

杜光庭の思想（上）

—「道氣」と「樂記篇」—

山田 俊

序

唐末五代初の道教思想を窺い得る存在として、杜光庭の著作・思想に就いてはこれまでも多くの研究がなされてきた。その際、最も重要な資料とされてきたのが『道德眞經廣聖義』（以下『廣聖義』と略す）であったことは贅言を要さないであろう。そして、その研究の多くが、杜光庭は先行する文献・思想を総括・整理するのに秀でていた反面、独自性に乏しく、その典型的な例が玄宗の注・疏を敷衍する『廣聖義』であるとされることが多かった。又、『廣聖義』はその思想の整

合性にも問題が有るとの指摘もなされてきた。¹これらの報告は杜光庭の著述の性格を端的に示していると言えよう。しかし、こうした情況下で、比較的一貫性を持つ杜光庭の思想を材料に、その思想の独自性というものを窺うことは出来ないのか、より限定して言えば、玄宗の注釈と比較した際の、『廣聖義』の思想の特色を窺うことは出来ないのか、という問題も、同時に考察されなければならないと思われる。

玄宗の注釈と比べた時、『廣聖義』に特徴的と思われるのは、「道氣」と「虚心」の概念を杜光庭が好んで用いていることである。これらは、玄宗の注釈ではさ程重要な位置は与えられてはいない。そこで、本論では、杜光庭の心性論の特色を「道氣」と『禮記』『樂記篇』との関わりを中心に考察し、その成果を踏まえ別稿で「虚心」の問題を取り上げ検討することにした。

さて、杜光庭の数多い著作の中には杜光庭の真筆であることに疑念が持たれているものも有る。²本論では、『廣聖義』、『太上老君說常清靜經註』、『廣成集』、『太

上黄籙齋儀』、『道門科範大全集』、『道德眞經玄徳纂疏序』等を材料としたい。この内、『廣聖義』は、早く『舊五代史』にその名が見られ、『崇文總目』、『高道傳』、『宣和書譜』、『通史』、『藝文略』、『宋史』、『藝文志』等の、比較的早期の文献が杜光庭の著述としてその名を載せている。『廣成集』の名は、『宋史』、『藝文志』に記載されている。その他の著述については、書目・伝記の類には見られない。本論に於いて特に問題となるのは『太上老君説常清靜經註』（以下『清靜經註』と略す）であろう。本著は正史の芸文志の類はもとより、杜光庭の多くの伝記の類にも一切その名が見られない。この問題は後段で検討することとし、ひとまずは杜光庭の著述として論を進めていくことにする。但し、これも後段で言及するが、『清靜經註』の「讚」の部分には問題が残るため、この部分のみは考察の対象から除外する。

以下、杜光庭の心性思想を、『廣聖義』と『清靜經註』とを主たる材料として見ていくが、道教の心性論

は本体論と不可分の関係にあるため、それぞれの本体論思想を先ず検討し、続けてその心性思想を見ていくことにしたい。

第一章 『廣聖義』

第一節 本体論

『廣聖義』の本体論が最も顕著に窺えるのは第一章の注釈である。

道者至虚至極、非形非聲。後劫運而不爲終、先天地而不爲始。圓通澄寂、不始不終。(6・2a)

「道」とは究極の存在であり、一切の具体性を持たない。しかし、その「澄寂」なる在り方のままに、あらゆる所に行き渡る。そして、

標宗一字、是無爲無形、道之體也。可道三字、是有生有化、道之用也。三字之中、自立體用。體則妙、不可極。用則廣、不可量。故爲虚極之妙本也。

「道可道」の「道」とは「無爲無形」の「道の體」であり、「可道」とは「有生有化」の「道の用」である。「體」は「妙」として極め難く、「用」は広大で量り知れない。これを「虚極の妙本」と言う。従って、ここに言う「虚極の妙本」とは、「道」の「體」と「用」の双方を包括する概念と言える。

この「道」の「體」と「用」は、玄宗の注を踏まえ「形而上」「形而下」と言い換えられる。

形而上者、謂之道。形而下者、謂之器。道惟無、非是可見可博之質。乃是虚寂之妙本也。器涉有、

乃是可知可稱之用。非是質礙之常形也。(24・6a)

「形而上」は「道」「無」「虚寂の妙本」であり、一方の「形而下」は「器」「有」であり、「知・稱」し得る「用」とされる。この「有」はあくまでも「道の用」としてのそれであり、通常の「形」とは異なるものとされる。ここに言われている「妙本」は、「形而上」、即ち、「道の體」のみを意味する、より限定的な概念であることが分かる。

この「形而上」から「形而下」への展開は『道德經』を踏まえて「散」と言われる。

沖和之道、散被羣生。汎然坦然、物無不在。可謂和光同塵矣。…道雖散被羣生、至妙之本、凝寂沖虚、常不之絶。故云常存也。(8・19b)

「沖和の道」としての「道の用」は、「散」として万物へ具現化していくものの、その「至妙の本」としての「凝寂沖虚」なる状態には終始何の変化も無い。先に見た「形而下」の「有」でありながら「質礙の常形」ではないとされていた点である。この万物を生み出す「道の用」は、「以天地運元和沖用之氣、生育羣品」(9・10b)と「元和沖用の氣」であるとされる。そして、「萬物恃頼沖用而生化」(28・3b)と有る玄宗の注釈に対し、³⁾言於有也、則萬物之形、各稟道氣、物得成就、皆道之功。非夫道氣稟之、則生成之功廢矣。而道之妙本、無有無名、道之妙用、無窮無已。物成而道不恃其力、物生而道不有其功。既不恃物爲我功、亦不執物爲我有。有無皆泯、功用都忘。不獨忘生

物之功、亦乃忘萬物之有也。(28・3b)

と、この「沖用」を「道氣」とした上で、「萬物」は「道氣」を受けて存在するとし、「無有無名」である「道の妙本」に対して、「無窮無已」なのが「道の妙用」であり、この「妙用」こそが万物を生み出す「道氣」であるとす。従って、ここで言う「道の妙本」もまた限定的な意味での「妙本」であることが分かる。

「道氣」という語に様々な意味が本来有ることは既に指摘されているが、⁽⁴⁾『廣聖義』の「道氣」はその中でも特に生成論的側面が強調されたものである。例えば、第三十九章「昔之得一者」に対し、玄宗注は「一者、道之和、謂沖氣也。以其妙用在物爲一、故謂之一爾」(31・1b)と、「一」とは「沖氣」であり、「妙用」であるとし、玄宗疏も「一者沖和之氣也」(同)としている。杜光庭はそれを受けて、

老君將欲明沖和道氣通生萬物、歷叙得一之妙、以明生化之由。道之生化、無終無始、借古昔久遠之義、以爲布化之源。所以謂道爲一者、萬物之生也、

道氣皆降之。氣存則物生、氣去則物死。物之稟道、

所稟不殊。在物皆一。古今雖移、一乃無變。故云不二。(31・1b)

と、「沖和道氣」の語を用い、それは「萬物を通生」する働きを持つものとして理解しているのである。第三十九章ではこの「沖和道氣」が繰り返し用いられ、例えば、「天得一、以清」では、

然夫天也、非沖和道氣所運、則不能清浮而不息矣。

(31・3b)

と、「沖和の道氣」でなければ、「天」は清浄さを維持出来ないとしている。又、第四十一章「夫惟道善貸且成」では、玄宗注の「沖和妙用」(32・24a)、玄宗疏の「道之功用」(同)に対して、杜光庭は、

道之功也、生成不息、運用無窮、秋毫之微、庶類之衆、皆資道氣、假借而後能生能成。(32・24b)

と、それを「道氣」と置き換えている。この様に、『廣聖義』の「道氣」には万物を生み出す働きとしての側面が強調された用例が多いのである。

さて、万物が本来「道の本」から生じたものであるとするならば、万物はそこへと復帰することが自ずと求められることになるであろう。

若攝迹者、棄欲忘名、復歸妙本。於道忘道、於名忘名。是謂還本矣。(6・8a)

「迹」から「本」へと返るためには、「棄欲忘名」により「妙本」に復帰する必要が有る。この「道」にもとらわれることのない境地が「妙本」としての根源である。同様のことは、

夫攝迹忘名、已得其妙、於妙恐滯、故復忘之。是本迹俱忘、又忘此忘、昭合乎道。有欲既遣、無欲亦忘、不滯有無、不執中道。是契都忘之者爾。

(6・9b)

と有り、「本・迹」の双方を超越し、「有・無」の双方にこだわらず、「有無」を超越した「中道」をも更に克服することで「道」と一体となり得るのである。ここからすれば、「本・用」の双方を包括する「妙本」は、「本・用」という差異を超えた概念であることになる。

第二節 心性論

『廣聖義』に見られる心性論には、『禮記』『樂記篇』に基づく部分と、「道性」思想を軸とする部分とが有る。先ずは、『禮記』『樂記篇』に基づくものから検討しよう。

第一項 『禮記』『樂記篇』に基づく心性論

『廣聖義』の「釋御疏序下」では、玄宗疏・序文の「及乎窮理盡性、閉縁息想」(4・10)に対して、次の様な注釈を付けている。

易云、窮理盡性以至於命。窮者窮極萬物深妙之理、究盡生靈所稟之性。物理既窮、生性又盡、以至於一也。又解云、窮理者極其玄理、盡性者窮其眞性。玄理眞性、考幽洞深、可以神鑒、不可以言詮也。閉縁息想者、隨境生欲謂之縁、因心繫念謂之想。…夫初修道者、既閉惡縁、又息惡想、以降其心。心澄氣定、想念眞正、稍入道分。善縁善想、亦復忘

之、窮達妙理、了盡眞性、想緣俱忘、乃可得道。

故云窮理盡性、閉緣息想也。(4・1b)

ここには『易』の「窮理盡性」に関する二種の解釈が提示されている。第一は、「理」を「萬物深妙の理」と、「性」を「生靈所稟の性」とし、この「理を窮める」

ことが即ち「性を盡す」ことであると、「窮理盡性」によつて、直ちに根源である「一」に至るとするものである。この「一」が「命」を指すことは言うまでもない。二つ目は、「理」は「玄理」、「性」は「眞性」であるとし、そのどちらもが言語による詮索は不可能であり、それは「神」によつてのみ窮めることが可能であると、段階を経て「得道」に至るとするものである。

この二つの解釈の差異については、二つ目の解釈でのみ言われている「不可以言詮」という表現に留意しなければならない。そして、「縁・想」を断ち切ることを意味する「閉緣息想」は、二つ目の「可以神鑒」と関わる立場と考えられる。即ち、「惡縁」「惡想」を絶つことはもとより、「善縁」「善想」にも執着しない立

場が「神鑒」なのである。⁵⁾ 従つて、「又解」ではあるものの、「序」の内容から考えれば、第二の解釈の方が「序」の全体を覆っていると思われる。

さて、第一章「常無欲以觀其妙、常有欲觀其微」に対し、『廣聖義』は次の様に解釈する。

無欲者、神合於虚、氣合於無、無所不達、無所不通、與天地同功、乃合乎大通、可謂觀其妙矣。觀者、外以目周覽、内以神照微。目覽則辯乎有無、神照則契乎寂矣。人生而靜、天之性者、樂記篇之詞也。言、性本清靜、無欲無營。爲物所感、因境生欲、感於外而動於内。得不慎其所感哉。(6・7a)

『道德經』本文に見られる「觀」は、「妙」「微」の双方をその対象とするが、その内、「妙」を対象とする場合についてののみ、杜光庭は、「虚」と一体となった「神」が「照」という用きを生み、それは、「微」を窮めることが出来るが、あくまでも「寂」と一体となったものとしての「照」であるとする。先の玄宗「序」への注釈に見られた、「玄理」「眞性」に働きかける「神」は、

ここで言われている「妙」を対象とする「観」の働きと同じものと考えることが出来る。この個所、玄宗注では、「觀其妙」を、「正性を反照」すること、「妙本を觀」ずることであるとし(6・6b)、疏も「道源を反照」し、「妙本を觀見」することであるとする(同)。そして、それを『禮記』『樂記篇』の「人生而靜、天之性」で説明している。杜光庭の解釈では、「性」は本来「清靜」であり「無欲無營」であるとし、この「性」の本来の状態を示す「無欲」の語が、「妙を觀」ずることが出来る状態、即ち、「神が虚と合」し、「氣が無と合」し、根源の「大通」と一体となった境地を表す語としても使われている点に留意しなければならない。この状態では「神」「氣」の働きの「無所不達」「無所不通」と、何物にも妨げられない本来の働きを取り戻すとされているのである。根源に復帰した状態は、決して虚寂とした状態である訳ではなく、そこには、こうした働きが伴っているのである。本来「清靜」であるときされる「性」は、「神照」の対象でもあることから、先に

見た「眞性」に相当するものと言える。

「靜」については次の様にも有る。

禮云、人生而靜、天之性也。言、人之稟生、本乎

道氣。六塵未染、六欲未侵、任以元和、體乎澄

靜。及既孩之後、愛惡生焉、喜怒形焉。(40・9a)

既に見た様に、人は「道氣」を稟けて生じるが、「六塵・

六欲」の影響を受けることがなければ、それ自体とし

ては「澄靜」なる在り方を維持し、同時に万物を生み

出す「元和」の作用を妨げなくなる。これが「樂記篇」

の言う「靜」であるとする。末尾、生を受けての後に

「愛惡喜怒」が生じることになるといふのは、「樂記篇」

をそのまま踏まえるものではあるが、「靜」については、

「樂記篇」の「靜」の字を踏まえつつも、それは「元

和」の万物を生み出す作用と一体化したものであると

するのであり、先の「神」「氣」の資料と同様に、本体

論に見た「道氣」の動的側面と結びつけられた「靜」

であることが分かる。⁶⁾即ち、『廣聖義』の心性論はその

基盤の一つを「樂記篇」に置きつつも、そこに、「道氣」

を軸に据える道教的本体論が加えられた図式となっているのである。

以上の「眞性」は、固体差を越えた唯一不二の状態を示す概念であると考えられるが、一方、「上士聞道、勤而行之」の註釈には次の様に有る。

人之生也、氣有清濁、性有智愚。雖大塊肇分、元精育物、富貴貧賤、壽夭妍媸、得之自然、賦以定分、皆不可移也。然道無弃物、常善救人。故當設教以誘之、垂法以訓之、使啓迪昏蒙、參悟眞性、琢玉成器、披沙得金、斯之謂矣。(32・10a)

人が生まれる際に受ける「氣」の清濁の差異が、「性」の「智愚」として結果する。即ち、ここに言われている「性」は、個体差の有る「性」であることが分かる。そして、その「性」は、通常は後天的変更は不可能とされているが、「道」はそれを見捨てるのではなく、「教法」によって「眞性」を悟らせることで、後天的にその「性」を変更することを可能にする。この点は玄宗の註釈には見られない立場である。もう一例見る。

有欲無欲之人、同受氣於天地。稟中和滋液、則賢聖而無爲。稟濁亂之氣、則昏愚而多欲。苟能洗心易慮、澄欲含虛、則攝迹歸本之人也。人能修鍊、俗變淳和、則返樸之風、可臻太古矣。(6・80)

この資料には「性」の語は見られないものの、「受氣」の際の「氣」の種類によって個人差が生じることと、その個人差を「洗心易慮」「澄欲含虚」などの方法によって、「迹」から「本」へと立ち戻らせることで、本来の在るべき在り方へと変更することが可能であることを述べている。

人の在り方を後天的に「淳和」に移し「樸」へと復帰させることが「迹」から「本」への還源とされている点も注意しなければならない。本体論の個所で見たい様に「道の用」は「道氣」であり、その「道氣」から「陰陽の二氣」へと展開するに至って、「迹」のレベルに至り、万物へと展開していくのである。個体差の有る「性」はこの「迹」のレベル以下のこととすべきなのであろう。

第二項 「道性」に基づく心性論

第十六章「致虚極、守静篤」の注釈には次の様に有る。

虚極者、妙本之道也。人之受生稟道、爲本所稟之性、無雜無塵、故云正也。既生之後、其正遷訛、染習世塵、淪迷俗境、正道乃喪、邪幻日侵。

(15・1b)

人は「生を受け」る時、「虚極」である「妙本の道」から「生」を受ける。その得た「性」は本来「無雜無塵」な「正性」であるとする。「道」から受けた「性」が「無雜無塵」であるのは、その「正性」が「道」の属性をそのままに継ぐものだからに他ならない。即ち、「妙本の道」の属性を継承した「正性」が「性」の本来の在り方なのである。この「性」と「道」との関わりを端的に示すのが「道性」の概念だが、『廣聖義』には「道性」の語は多くはない。

先ず、第三十七章「道常無爲而無不爲」の個所には

次の様に有る。

道性無雜、眞一寂寥、故清静也。玄深不測、如彼澄泉、故湛然也。寂然不動、無爲也。感而遂通、無不爲也。無爲者妙本之體也。無不爲者妙本之用也。體用相資、而萬化生矣。…當在爲而無爲、以制其動。在無爲而爲、以檢其靜。不離於正道、無滯於回邪。可與言清静之源矣。(29・9a)

この記述は、玄宗疏をほぼ忠実に敷衍している。「妙本の體」を「無爲」、「妙本の用」を「無不爲」とするが、それと、「清静」とされる「道性」との関わりが、『廣聖義』からは分かりにくい。玄宗の疏で「道性」が「無爲」とされていることを踏まえるならば、「道性」は本体論的図式に於ける「妙本の體」に相当することになる。又、第十六章「致虚極、守静篤」の注釈は次の様に言う。

稟道之性、本來清静。及生之後、漸染諸塵、障翳内心、迷失眞道。(15・2a)

ここで言われている、「本來清静」であるものの、「生

の後」に及んで、「諸塵」よって「内心」が「障翳」され、「眞道」を失うことになってしまふとされるもの、これが先に見た「正性」であることは間違いない、それがここでは「道の性」として言われている。又、「將欲歛之、必固張之。將欲弱之、必固強之。將欲廢之、必固興之。將欲奪之、必固與之」の注釈には次の様に有る。

夫根者謂智性之根也。人之所稟、眞元道性、能生衆智。如草木之根、生花結實、展轉相生、故名根也。性之生智、亦如此焉。稟受之性、由其氣也。有清濁不同、性有利鈍差別。氣清和者、生乃穎利、才智過人。(29・2a)

人は「眞元道性」を「性」として受けて生じる。しかし、この「眞元道性」を受ける場合、「氣」の媒介を必要とするため、そこには個人レヴェルの差異が生じる。「稟受の性」以下は、個体差の有る「性」に就いての言及である。

以上の本体論的図式と心性論的図式を整理するなら

ば、本体論に於ける「元和沖用の氣」までの段階が、心性論に於ける「氣_二作用」までの段階、即ち、「正性」としての「道」の段階に相当する。本体論に於ける「有生有化」以下の段階が、心性論に於ける「性」以下の段階に相当し、そこでは、「氣」の稟受の仕方による個人差としての「性」が生まれる段階であり、やがて、「愛惡」の情へと展開することになる「性」でもある。

「情」へと展開する「性」は、その実は「正性」に由るものに他ならないのだが、その「情」への展開の仕方、「氣」の稟受による差異が有ることになる。

以上を総括するならば、「道」の本体論的図式と一体化した心性論が有り、それは「道性」の語に窺うことが出来る様に、先行する道教思想を継承するものであるが、更にそこに、『禮記』『樂記篇』の立場が取り込まれていると言える。即ち、「樂記篇」の言う「生而靜」である段階を、本体論では「妙本」の「體」と「用」の段階に、心性論では、「無爲」と「無不爲」の段階に相当させ、「樂記篇」の「性の欲」の段階を、本体論で

は「有生有化」以下の、心性論では「性」以下の段階に相当させている事が分かる。そして、「樂記篇」の言葉⁷を単に借用しただけではなく、「道氣」の立場と有機的に結びつけられたものであることが分かる。そこには、より根源には「道」の立場、より末流には「樂記篇」の立場という段階的な融合ではなく、両者を同一次元の事柄として一体化させているということが出来る。

さて、以上の『廣聖義』の立場と玄宗の立場との違いについて、冒頭で指摘した様に「道氣」の概念を軸に触れておきたい。⁷玄宗注には「道氣(炁)」の概念は見られず、疏でも「道氣」が一例、「道炁」が二例見られるに留まる。何れも玄宗注釈の主要概念とは言い難いであろう。これに対して、『廣聖義』には「道氣」の概念が散見する。そもそも『廣聖義』では、「沖和道氣」(31・1b)、「沖和得一之道氣」(31・8b)等と、ほぼ「沖和道氣」と熟しており、『廣聖義』に見られる「沖和道氣」「沖氣」「道氣」は自ずと同一の概念と考えられる。

例えば、第四章「淵兮似萬物之宗」では、玄宗疏は「夫和氣沖虛、故爲道用」(8・17b)と、そこに万物を生み出す「道の用き」を読みとっているが、この箇所に対して、『廣聖義』は、

故物失沖和之道、必致害亡。人失沖和之道、則至死滅。君失沖和之道、則政擾民離。臣失沖和之道、則名亡身辱。是以知沖和之道、萬物恃之以安、爲萬物之宗矣。(8・17b)

とし、「沖和の道」と述べている。即ち、「沖和」としての「道」自体が万物を生み出す働きであることが分かる。又、「元和」という概念もこれと関わってくる。既に見た例だが、第七章の玄宗疏の「其生成之功用」(9・10a)を説明する言葉として『廣聖義』は、「以天地運元和沖用之氣、生育羣品」(9・10b)としていた。即ち、「元和沖用の氣」が万物を生育する働きであることが分かる。この「元和」は「道氣」とも関わりを持ち、第六章「是謂玄牝」では、

元和之氣、慧照之神、在人身中、出入鼻口、呼吸

相應、以養於身。故云谷神也。(9・7b)

と有り、続く「玄牝之門、是謂天地根」で、

非獨人資玄牝運氣乃得長生、天地之大亦須資道氣

運養、乃能清寧無改矣。(9・8a)

と有ることからすれば、「運氣」の「氣」とは「道氣」のことと考えられ、そして、前義の内容との関連からすれば、「運氣」の「氣」とは「元和の氣」であると推測される。従って、「元和の氣」と「道氣」とは同じ内容であると考えられる。玄宗注釈が「道用」「沖和の氣」の語を用いている箇所において『廣聖義』は「沖和道氣」の概念を用いているのであり、『廣聖義』が「道氣」の語を重視していることが分かる。⁸⁾そして、『廣聖義』が「樂記篇」の「靜」を「道氣」と結びつけたことで、「靜」に動的意味合いが付加されていたのに対し、「道氣」の概念を用いていない玄宗注・疏では、その「靜」の語には「樂記篇」以上の意味付けはなされていないのである。例えば、玄宗注では、「人」は根源である「虚極妙本」から生を受けるが、生を受け肉体を備えたと、

この本来的な「妙本」は失われてしまう、この「妙本」を復活させるためには、「塵境」に対する執着を絶つ必要があり、この点を『禮記』『樂記』の言葉を借り、生まれながらの「靜」なる状態が「天」から与えられた本来の「性」であり、外界の「物」に乱された状態は「性の欲」としての「情」であり、この本来の「性」に戻れることを「正性を反照す」とし、「性」が本来の在り方を取り戻せば、万物の根源である「妙本を観る」ことが出来るが、「情」に引きずられた状態では「微しか知り得ないとする(15・1a)。そして玄宗疏では、万物を生み出す「無爲」としての根源は、「清靜」なる「道性」であり、「湛然」なる「妙本」でもあるとする(29・8b)。この心性論は、存在の根源である「虚極妙本」は人に即した場合は「正性」と言われると明言し(15・1b)、この「正性」は、人が肉体を得て「六根」が「愛染」し「五欲」が奔走することで容易に失われてしまうとする(15・2a)。この「妙本」としての「正性」が喪失しやすいものであることを玄宗疏は『禮記』

に基づき、生まれながらにして「静」であるのが「天の性」、即ち、「性」の本来の在り方であるとし、その「性」に従えば、「自ずと正しく、その逆が「物に感じて動く」こととしている(40・9a, 43・6a)。「禮記」の立場を踏まえている以上、これは「情」を指すことになるであろう。この「正」なる状態は、「性」の根源の在り方に復帰したことを意味するのである。

この「樂記篇」との関わりに於いて、『廣聖義』の場合には、本来性、即ち「妙本」に相当する「正性」等と併せて、衆生の通常の心性状態を示す「性」の語も用いられている点には注意すべきである。これに対し、

玄宗の注釈には、衆生の通常の心の状態を示す概念に「性」の語が用いられることは無い。この点は、玄宗注釈が、「動用」したものは既に「性」ではなく「情」であるという『禮記』の立場に純粹に立つためと考えられる。『廣聖義』の「性」には、通常の在り方に於いてこそ「道性」と言うべきであるという、「道性」の立場も加味され、『禮記』と「道性」の双方の立場が融合

していると見えよう。

第二章 『清静經註』

第一節 本体論

『清静經註』の本体論について見るならば、

眞者體無増減、謂之眞。常者法也。常能法、則謂之眞常之法也。法則眞常、應物隨機、而化導衆生、無所不應於物。道之物也、常者道之法也、應者道之用也。法用無有、皆爲常道。常道之中、自有眞應之道。故云、眞常應物、道之妙用也。

(13b 「眞常應物」註)

「常道」という総体としての「道」には「眞」と「應」、或いは「法」と「用」の二つの側面が有る。前者は「増減」という現象を伴わない「眞」であり、「常道」の「常」の在り方が反映されたものである。後者は「物」に応じて起こされる「應」としての作用である。そして、「法用無有」と、「法」は「無」、「用」は「有」と區別されているものの、そのどちらもが「常道」とされて

いる。「妙用」とは「眞常」の在り方のままに「物」に「應」じて起こされる「用」のことである。

この「眞」と「應」に就いては次の様にも有る。

又云、道者虚無之炁也。混沌之宗、乾坤之祖、能有能無、包羅天地。道本無形、莫之能名。無形之形、是謂眞形。無象之象、是謂眞象。：混混沌沌、分爲陰陽。故爲天地也。：天地者乃大道之子也。

(29) 「老君曰、大道無形、生育天地」註

「虚無の炁」である「道」は、やがて「陰陽」の氣としての作用を起こす。天地に代表される具体物の次元がここから始まる。従って、この「虚無の炁」は、陰陽未分の次元の「混沌の宗」と言われる。この作用以前の「道」は「無形」「無爲」でありつつも、先に見た様に、「應物隨機」により「有形」「有象」へと展開することから、「眞形」「眞像」とも言われる。この万物の生成に就いては、次の様にも有る。

本者元也、元者道也。道本包於元炁、元炁分爲二儀、二儀分爲三才、三才分爲五行、五行化爲萬

物。萬物者末也。(30) 「降本流末而生萬物」註

經文の「本」↓「末」という展開に対し、註は、「元炁」が起こす作用は、「二儀」↓「三才」↓「五行」↓「萬物」と展開していくとし、「道」を「本」とし、その展開の末端に位置する「萬物」を「末」とする。ここから、先に見た「混沌の宗」である「虚無の炁」は「元炁」であることが分かる。そして、

此明清靜之理。且常者法也。常能法、則此經清靜也。清者元也、靜者氣也。(31) 「說常清靜經」註

と有り、『清靜經註』は、「清靜」の「清」は「元」、「靜」は「氣」であるとす。従って「清靜」は「元氣」を意味することになり、『清靜經註』は「元氣」を『清靜經』の根幹の一つに位置付けていることが分かる。

「道」の「用」はやがて「末」へと展開していくが、その「用」が「眞常」の在り方を維持した「妙用」であつた様に、それを単に形而下の相対的次元のものとする見ることとは出来ない。例えば、次の様にも有る。

三者心形物也。内外中間、俱無所著、是名無爲。

既入無爲、是名空法。空者道之用也。有用有著、不名於道矣。(11a)「三者既悟、唯見於空」註)

所説空相、亦非空相、空相是道之妙用。應道用即有、不用即無、非無非有、非名爲道。道本無形之形、眞之能名。徳本無象之象、是謂眞象。

(12a)「所空既無、無無亦無」註)

一つ目の資料では、「道の用」は「空」であるとする。この「空」と関連して「空法」が言われ、「無所著」、即ち「無爲」の境地を示す語とされている。即ち、「無所著」という心性に関わる観念と、「道の用」とが関連付けられている訳だが、ここでは、「無所著」「無爲」「空」が「道の用」の属性を示していることに注意しておきたい。又、二つ目の資料では、「空相」が「道の妙用」であるとされている。「用」を起せば「有」即ち「相」を伴うものの、その「相」は恒常的なものではなく、「用」を止めれば自ずと「無」「空」へと立ち戻るといふ、有無相即の「用」である。即ち、この両

文は同様の事柄を述べているのであり、形而下へと展開していく「用」ではあっても、それはあくまでも「空」「無」と相即したものである点に「妙用」の「妙」たる所以が有るとされていることになるのである。

以上からすれば、「道」は本来「無形無像」であり、それは「元炁」でもある。そして、それは、「妙用」のレベルでは「陰陽」という作用を起こし、以下、具体物の生成へと展開していくのである。しかし、「妙用」はあくまでも「空・無」としての性質を維持するものであり、「末」とされる「萬物」との間には明確な差異が有るとされている事が分かる。

第二節 心性論

「性」に関し、『清静經註』には「眞性」「常性」「道性」「本性」等の語が見られる。

凡欲得成眞性、須修常性而爲道性。得者動也。動其本性、謂其得性也。(14a)「眞常得性」註)

「眞性」を達成するには、「常性」を「道性」へと修練

する必要があり、「眞性を成すを得」と注釈するその「得」とは「動」、即ち「その本性へと動く」ことであるとす。従つて、この「動」はある種の復帰を意味する。「本性」へと復帰することが「眞性」を「成す」ことであり、それは、「常性」を修練することで「道性」へと復帰することを意味する。「道性」と「眞性」との関わりに就いて言うならば、修練の結果に達成された「道性」は眞実の「性」であるという点で「眞性」と言われるのであり、それはまた本来在るべき在り方であるという点で「本性」と言われるのであろう。

「道性」は、

空者亦非大非小、喻如道性、本無長短、亦無塵垢。

(12a) 「所空既無、無無亦無」註

と、「空」の説明に用いられ、一切の個別相を超越したものであり、そして、

蠢動含生、皆有道性。若能明解、即名爲得道者也。

(16a) 「爲化衆生、名爲得道」註

「道性」は全ての生ある物に備わっており、そのこと

を「明解」することが「得道」であると言われている。

「道性」の属性を示す「空」の語が、本体論では「用の次元の属性とされていたことから分かる様に、「道性」が一切の個別相を越えている点は、「末」へと展開する前の「應用」の段階に相当する。そして、

既在道性、本求清靜、自然應物、常用於世、無染無著、無垢無塵。…本清靜、常應而無所不應、隨方而無所不靜。故云常清靜矣。此一段六句、標前清靜之性。道性既清靜、乃得眞性。既得眞性、返歸於無得之理也。(12b) 「常應常靜、常清靜矣」註

と有り、「道性」の境地に在つては、本来の「清靜」の状態を維持しつつ、「應物」としての作用により、現象世界へと展開する。作用へと展開しつつも、本来の「清靜」なるあり方を見失わないから「常清靜」と言われるのである。そして、「道性」が「清靜」であることが

「眞性」の獲得であり、それは「無得の理」への復帰であるとされている。ここに至つて、『清靜經註』が、『清靜經』の主眼とするものが「道性」にあると考え

ていることが確認される。そして、本体論の枠組も踏まえるならば、この「道性」は「元炁」でもあることになる。

「道性既清静、乃得眞性」という立場は、衆生の「道性」は常に煩惱に覆われており、煩惱を取り去り、その本来の姿を取り戻した「清静」なる「道性」は「眞性」と称されるというものである。ここには、唐初以来の「道性」に関する理解が踏まえられている。「道性」は「空」である。しかし、「空」は「用」である。

「用」は「萬物」、即ち「末」へと展開するものではないものの、「用」の次元自体は「末」とは区別されるものである。これら本体論に見られた立場を考慮すれば、「道性」について以下の様に総括すべきであろう。「道性」は衆生の「本性」である。しかし、それはその在り方を見失う可能性を常に抱えている。本体論に言う「用」のレヴェルであろう。そして、それは、容易に外界に眩まされることで喪失してしまう。その見失われた状態を「常性」と言う。従って、人はその「常性」

を修練することで、「道性」の在り方を回復する必要がある。この「道性」は「眞性」そのものでもある点で、衆生の本来性に他ならない。従って、「道性」の回復は「本性」への復帰を意味する。しかし、「道性」は体・用の図式では、「用」に相当する。その「用」から「本」の次元へと復帰し、完全に「清静」なる状態を取り戻した時、それは「眞性」と称されることになり、それが「元炁」そのものであるということになる。

第三章 『廣聖義』と『清静經註』

さて、二章にわたって、『廣聖義』と『清静經註』に見られる本体論と心性論の検討を行ってきた。改めて両者の異同について確認しておきたい。

先ず『清静經註』の問題について考えておきたい。日本・中国の研究者は概ね本文献が杜光庭の真筆であるという立場を取るが、否定的立場を取る Francisus Varelle 氏は、杜光庭より後代の丁少微と陳搏に『清静經註』が言及している点を指摘している。⁹⁾氏が指摘

する個所は次の「讚」の部分である。

即今西嶽華山、山居隱士丁・陳二人、在世延年、

注名以入仙位、(27b)

この「丁・陳」を直ちに丁少微・陳搏のことと断定し得るかどうかは微妙な所ではあるが、確かに、丁少微・陳搏の二人は華山に隱棲していたと伝えられている。

ただ、この「讚」の部分には他にも問題が有る。例えば、「圖南子」(26b)と有るのも恐らくは陳搏を指すのであろうから、やはり杜光庭との前後関係で問題となる。そして、「煙蘿先生」(34a)と有るのが「煙蘿子」、

即ち「燕真人」であるならば、後晋・高祖の天福年間(九三六―九四四年)に活躍した人物と推定され、この時期も杜光庭の没年以降に属する。或いは、杜光庭の生涯の最末期とその活動時期が重なっていたと考えられなくもないが、陳搏も含め、この「讚」の部分は杜光庭の真筆とは考えにくい要素が多い。更には、「讚」注(25b)に見られる内丹的立場、三界Ⅱ三丹田という立場(28b)、神形双修的立場(31b)などは、『清靜經』本

文の注には見られない。そして、『清靜經』本文注の立場が經文に対する比較的忠実な解釈であることを考える時、⁽¹⁰⁾次の注は注釈全体の中で如何にも異質である。

即ち、「讚」の「中士悟之、南宮列仙」の個所に、

金者肺也。玉者骨也。…石者腎也。丹者心也。(26b)と有るものは、「讚」の本文とは全く噛み合わず、別文に対する註釈の様に思えるのである。

以上の点から、「讚」の部分の注釈は、本文注とは別個に扱うべき性格のものだと判断し、杜光庭の真筆からは除外するのが穏当であると考える。

次に、歴代の目録が杜光庭の著述として『清靜經註』を記載していないことに就いても触れておきたい。例えば、杜光庭の代表作『廣聖義』にしても、『五代史』「藝文志」、『群齋讀書志』、『直齋書錄解題』等、それを記載していないものも多い。『廣成集』、『墉城集仙錄』等の状況も同様である。現行『道藏』に含まれる杜光庭の多くの著作が書目などにその名が記載されていないことも含み、書目の記載の有無は参考とすることは

出来ても、それによって杜光庭の真筆如何を最終的に判断することは難しいと考えられる。従って、『清静經註』の問題は、内容に踏み込んで考える必要が有るであろう。

先ず本体論から見れば、『清静經註』には「妙用」の概念が有るものの、「妙本」の概念は見られない。第二に、『清静經註』は本体論の図式を「本・用・末」という図式で捉え、それは『廣聖義』の「本・迹・末」の図式と微妙に異なる。『廣聖義』では、その「妙本」には広義と狭義が有り、広義の「妙本」には「妙本の體」と「妙本の用」とが有り、その「妙本の用」が「元和沖用の氣」であり、そこから展開する「陰陽二氣」が「迹」であり、それによって形成される万物が「末」であった。一方の『清静經註』では、「道本」も「本」であり、「清静」である「元氣」もまた「本」であった。そして、「妙用」は「陰陽二氣」とされていたが、この「本」「妙用」を包括するのが「常道」であった。即ち、『廣聖義』の言う広義の「虚極の妙本」が『清静經註』

の「常道」に相当し、『廣聖義』では狭義の「妙本」とは区分されていた「元和沖用の氣」が『清静經註』では「本」と一体化していることになる。『清静經註』に「妙本」の概念が見られないのは、『廣聖義』が「妙本」を更に「妙本の體」「妙本の用」と区別したものを、『清静經註』はそれを一括し、そこに「道本」「元炁」を位置付けていたことによるのであろう。

又、『廣聖義』が「道氣」の概念を多用しているのにも関わらず、『清静經註』には「道氣」の概念が見られない。既に指摘した様に、「道氣」の概念が『廣聖義』の特色の一つであり、又、『廣成集』にも「道氣」の用例が見られることからすれば、「道氣」の概念が『清静經註』に見られず、「元炁」の語に統一されていることは比較的大きな問題である。⁽¹¹⁾

次に心性論だが、『廣聖義』のそれが「道性」の概念を含みつつも、一方で「樂記篇」に基づいていたのに対し、『清静經註』の場合は「道性」のみを軸とし、「樂記篇」への言及が見られない。しかし、その本来の「性」

を「眞性」と言い、それは「清靜」であるとする点、そして、その対極に、『廣聖義』では「性」を、『清靜經註』では「常性」を位置させている点等は共通している。即ち、両注釈は、本体論的図式の上で若干の差異が見られ、心性論の上で「樂記篇」の導入に違いがあることになる。「樂記篇」への言及は、玄宗の注釈がそれを多用していることに由るとも考えられなくも無いが、杜光庭の他の著述にも同様に見られることを考えれば、『清靜經註』の立場は異なっている。

最後に、杜光庭の他の著述に目を配り、『廣聖義』、『清靜經註』に見られた表現が、他の著述の中ではどのような位置にあるのかを確認しておきたい。

『廣成集』には、『廣聖義』、『清靜經註』程系統立った記述は無いものの、やはり本体論的記述が散見し、この本体論的発想が杜光庭の思想の中で主要部分を占めていることが分かる。例えば、「冥寂之初、混元之首、道生一氣、分彼兩儀、陰陽有昇降之殊、清濁有仙凡之異」（『飛龍唐裔僕射受正一錄詞』『廣成集』4・5b）と、

原初の「冥寂の初」に於いて、万物の生成の根元である「混元の首」即ち「道」から「一氣」↓「陰陽」↓万物と展開するとする。この展開に於ける「道」の用きについては、「道氣運行、元和亭育、分萬靈而布化、垂列宿以麗天」（同「周常侍序周天醮詞」8・3b）、「妙本應期、元精啓運、三光分照、萬有陶形」（同「莫庭又青城甲申本命周天醮詞」10・3c）等と見られ、「道氣が運行し、元和が亭育」することで万物が生まれることを言い、ほぼ同様の内容が、「妙本が期に應じ、元精が運を啓く」とも言われている。「元精」の語に見られる「元」の語は『廣成集』には散見し、『清靜經註』に見られた「元和」の語も『廣成集』に見られる。但し、『廣成集』では「道氣」が「元和」と連用される例が数例見られることからすれば、「元和」の語を用いるものの「道氣」に言及していない『清靜經註』とは異なり、『廣成集』の立場は『廣聖義』に近いことになる。既に見た『廣聖義』の「沖和道炁」の語は「沖用元和道氣」の略とも考えられるであろう。

こうした傾向は、他の著述でもほぼ同様である。例えば、「道本至無、能生妙有。運至無之道、成妙有之功」(『道德眞經玄徳纂疏序』¹¹⁾)と、繰り返し「至無の道」とその作用である「妙有」が述べられ、それによって万物が生成することが言われている。同様のことは、「資神功於妙本、分道用於帝先」(『太上黄録齋儀』¹²⁾)と、「妙本」と「道用」としても言われ、又、その作用は、「生之畜之。盡一元之冲氣」(『道門科範大全集』²¹・6a)と、「一元の冲氣」としても言われている。一方、『清静經註』に見られた「元和」の概念も、『太上黄録齋儀』に見られる(5・4b)。

最後に、「率性爲道、本無愚智之殊。因物而遷、斯有聖凡之別」(『道門科範大全集』¹⁹・3b)と有るものは『禮記』「中庸」を踏まえるものであろうし、「有妙湛之體、爲情所昏。有虚明之用、爲物所蔽」(同⁷・5a)、「有高明之智而爲物所蔽、有玄虚之體而爲情所昏」(同¹⁹・3b)と有る二例の、「妙湛の體」を妨げる「情」、「虚明の用」を妨げる「物」、「高明の智」を眩ます「物」、

「玄虚の體」を乱す「情」等の表現では、本来性を妨げるものとしての「情」が「物」との関わりから言われていることから、『禮記』「樂記篇」をその一つの基礎としていることが窺える。この様に、杜光庭の著述に於いては、『禮記』は一定程度の地位を与えられているのである。従って、そうした傾向が窺えず、又、「道氣」の語を用いていない『清静經註』は杜光庭の著述としては慎重に扱う必要が有るのではないかと思われる。

結語

唐々五代の思想界全体に於いて、心性論がどの様な関心から論じられていたのか、その大きな傾向を窺うことは、限られた紙幅では不可能ではあるが、両『唐書』、『全唐文』等に見られる記述を一瞥することで、その一斑を窺うことは可能であろう。¹²⁾

両『唐書』を見ると、『論語』の「性相近也、習相遠也」と、『尚書』の「習與成性」の二つに集約される「性・

「習」の問題がその主たるものであることが分かる。⁽¹³⁾又、『全唐文』を見るならば、全体の傾向としては「性」と「習」の関わりを論じたものが多く、やはり『論語』と『尚書』に基づく。例えば、鄭愈「性習相近遠賦」、『全唐文』卷五九四）は『論語』を踏まえるが、同時に「樂記篇」の立場も踏まえる。高宗「冊周王顯左衛大將軍文」（同卷十四）、褚遂良「請廢在官諸司捉錢表」（同卷一四九）、浩虚舟「木雞賦」（同卷六二四）等はいずれも『尚書』の立場に属するものと言えよう。又、太宗「廢皇太子承乾爲庶人詔」（同卷七）の様に『論語』の上智・下愚と中人の移性の問題を扱うもの、「性」と「情」の問題を論じるものも多く窺えるが、これら⁽¹⁴⁾の多くが「中庸」の記述と関わる形で認識されていたことが分かる。例えば、賈至「沔州秋興亭記」（同卷三六八）は、「常」なる「性」と「變」としての「情」を言い、呂温「望思臺銘」（同卷六三〇）の性情論は「樂記篇」「中庸篇」が念頭に置かれたものである。この点は例えば、薛元超「孝敬皇帝哀冊文」（同卷一五九）、獨

孤及「送少微上人之天台國清寺序」（同卷三八八）、賈餗「教猱升木賦」（同卷七三一）等が「率性」の問題として、又、獨孤及「盧郎中潯陽竹亭記」（同卷三八九）、權德輿「信州南巖草衣禪師宴坐記」（同卷四九四）等が「感物」「動」などの点から、權德輿「唐故章敬寺百巖大師碑銘」（同卷五〇一）、歐陽詹「自明誠論」（同卷五九八）等が、「誠明」との関わりで『禮記』を踏まえているものを列挙出来る。

その一方で、『易』「説卦」の「窮理盡性」の語も多く見られる。その中には、「盡性」「窮理」が、内実を持って論じられている場合も多いが、その一方で、梁肅「止觀統例議」（同卷五一七）は、空・仮・中の極致を「窮理盡性」の語で示し、又、菩薩の偉業を示す語句として用いている（同「繡觀世音菩薩像讚」、同卷五一九）。又、張説「試洛州進士策問四道」（同卷二二二）を始め、李百葉「化度寺故僧邕禪師舍利塔銘」（同卷一四三）、樊宗師「大唐故朝散大夫太子左贊善大夫南陽樊府君墓誌銘」（『全唐文補遺』第一輯二二四頁。三秦出

版社、一九九四年）等の、一般的な真理探究を示す四文字として「窮理盡性」が言われている場合も見受けられる。

以上の限られた資料からすれば、唐代に在っては心性問題として最も普遍的に人々の脳裏に浮かんでいたものが、これら『論語』、『尚書』、『禮記』、『易』に関わるものであったことが分かる。韓愈・李翱の立場も自ずとこうした大きな流れの上に在るものであることは言うまでもない。「性」について言及する場合、これらが当時の人々の念頭に常に置かれていたことには注意しなければならないであろう。

唐代の老荘注釈について同様のことを窺うならば、例えば、唐初の貞観年間に活躍した成玄英の場合、『道徳經』第一章の注釈に依れば、その本体論・心性論は「虚通」「湛寂」を属性とする「無極の大道」が「衆生の正性」であり、その「大道」から万物が生成展開する本体論的図式を「虚(無)↓神↓炁↓形」とする。この「形」には本来「情」というものは存在しないが、

「形」の形成により、「性」が「動用」することで、「性」が喪失し、結果として「道」から遠ざかるとする。「性」が「動用」することで「情」が生じるのであり、そのことよって失われる「性」は「正性」とされる。この性情の關係に就いてのみ言えば、『禮記』等に見られる伝統的な性情論から大きくはずれるものではない。そして、修養の過程はこの逆の過程であり、「虚(無)」の「道」に他ならない「衆生の正性」に復帰するためには絶対空の立場に立ち、「情」を消滅し根源へ復帰する必要がある。それを繰り返して「窮理盡性」の語で表現する。衆生の「正性」に相当するものを根源的「無極の大道」としている点に、道家的立場が見出され、それへの復帰に空の立場を持ち出す点に唐初の道家・道教思想の特色を見出すことが出来るが、一方、その性情論の枠組は伝統的立場を大きく超えるものではないと言えよう。『道徳經』の注釈と比べたとき、成玄英の『莊子』疏は、本と迹・体と用の差異の超越を至上とする傾向が強いが、基本的立場は同じである。又、

高宗・武則天期の李榮の『道德經』注にも本体論的傾向が濃厚であるが、⁽¹⁷⁾「常人」の場合、本来的な「無爲」「安靜」の状態を維持することが出来ず、「情」の作用に引きずられてしまい、その結果、「眞」「本」を失い「僞」「末」を追求することになってしまう。本来的「静」と「情の動作」を言う点では、やはり伝統的立場に従うものである。そして、そこに「本」「末」を加味している点に、成玄英と同様、本体論的思考が見られる。本来的な在り方への復帰には「素」が求められ、「朴」を守り、「性」によって「情」を克服することで達成される。「情」から「性」へと戻ることが本来の在り方への復帰であるとするのは、成玄英の注釈にも見られるが、これも伝統的立場に沿う。従って、本来的「性」から「動用」による「情」への展開の図式は、やはり伝統的立場に沿うものだが、その本来性を「至道の性」とした点に道家的立場が見られる。

以上、玄宗に先行する註釈として、成玄英・李榮の場合を見た。それぞれに特徴的な思想が見られるのは、

既に多くの論考が指摘する通りだが、本体論の根源に、ともに現象を超えた「至道」を位置付け、それを衆生の本来性である「正性」「眞」とする点に道家的発想が見られると同時に、その「性」から「情」への展開、「情」による「性」の喪失に関しては、伝統的立場を大きく出るものではなかったと言える。⁽¹⁸⁾玄宗の注釈は先行する『道德經』注釈及び道教教理を参照としている訳だが、こと心性思想に限定して見るならば、その『禮記』『樂記篇』の引用は、その導入が「樂記篇」以上のものでは無いことから、唐代全般に於ける心性論に関する大きな傾向に沿うものであると言わざるを得ない。杜光庭が玄宗の注釈を基礎としている以上、その立場も無論こうした流れの上に在るものであるが、「樂記篇」の導入には杜光庭なりの道教的変容がなされてきたことも既に確認した通りである。

振り返れば、『道德經』の注釈への「樂記篇」の導入は、それと明示しているものとしては、唐代では玄宗の注釈の他にも陸希聲『道德眞經傳』を挙げることも

出来、これらは先に見た唐代の心性論の大きな流れの上に在るものであろう。杜光庭『廣聖義』も「樂記篇」の導入という点ではこうした流れの上に在る。そして、三教一致の傾向をより強める宋代の『道德經』注釈に於いてこの傾向はより顕著となる。先に見た、「道」を万物共通の「正性」とし、一方で稟気による個別「性」を想定する『廣聖義』の心性論の枠組が、近世以降の心性論の枠組と類似している点も含めて、『廣聖義』はこうした近世への流れの上で捉える必要も有るのである。

その一方で、『道德經』注釈に「道氣(炁)」の概念が持ち込まれる例は多くない。『老子想爾注』以降の例を見るならば、『廣聖義』の立場はその前後の諸注釈と比較しても突出している。この点はむしろ道教的側面が前面に出ていると言えるのであろう。『廣聖義』の「道氣」の概念には生成の功の性格が強く見られるが、同時に神格を意味する「道炁」の語も見られる。例えば、『太上黄録齋儀』、『道門科範大全集』等に頻出する「願

得玉清道炁靈寶妙光下降流入臣等身中」(『太上黄録齋儀』10・16)等の語は神との一体化を願う文脈で用いられる「道炁」の語である。本体論・心性論以外の所でも「道炁」の語は杜光庭にとり重要な意味を持つていたのである。

(1) 杜光庭を論じるものは多いが、本論と関わりの有るものとしては、今枝二郎「杜光庭小考」(『吉岡博士還暦記念道教学研究論集—道教の思想と文化—』。國書刊行会。一九七七年)、石田秀実「太上老君説常清靜經」本文校訂並びに日本語訳注(『八幡大学論集』第38巻第2号。一九八七年)、砂山稔「隋唐道教思想史研究」(杜光庭の思想について—道徳・古今・寰瀛の中で—)(平河出版社。一九九〇年)、坂内榮夫「『道德眞經廣聖義』に見える儒道一致思想」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』。同朋社。一九九二年)、三田村圭子「『太上老君説常清靜經』について—杜光庭本の資料的検討—」(『道教文化への展望—道教文化研究会論文集—』。平河出版社。一九九四年)、同「唐宋時代の老子信仰と諸注釈—『道德眞經廣聖義』を中心として—」(『講座道教第一巻 道教の神々と經典』。雄山閣出版。一九九九年)、

麥谷邦夫『太上老君說清靜經』考—杜光庭注との関連において—（吉川忠夫編『唐代の宗教』、朋友書店。二〇〇〇年）等がある。中国の研究としては、卿希泰「杜光庭對道教理論的總結和發展」（『中国道教思想史綱』第二卷、四川人民出版社。一九八五年）、李大華「道士杜光庭道教理論的思辯性質」（『衆妙之門』、湖南教育出版社。一九九一年）、黄釗『道家思想史綱』「杜光庭 “道通一氣” 的宇宙本体論」（湖南師範大学出版社。一九九一年）、王瑛「杜光庭事迹考辯」（『宗教學研究』一九九二年第一期—二期、一九九二年）、盧國龍『中国重玄學』「重玄余韻」（人民中国出版社。一九九三年）、卿希泰『中国道教史（修訂本）』第二卷、「杜光庭對道教建設的多方面貢獻」（四川人民出版社。一九九六年）、鄭志明「杜光庭『道德眞經廣聖義』的神人觀」（國立成功大學中國文學系主編『第四屆唐代文化學術研討會論文集』國立成功大學教務處出版組、一九九九年）、羅爭鳴「杜光庭兩度入蜀考」（『宗教學研究』二〇〇二年第一期、二〇〇二年）等がある。欧米のものとして、Franciscus Verellen, DU GUANTING (850-933), TAOÏSTE DE COUR, À LA FIN DE LA CHINE MÉDIÉVALE, Paris, 1989 が代表である。又、中嶋隆藏「重玄派小考」（『日本中國學會報』第四十四集、一九九二年）はその思想の整合性の問題を指摘している。

(2) 杜光庭の著作については、目録の類に記載されているのみのものも含めて、注(1) 今枝二郎氏「杜光庭小考」

が提示し、又、Franciscus Verellen, DU GUANTING が、(1) れら著述を内容の上から分類し、簡単な解説を付けている。

(3) 玄宗の注釈は『廣聖義』との比較の関係上、『廣聖義』が引用するものを用いた。

(4) 麥谷邦夫『老子想爾注』について（『東方學報（京都）』第五十七冊。一九八五年）。

(5) この「神鑒」の語は無論『老子』に基づくものであるが、『肇論』の「虚心玄覽」の影響下にもあると思われる。拙稿「杜光庭の思想（下）—「虚心」と「無心」—」（『熊本県立大学文学部紀要』第9巻第2号。二〇〇三年）を参照されたい。

(6) この「澄靜」の状態を維持しつつ「元和」に任せるためには「虚心」であるべきとされている。以上の「虚」に関わる思想については注(5) 拙稿を参照されたい。

(7) 玄宗を論ずるものも多いが、本論との関わりでは次の諸研究を参照されたい。今枝二郎「玄宗皇帝の老子注解について」（『中国古典研究』第二十三号、一九七八年）、同「唐玄宗御製『道德眞經疏』について」（『大正大学院研究論集』第十一、一九八七年）、中嶋隆藏『六朝思想の研究』（『唐玄宗皇帝の老子崇拜と『道德經』理解』（平樂寺書店。一九八五年）、島一「玄宗の『道德經』注疏について（下）」（『立命館文学』五二六号、一九九二年）、麥谷邦夫「唐・玄宗『道德眞經』注疏における「妙本」について」（『秋月觀映編』道

教と宗教文化』平河出版社。一九八七年)、同「唐・玄宗御注『道德真經』および疏選述をめぐる二、三の問題」(『東方學報』第六十二冊、一九九〇年)、同「唐代老子注釈学と仏教」(荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』、法藏館。二〇〇〇年)。

(8) 注(7) 麥谷「唐・玄宗『道德真經』注疏における「妙本」について」に指摘が有る。又、注(1) 黄釗著は、『廣聖義』と『清靜經註』とを同列に扱ってはいるが、杜光庭思想に於ける「道氣」の概念の重要性を指摘している。

(9) 注(1) Francisus Verellen 著。

(10) 注(1) 三田村圭子『太老君清靜經註』について」に指摘が有る。

(11) 『廣聖義』に見られる「元氣」の語としては、第二十章「有物混成、先天地生」で「九天經」を引きながら、

「九天經曰、天地未有、而先有道氣。謂之玄・元・始三氣。

…」(21・2b)とし、或いは、第四十二章「三生萬物」で、

「…所言一者即前始氣爲天也。一生二者、即玄氣爲地也。

二生三者、即元氣爲人也。所以冲和妙氣生化二儀、凝陰陽之華、成清濁之體。然後人倫畢備、品物無遺」(33・2b)

とする様に、「玄氣・元氣・始氣」の三氣の一つとして「元氣」を位置づけ、「道氣」はこれらの総称として用いられている様である。又、第五十五章「未知牝牡之合、而峻作精之至」で、玄宗疏が「精氣純粹」としている箇所に対し

て「元氣」(39・4a)の語を当て、同章「終日號而嗚、不嗚、和之至」の玄宗疏が「精氣純粹」としている箇所に、「元氣内充」(39・4b)としている様に、「純粹」なる「精氣」を説明する語として「元氣」を用いている場合も有る。何れにしても、生成の側面に比重の有る『廣聖義』の「道氣」と、『廣聖義』自体が用いる「元氣」とは内容が異なっていると思われる。

(12) 唐代の心性論を扱った近年の研究には、張躍『唐代後期儒学』第五章「對於性情問題的探討」(上海人民出版社、一九九四年)が、仏・道二教の心性論を視野に入れながら、儒教の心性論を検討している。又、陳弱水『復性書』思想淵源再探—漢唐心性論觀念史之一章—(『中央研究院歷史語言研究所集刊』第六十九本第三分、一九九八年)は、『復性書』の思想形成をたどるものだが、その過程で唐・五代の三教の心性論にも言及するものである。

(13) 例えば、「臣聞、性相近而習相遠、以其所好相染也」(『舊唐書』卷七十五「孫伏伽傳」)、「性習何遠、非革即睽」(同卷九十五「睿宗諸子・贊」)、「性習相近遠賦」(同卷一百六十六「白居易傳」)。「誠習以成性哉」(『新唐書』卷九十九「劉洎傳」)、「昔成王以周召爲師傅、日聞正道、習以成性」(同卷一〇四「于志寧傳」)。

(14) 例えば、元行冲「父在爲母及舅姨嫂叔服議」(『全唐文』卷二七二)、張九齡「論教皇太子狀」(同卷二八八)。

(15) 盧藏用「景星寺碑銘」〔《全唐文》卷二三八〕、邢巨「應文辭雅麗科對策」(同卷三〇一)。

(16) 成玄英の本体論に就いては、砂山稔『隋唐道教思想史研究』「第二部第四章 成玄英の思想について」、佐藤一好「成玄英『莊子疏』研究序説—「迹」と対応する概念—」〔《学大國文》第35号、一九九二年〕、等が有り、主として心性論に触れるものには、李剛「成玄英的無心論」〔《世界宗教研究》一九九八年第三期、一九九八年〕、同「成玄英的復性論發微」〔《世界宗教研究》二〇〇〇年第二期、二〇〇〇年〕が有る。

(17) 例えば、盧國龍『中国重玄學』「第四章第三節 李榮志在虚静的思想歷程」、藤原高男「道士李榮の道德經注について」〔《香川大学教育学部研究報告》第一部第四十七号、一九七九年〕。

(18) 注(12) 陳弱水論文は、「滅情反性」が唐代道教の心性修養理論の重要な要素の一つであると指摘している。

本稿は、平成十四年度科研費・基盤研究(C)「唐宋道教の心性思想研究」の成果の一部である。

(二〇〇二年十月十六日 脱稿)