152年）に「解」を撰したとされる（『道德眞經集義大旨』上/10a/06）。
- (21) 『中國古典文学基本叢書 蘇轍集』（中華書局、1990年）。
- (22) 秦觀の生涯に就いては周義敢・程自信・周雷編注『秦觀編年校注』（人民文學出版社、2001年）附載の「傳記・年譜」を参照。「浩氣傳」に就いては田中正樹「秦觀『浩氣傳』について」（『二松学舎大学論集』第58号、2015年）に詳細な解説が見られる。田中氏には秦觀に関する基礎的考察「秦觀思想初探」（中嶋先生退休記念事業会編『中国の思想世界』。イズミヤ出版、2006年）がある。
- (23) 『秦觀編年校注』。
- (24) 秦觀のこうした立場は「心説」の「心不在我……心不在物。……雖不在我、未始離我。雖不在物、未始離物。雖不在物我之間、而未始離乎物我之間、此心之眞在也」（『秦觀編年校注』p.520）と、「心」

を主客のいずれにも限定されない現象の本質としての抽象的ものとして捉え、「心本無説、説之非心也。……黙而神之、與道全之」（『同』p.520）と、言語表現を越えた「心」の在り方は「道」と一体となっているとする立場にも窺える。

- (25) 『理學叢書 楊時集』卷六「王氏神宗日録辨一」（中華書局、2018年）。
- (26) 楊時の生涯と思想については荒木見悟「楊龜山小論」（『中国思想史の諸相』。中国書店、1989年）が詳細である。又、楊時の王安石批判に就いては土田健次郎「楊時の立場」（『日本中国学会報告』第三十三集、1981年）が整理し、本論が以下に言及する王安石批判を土田論文は道学の万物一体観からの王安石批判とする。楊時が「理」の客観性よりもそれを体認する「誠意」に重きを置いていた点に就いては、荒木・土田論文の他に、王衛紅「楊時理學思想研究」（『上饒師範學院學報』第31巻第5期、2011年）も言及する。
- (27) 「待制王公撰行状」（四川大學古籍整理研究所編『宋集珍本叢刊 第十五冊 節孝先生文集』所収。綫装書局、2004年）。徐積に就いては、近藤正則「徐積の“孔子性善説”について—宋代『孟子』受容史の視点から—」（『程伊川の「孟子」の受容と衍義 附録二』）を参照。
- (28) 『孟子』「萬物皆備於我」の句の道家道教思想に於ける意味に就いては、拙稿「『孟子』“萬物皆備於我”句與道家道教」（『諸子學刊』第21号、2020年）を参照。
- (29) 『二程集』（中華書局、1981年。p.273）。程伊川のこの条に付いては近藤正則『程伊川の「孟子」の受容と衍義』（汲古書院、1996年。p.142）に詳細な考察が見られる。
- (30) 張劍「范浚の理學思想及其時代意義」（『中國哲學史』2013年第2期、2013年）、王錕・石寅「范浚思想的心學跡象及其“婺學開宗”地位再認識」（『浙江師範大學學報（社會科學版）』2014年第5期、2014年）等を参照。
- (31) 范國梁点校『浙江文叢 范浚集』（浙江古籍出版社、2015年）。
- (32) 范浚は「是心如太虚、外物如浮雲。浮雲有去來、太虚無得喪。浮雲有變滅、太虚未嘗動也。能明此、則心廣體胖、無入而不自得。雖臨死生、如履坦塗。況外物乎」（『答羅駿夫書』p.148）と、「心」の本質を「外物」に影響されず、常に不動である「太虚」のようなものと見る。
- (33) 垣内景子「經學としての朱子學—『孟子』「浩然之氣」章をめぐる—」（『東洋の思想と宗教』第三十八号、2021年）。又、王治偉「朱熹對『孟子』“不動心”的詮釋」（『集美大學學報（哲社版）』第20巻第3期、2017年）は朱熹の「不動心」を専論したものである。
- (34) 『孟子集注』（『新編諸子集成 四書章句集注』。中華書局、1983年。p.229）。
- (35) 『理學叢書 朱子語類』（中華書局、1986年）。
- (36) 林希逸、范應元に就いては、拙著『宋代道家思想史研究』（汲古書院、2012年）を参照。
- (37) 『國學基本典籍叢刊 宋本老子道德經』（國家圖書館出版社、2017年）。
- (38) 「朱真人桃椎」は『大唐新語』卷十「隱逸第二十三」（『唐宋史料筆記叢刊 大唐新語』。中華書局、1984年。p.156）に見られる唐・朱桃椎と目される。
- (39) 荒木見悟「楊龜山小論」（p.13）。この問題は荒木氏が言う所の「包容体」の有無と恐らくは関わる。荒木見悟『陽明学の位相』（研文出版、1992年。pp.68-69）。中国近世思想史上に於ける荒木氏「包容体」の意義については、三浦秀一「良知心學與晚明思潮—荒木見悟『陽明學的位相』淺析」（吳震・申緒璐主編『復旦大學中國哲學叢書 中國哲學的豐富性再現—荒木見悟與近世中國思想論集』。上海古籍出版社、2021年）を参照。
- (40) 拙著『宋代道家思想史研究』（汲古書院、2012年。p.16）を参照。
- (41) 胡道靜主編『藏外道書』（巴蜀書社、1994年）。
- (42) 周冶「上陽子陳致虛生平及『金丹大要』的丹道思想」（『宗教學研究』2001年第4期）が陳致虛の生

- 涯・著述を整理し、三教融合としての金丹大道を論じている。その丹道に就いては、野村英登「陳致虚の内丹思想について」（『東洋大学大学院紀要』第40号、2003年）、周治「道本陰陽、順凡逆仙—解析陳致虚丹道思想的理論基礎—」（『宗教学研究』2003年第3期）、朱越利「宋元南宗陰陽雙修的代表人物和經訣」（『宗教学研究』2010年第期）等を参照。テキストとして『藏外道書』所収の『金丹正理大全』を用いるべき点に就いては、松下道信「超友欽・陳致虚の性命説について—「達磨西來の意は如何」—」（田中文雄、テリー・クリーマン編『道教と共生思想』所収。大河書房、2009年）を参照。
- (43) 『溪堂集』卷七「浩然齋記」（四川大學古籍整理研究所編『宋集珍本叢刊 第三十一冊 溪堂集』所収。綫装書局、2004年）。謝逸に就いては、韋海英「謝逸生涯についての考察」（『福岡大学人文論叢』第36巻第1号、2004年）、上官濤「謝逸行年考」（『老區建設』2013年第18期、2013年）等に詳しい。
- (44) 上官濤「謝逸文藝思想簡論」（『老區建設』2013年第10期、2013年）は、謝逸のこの立場を「古代義士」の立場と見做し、「浩然氣」を養うことで超俗的「高邁峻潔」な境地に達し得たと積極的に評価している（p.39）。