

杜光庭の思想（下）

—「虚心」と「無心」—

山田 俊

前言

前稿に於いて杜光庭の本体論と心性論を考察した際、その思想に於いて「虚」が重要な概念であることも浮かび上がってきた。この「虚」とも深く関わり、やはり杜光庭の独自性を示す概念と思われるものに「虚心」が有る。本稿ではこの「虚心」に就いて考えてみたいと思う。¹⁾

第一章 杜光庭『廣聖義』の「虚心」と「無心」

(1) 『廣聖義』の「虚心」(一)

『道德眞經廣聖義』（以下『廣聖義』と略す）に見られ

る「虚心」の語には、「空っぽ」という「虚」の一般的な意味を踏まえた「虚心」、即ち、心を空っぽにし、そのことで、そこに何ものかを導き入れるという、伝統的な用例が先ず見られる。

但虚心則道臻、窒欲則心守。泰定然後發乎天光。則

不求其永、自延永矣。(48・3a)

ここでは、「虚心」であれば「道」がそこに至ると有る。もう一例見るならば、

夫心者嗜好無窮、腹者含受有足。心無窮故虚之、腹

有足故實之。心虚則衆欲不生、腹實則貪求自止。懷

忠信、抱質樸、可謂徳充於内矣。(8・11b)

「心が虚」であれば「衆欲」が生じることはないため、結果として「徳が内に充ちる」と有る。この様に、「虚心」とは「道」「徳」等が心に満ちるために必要な条件とされている。そして、この「虚心」と、その結果そこに満ちるものとの関係を、『廣聖義』は感応という概念で整理する。例えば、

水流濕、火就燥者、易乾卦九五爻詞也。言、水火二

者、無情之物、而以形氣相感。水流其地、先就於濕、火焚其物、先就於乾。無識無情、猶感應如此。況虚心靜慮、而不能致道乎。固可不求而道自至也。

(15・3a)

「無識無情」の「水・火」でさえ感応が有り得るのであるから、まして「虚心靜慮」であれば、必ず「道」と感応し得るとする。「況く」とは有るものの、「水・火」の如き「無識無情」であるからこそ、「道」と感応しあえるということになる。

感応の立場も含め、こうした伝統的な「虚心」の用例に関して、『廣聖義』の立場を窺う上で指摘しておかねばならないのは、『廣聖義』が説明のために引く『太上老君内觀經』と『洞玄靈寶定觀經』である。先ず『内觀經』だが、『廣聖義』は種々の「心」について以下の様に述べている。

無心者令不有也。定心者令不惑也。息心者令不爲也。制心者令不亂也。正心者令不邪也。淨心者令不染也。虚心者令不著也。(8・11a)

この部分は『内觀經』に拠るものと考えられる。『内觀經』には次の様に有る。

老君曰、虚心者遣其實也。無心者除其有也。定心者令不動也。安心者使不危也。靜心者令不亂也。正心者使不邪也。清心者使不濁也。淨心者使不穢也。此皆以有令使除也。(5b)

『廣聖義』とは若干の字句の違いは有るものの、『廣聖義』の記述が『内觀經』を踏まえている事はほぼ間違いない。²⁾そして、この『内觀經』の成立と深い関連が有ると指摘されているのが禅文献『天竹國菩提達摩禪師論』である。³⁾そこには次の様に有る。

禪門之法、如經論所說、乃有多義、非直一名。一名禪定門、亦名制心門、亦名照心門、亦名覺心門、亦名察心門、亦名正心門、亦名知心門、亦名了心門、亦名達心門、亦名徵心門、亦名息心門、亦名定心門、亦名悟心門、亦名住心門、亦名安心門。⁴⁾

『天竹國菩提達摩禪師論』程の「心門」の細かさは無いが、『内觀經』の記述は『天竹國菩提達摩禪師論』をその材料

の一つとしてしているのである。共通項も幾つか有る。従って、『天竺國菩提達摩禪師論』→『内觀經』→『廣聖義』という順が想定される訳だが、この三者を比較して気付くことは、『天竺國菩提達摩禪師論』には「虚心」の語が無い点であり、そこに『廣聖義』と『内觀經』の道教的立場を見出し得る。しかし、『内觀經』の「虚心」が「遺其實」と「空つぽ」を意味する伝統的立場であるのに対し、『廣聖義』のそれが「令不著」と無執着を意味している点は注意しなければならない。『廣聖義』に見られる「息心」「制心」の語が『内觀經』には見られず、却って『天竺國菩提達摩禪師論』に見られるなど、三者の関係には問題も残るが、『内觀經』が禅文献に依りつつも独自性を盛り込み、『廣聖義』は『内觀經』を引用しつつも、更に独自の立場を「虚心」に関して取っていることに先ず注目しておくべき。⁽⁵⁾

二つ目の『定觀經』は、それに執らわれても、それを放棄してもならない「修心の法」を、『定觀經』のみがこの点をきちんと把握しているとして『廣聖義』が引用し

ている。『定觀經』は『坐忘論』の末尾に付された『坐忘樞翼』に基づき、又『坐忘論』自体は『莊子』以来の「虚」の思想を受け継ぐと同時に、『天台小止觀』或いは北宗禅の影響が有ったと指摘されている。⁽⁶⁾ 本論冒頭に引いた『廣聖義』の「泰定」「發乎天光」はこうした流れを踏まえるものではある。そして、『廣聖義』は次の様に述べている。

修心之法、執之則滯著、忘之則失歸。宗在於不執不忘。惟精惟一爾。心法之中、唯定觀經得其旨矣。經曰、夫欲修道、先能捨事、外事都絶、無起於心。然後安坐、内觀心起。若覺一念心起、即須除滅。隨動隨滅、務令安靜。惟滅動心、不滅照心。…上士若能法聖人之心、去住任運、不食物色、不著有無、能滅動心、了契於道。即契道已、復忘照心、動照俱忘、然可謂長生久視、昇玄之道爾。(49・70)

「修心の法」は「不執不忘」の姿勢が肝要であるとし、『定觀經』のみがこの点を得ているとした上で該經を引用している。しかし、『廣聖義』のこの注釈で注意すべきは、「惟滅動心、不滅照心」という、心を映し出す「照心」を重

視する『定観經』の文を引きつつも、より高度な境地の「上士」に対しては、「復忘照心、動照俱忘」と、最終的には「照心」までも越えなければならぬとしている点である。即ち、『定観經』よりも一歩進んだ境地を述べているのである。ここでは、「虚心」の語に直接言及することは無いが、この「照心」さえも超えようとする立場は、『廣聖義』の心性論としては重要であり、それが「虚心」とも大きく関わる概念であることは、後段で論じた。ここでは、「照心」の超克が主張されていることを確認しておく。

(2) 『廣聖義』の「虚心」(二)

『廣聖義』の「虚心」に伝統的な立場が見られる一方、独自性も又見出し得ることを先に見た。本段では、その独自性の点に焦点を当てて、見ていくことにしたい。『廣聖義』が「虚心」に就いて最も詳細に記述するのは、『道德經』の「虚其心」の個所である。

惟道集虚。虚心則道集於懷也。道集於懷、則神與化

遊、心與天通。萬物自化於下、聖人自安於上。可謂至理之代矣。虚室生白者、莊子人間世篇之詞也。室者心也。視有若無、則虚心也。心之虚矣、純白自生。純白者大通明白之貌也。(8・10a)

「道」と一体となるための条件として言われる「虚心」に就いて、先ず、「虚」なる所に「道」が宿するという伝統的な立場を示す。しかし、『莊子』の表現を踏まえつつも、更に、「視有若無、則虚心也」とし、「有」に対しつつも、それが「無」であるかのように対処できる心が「虚心」であると述べる。即ち、ここでの「虚心」とは、単なる「空っぽの心」を意味するに留まらず、「有」という対象に執われることのない無執着の心という、「虚としての心」の在り方自体が問題とされているのである。

この様に『廣聖義』の「虚心」の語には無執着の意味も含まれていると考えられるのだが、その点を『廣聖義』が敷衍しているとされている玄宗の注釈と比較することで更に考えてみたい。玄宗の注釈では「虚心」が使われていない個所に於いて『廣聖義』が「虚心」の語を用い

ている例は多い。そこに、『廣聖義』の「虚心」の特色を見る事が出来ると思われるからである。

玄宗の注では「虚心」の語は一例、疏では八例見られる。しかし、疏の八例の内二例は『道德經』の「虚其心」を単に引用したものに過ぎない。そして、玄宗注釈では、「虚心」は「絶欲忘知」「無欲」「静欲」「忘己」などと同じ文脈で用いられており、ひたすら「心を虚しくする」ことが主張されている様である。⁷⁾

先ず、本体論的枠組みに就いて、玄宗の注釈と『廣聖義』を比較してみる。

注…老君云、何以知守此雌静則能致虚極乎。但觀萬物

動作云爲、及其歸復、常在於静、故知耳。

疏…此明守静篤、必致虚極之意。夫萬物萬形、動作不

同、觀其歸復、常在於本。

義…物雖動作萬殊、必復歸其本。人能虚心念道、道必

集其虚。故戒令虚心、以念於道也。(15・4a)

特に疏に明示されている様に、玄宗の注釈では万物がその根源に復帰することを「虚極を致す」と、「虚極」であ

る「道」へと復帰することとして言われている。それを『廣聖義』は、「虚心念道」すれば、必ず「道」がそこに集まると置き換える。つまり、玄宗疏が本体論的枠組で根源への復帰を説いているものを、『廣聖義』は「虚心」による「道」との一体化と解釈するのである。『廣聖義』の「虚心」は、本体論的意味合いをも含んでいることが分かる。

注…一者道之和、謂冲氣也。以其妙用在物爲一、故謂之一爾。

疏…昔往古也。一者冲和之氣也。稱爲一者、以其與物

合同、古今不二、是謂之一。故易繫曰一陰一陽之

謂道。蓋明道氣在陰與陰合一、在陽與陽合一爾。

言、昔者將欲原始要終、抑末歸本。故引昔得、以

證今得。

義…：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。是謂之

一。道非陰陽也。在陽則陽、在陰則陰、亦由在天

則清、在地則寧。所在皆合、道無不在。非陰陽也、而能陰能陽。非天地也、而能天能地。非一也、而能一。周旋反覆、無不能焉。昔既得之、今直昔也。

是知虚心則道合、冥寂則一歸。能冥寂虚心者、是謂抑末歸本矣。(31・1a)

『廣聖義』を見ると、「虚心」であれば「道」と一体となり、「冥寂」であれば「一」に至るとされている。そして、「冥寂虚心」であれば「末」から「本」へと至るとされていることからすれば、「道」「一」「本」は同じ概念と考えられる。とすれば、「虚心」と「冥寂」は同じ内容と言え、「虚心」であることは「本」へと復帰することなのである。これも、玄宗注釈に於いて本体論的枠組で述べられている根源への復帰を、『廣聖義』が「虚心」の觀念で表現したものであることが分かる。

以上の例では、玄宗の本体論的表現を、入れ物としての「虚心」という伝統的な立場から論じたものであり、『廣聖義』の「虚心」の広がりを探ることが出来る。

次に「無心」との関わりから見てみたい。玄宗注には、

「無(无)心」の例が六例、疏には十数例見られる。例え「至人於事、動合無心、正容悟物」(疏1・16b)⁹⁾と、「至人」は事象との関わりに於いて、働きを起さしつとも「無心」であると有る。これは、「夫善人者、離諸愛染、則心清淨。於法無滯、則教圓通。取喻於水、物來斯鑒。所鑒者照形而有象。能鑒者見象而無心」(疏23・10b)と、¹⁰⁾具体的「象」と接しつともそれに執われることの無い心の状態が「無心」であるからであり、それは、「虚牝之用、綿綿微妙、應用若存、其用無心、故勤勞也」(注9・80)、「含容應物、應物無心」(注15・80)、「物感必應、應用無心、偏於羣有。故周行而不危殆」(疏21・32)という、「感」に対して「應」という作用を起さしつとも、そこに何らの意志をも差し挟むことの無い「道」のあり方そのものであるからである。

こうした玄宗注釈の「無心」を『廣聖義』が「虚心」に置き換えている例を見る。

疏…此章明聖人無心、表虚懷應物之用。初六句標聖人

無心而應物。

義…：虚心則應物不常。無事則臨人可久。所以善不善等以善應、善化攸同。信不信皆以信之、信誠無間。

(36・6b)

ここでは、玄宗は「無心」であることで初めて「應物」という「用」きが可能となるとする。これに対して『廣聖義』は、「虚心」であれば「應物」が「不常」であり得るとする。「無事則臨人可久」との対比からすれば、「不常」はその「應物」の有り方が無限定なものであるということになる。『無心而應物』と玄宗疏に有るのを『廣聖義』はほぼ同じ文脈で「虚心」と置き換えていることが分かる。

疏…：夫心有是非而氣無分別。故任氣則柔弱、使心則強

梁。今失道益生之人、役心使氣、氣爲心使。是曰

強梁。故莊子云、無聽之以心、而聽之以氣。

義…：無聽之以心者、莊子人間世篇、孔子謂顏回曰、

若一志、無聽之以耳而聽之以心。無聽之以心而聽

之以氣。聽止於耳、心止於符、氣也者虛而待物者

也。唯道集虛。虛者心齋也。此言心虛則奢欲無入、

神清則玄覽無疵。遺其色聲、忘其境智。境智忘而玄道自至、色聲一而物相盡空。(39・7a)

玄宗疏では「心」の「是非」に対する「氣」の「無分別」が指摘され、それを踏まえて『廣聖義』は、「言心虛則奢欲無入、神清則玄覽無疵」としている。「心虚」と「玄覽」が並置されているのは、後に見る様な僧肇からの流れを考えることが出来るであろうが、この玄宗疏の「無分別」を『廣聖義』は「虚心」に置き換えている。

疏…：言、道之爲物、非陰非陽、非柔非剛、汎然無繫、能應衆象、可左可右、無所偏名。故莊子曰、夫道未始有封。

義…：莊子齊物篇曰、…：此言、天地初分、人生其内、

品物咸遂。性識眞淳、心跡無爲。故無封執。其次

以爲未始有是非。是非既彰、道所以虧也。道既虧

也、則有偏名矣。修身之士、當體道虚心、無所執

著、以臻其妙。理國當坦然無爲、以合於道、通乎

大方、歸於至理也。(28・1b)

『莊子』を例証に引く玄宗の「無繫」「無所偏名」に対し

て、『廣聖義』は「修身之士」に関して「體道虚心」と言う。そのあり方は「無所執着」であり、「妙」に至り得るとされている。「虚心」は「無繫」「無偏」「無所執着」の意を含んでいるのである。⁽¹¹⁾

この様に、玄宗注釈に見られる「無心」を中心とする幾つかの無執着に関する概念を、『廣聖義』は「虚心」の語に置き換えていることが認められる訳だが、『廣聖義』自身も、

修道之要在乎應變無心、方圓任器、不滯於禍福、不惑於正邪。滯於福則善復爲妖矣。惑於正則正復爲奇矣。帝王乘時任人、隨才適用。求正過切、矯正者必來。求善過切、矯正者必至。若虚心無滯、准公任賢。

奇詐妖祥、幾乎息矣。(40・13b)

と、「修道」の要は「無心」のままに「變に應」ずることにあるとし、そして、為政者の立場から、それがそのまま「虚心無滯」に置き換えられていることからすれば、「無心」と「虚心」が同じ意味で用いられていることが分かる。即ち、「虚心」と「無心」とが同一視されているの

である。

『廣聖義』自身に見られる「無心」について最後に見ておく。『廣聖義』に見られる「無心」とは、「若無心不著諸見、悠悠自得、何所滯焉。喻如水也。決之則流、壅之則止。不與物競、亦無所求。故若無所歸也」(18・10b)と、求める所が無く、向かうところも無い、「諸見」に執着することのない心が「無心」であるとされている。そして、「況至人心無染著、於法不滯、應物而爲鑒、鑒物而無心、乃眞道之師也」(23・12b)と、「染著」の無い「無心」は、その心を本として「物」と接して「鑒」という用きを起こしつつも、そこに何らの心の働きの介入することの無いあり方、それがそのまま「鑒」であるあり方、それが「無心」であり、「由含徳之人無心應物、動任自然、非情欲所侵、由身業淨故也」(39・5a)と、「物」と接していても、「自然」に任せており、「情欲」がそこに入り込むことが一切無い、それが「無心應物」とされている。

こうして見ると、『廣聖義』の「無心」の概念は、先に見た「虚心」とほぼ同じ内容を持つものであることが分

かる。そして、数の上で「虚心」の用例が圧倒的に多いことを考えるならば、『廣聖義』では、「虚心」が主たる概念であり、それが「無心」の概念をも包含していると考えられる。即ち、『廣聖義』の「虚心」の語の意味する所は、玄宗注釈よりも広範囲となっており、特にその無執着としての「無心」と同一視された「虚心」の用例が注意されなければならないと思われるのである。

こうした「虚心」「無心」の用例は杜光庭の『廣成集』には見られない。又、『清静經註』には「虚心」は見られず、「無心」の例が二例ほど見られるに留まる。例えば、

修道即修心也。修心即修道也。心無所著、即無心可

觀。既無心可觀、則無所用、無所修、即凝然合道。

故心無其心、乃爲清静之道矣。（「能遣之者、内觀其

心、心無其心」10a）

「修道」は即ち「修心」である、と心の在り方を重視する立場は、既に見た『内觀經』に基づくものであろう。心が無所著であれば、「觀」の対象としての心も存在しない。それが「修心」なのである。従って、「修心」とは言うも

の、それは「無所修」に他ならない。それが「無心」とされているのである。又、「若非無心、豈能忘於形體乎。心忘形體、故曰無心」（「外觀其形、形無其形」10b）と、「形體」にとらわれない心を「無心」と言う、と明確に定義されている。「虚心」の立場は、『清静經註』を初めとする杜光庭の他の著述には僅かにしか見られないものがあり、その点で『廣聖義』の特徴と言える。⁽¹²⁾

第二章 『廣聖義』「虚心」「無心」の背景について

(1) 老莊注釈との関わり

『莊子』「漁父」の孔子が老人に教えを請う條に「無所得聞至教、敢不虚心」と有り、郭象注は無心もの、成玄英疏は「未聞至道、所以恭謹虔恪虚心矣」と、何の偏見も無く純粹に教えを受け入れる態度として「虚心」を理解している。『莊子』の原意から外れるものではないであろう。道家的発想の例としては、「故去喜去惡、虚心以爲道舍」（『韓非子』「揚權」）とあり、「喜惡」等の感情

を持たない状態を意味する「虚心」が「道」を宿すとさ
 れている。この様に、然るべきものを受け入れる前提と
 しての、空っぽにした心が「虚心」の本来の用いられ方
 である。漢代以降目立つのが、相手の意見に耳を傾ける
 ことを意味する常套句としての「虚心」の語であり、「作
 世明主、…將欲觀殊議異策、虚心傾耳以聽、庶幾云得」
 『鹽鐵論』『利議』と、「明主」が様々な者の意見に耳を
 傾ける時の心のあり方を意味するものとして「虚心」が
 言われている。こうした状況は唐に至るも基本的に変わ
 らず、阮元瑜「爲曹公作書與孫權」（『文選』卷四二）の
 「虚心」の語に付けられた唐・張銑の注は、「虚心、謂寬
 心能容納衆善之言」と、「寬い心」で多くの優れた助言を
 受け入れることを「虚心」は意味する。又、上に在る者
 が優れた下位の者を招く際に使う常套句としても、例え
 ば、「虚心側席、以德懷遠」（『三国志』卷四十一「劉封傳」）、
 「虚心盡下、冀聞嘉言」（『新唐書』卷一百三「孫伏加傳」）
 等、枚挙に暇が無い。この様に、「虚心」とは、そこに何
 らかのものを導きいれるために空っぽにした心というの

が本来的使われ方であることは、改めて確認するまでも
 ないであろう。⁽¹³⁾

さて、この様な「虚心」の語は唐々五代の道教思想で
 どの様に用いられていたのか、「無心」との関わりを念頭
 に置きつつ見ておきたいが、実は、「虚心」の語は、唐々
 五代の道教文献には意外な程に少ない。例えば、「虚」の
 語を多用する唐初の『太玄真一本際經』、『太上一乗海空
 智藏經』、『太上妙法本相經』、『太上帝道玉清經』、『無上
 内秘眞藏經』等の心に強く関心を寄せる道典にも、「虚心」
 の語は全く見られないか、或いは僅かに数例見られるも
 のの、さして重要な意味を与えられてはおらず、唐初道
 教の教理書とも言える『道教義樞』にも見られない。又、
 既に触れた様に、司馬承禎『坐忘論』は「虚心」に言及
 するが、

心不受外、名曰虚心。心不逐外、名曰安心。心安而
 虚、道自来居。（『修心二』4b）

上士純信、克己勤行、虚心谷神、唯道來集。

（『得道七』14a）

と見られるに留まる。⁽¹⁴⁾ 一つ目は、外界の事物を追求しないことを意味する「安心」と、外界の事物を心中に入れないことを意味する「虚心」とが並置され、「道」を招き入れるための前提とされている。二つ目は『道德經』を踏まえ、同時に『西昇經』の立場に基づき、「虚」なる所に「道」が至ることを言うものである。何れも伝統的用例の範囲を大きく出るものではない。司馬承禎の後輩に当たる呉筠の著述、或いは『玄珠録』、『三論元旨』などにも一例ずつ見られるに留まり、五代成立とされる『化書』にも見られない。むしろ、『道德眞經指歸』、『無上秘要』、『眞誥』、『昇玄經』などの、六朝以前の文献に伝統的用例が多く見られる様である。

こうした状況の中で、「虚心」の語を比較的好んだのが『老子』『莊子』の注釈類であり、中でも成玄英に多く見られる。そこで、『莊子』疏を材料に「虚心」の例を見ておこう。⁽¹⁵⁾ 先ず、「唯此眞道、集在虚心。故如虚心者、心齋妙道也」(『莊子』「人間世」成玄英疏)と、「虚心」は「眞道」を宿す空っぽの心を意味し、そして、「夫至人德滿智

圓、虚心凝照、本迹無別、動靜不殊」(『應帝王』成玄英疏)と、それは「本迹」「動靜」の体用を超越した状態、従って根源へと復帰した状態を示している。そして、「智圓」の語が示している様に、成玄英の「虚心」は、「虚」なる状態のまま「凝照」という働きを行い得るのである。成玄英疏に見られる「凝照」とは、「聖人形同枯木、心若死灰、本迹一時、動寂俱妙、凝照潛通、虚懷利物」(『逍遙遊』成玄英疏)の様に、「形」「心」の何れもが虚寂となり、「本迹」「動寂」を超えた時に生じる働きとされ、そして、「照」の語は、「智照靈通、無心順物、故曰乘雲氣」(『逍遙遊』成玄英疏)、「上品神人、用智照物」(『天地』成玄英疏)の様に肯定すべき「智」の働きとしても用いられ、又、「媒媒晦晦、息照遣明、忘心忘知、不可謀議」(『知北遊』成玄英疏)の様に否定されるべきものとしても扱われている。何れにせよ、「智」の働きが「照」なのであり、それを「虚心」は生み出すとされているのである。従って、こうした作用を持つ「虚心」は、「夫獨化之士、混跡人間、乘有物以邀遊、運虚心以順世、則何

殆之有哉」（「人間世」成玄英疏）、「虚心順物、而恆守眞宗、動而常寂」（「田子方」成玄英疏）と、「順世」「順物」と、外的世界へと対応しつつも、「虚心」のまま、或いは「眞宗」と一体となったままであるとされるのである。こうした対応としての働きを持つ「虚心」の概念は、『廣聖義』の理解に近いと言えよう。⁽¹⁶⁾

しかし、成玄英『莊子』疏で、より重要な概念として用いられているのはむしろ「無心」の語であり、その用例が非常に多い。⁽¹⁷⁾ その「無心」は、「夫渾沌無心、妙絶智慮、假令聖賢特達、亦何足識哉」（「天地」成玄英疏）と、智慧・思慮の働きを否定した心のことであり、従って、「喻彼明鏡、方茲虚谷、物來斯應、應而無心」（「天地」成玄英疏）と、心というものを本来備えていない無機物に喩えられることが多く、その無機物の最たるものが、「天地」である。「天地無心於覆載、聖人無心於言説、故與天地合也」（「天地」成玄英疏）と、「天地」が何ら感情・意志を伴うことなく、万物を覆い載せ、万物を育んでいることを「無心」と言うのである。そして、こうし

た「無心」の心を体得したのが「聖人」であるため、「無心」と「聖人」が併用されることが多く、更に、「聖人無心、有感則應、此眞應也、若有心應物、不能應也」（「列禦寇」成玄英疏）と、この「聖人」の「無心」は、「有感則應」の様に、感応作用の前提となる心とされているのである。

以上見た様に、成玄英疏の「無心」はその心の働きの全否定を意味し、その結果として完全なる感応の前提とされているものなのである。その点で、成玄英疏に見られる「虚心」とは意味合いが異なっているとと言える。更には、成玄英疏で「無心」と併用されているのは、「夫聖人虚己、應時無心、譬彼明鏡、方茲虚谷」（「人間世」成玄英疏）、「虚己、無心也」（「山木」成玄英疏）と、「己」全体の否定を意味する「虚己」であって、「虚心」ではないのである。

成玄英の例を見たが、唐代の他の老莊注釈に於いても情況はほぼ同じである。例えば、成玄英と同様に「虚心」の語を多用する李榮の場合も「虚心」と「無心」は明確

に区別され、『老子』注に見られる「虚心」は、「學道者虚心、遺於聲色、澡慮蕩於紛爭」（『道德眞經玄徳纂疏』4・26b）と「空っぽの心」を意味し、その結果、「唯道集虚、心懷至道」（同1・28b）と「道」と一体化することが可能となり、「人若能虚心空身、運用智徳、無窮極也」（同2・5a）と、「虚心無身」であることで「智徳」といった作用を生み出し得るとされており、成玄英の「凝照」の立場と同様である。一方の「虚心」は、基本的には心の活動の停止を意味し、やはり、無機物のあり方に喩えられる。例えば、「水本無心、人能虚己、不與物争、自然之道也」（同2・23b）と、何物にも逆らうことのない「水」の如き心が「虚心」であるとされ、それは「虚己」と並置されている。即ち、李榮の場合、「虚心」は心の内に何もかを迎え入れるために心の内側を虚しくすることであり、「無心」の方にはそうした意味は見られず、心自体を無みしていくとされ、両者は明確に区別されているのである。そして、成玄英と同様に、「虚心」と併用されているのは「虚心」ではなく「虚己」なのである。

その他の唐代の注釈を見るならば、陸希聲『道德眞經傳』は「吾觀天地之間、猶橐籥之無心也。橐籥無心、故其聲不屈、其氣愈出。天地無心、故生成而不息」（1・6a）と、「聲」を生み出す「橐籥」、万物を生成する「天地」等の生成の働きが「無心」であるとし、「無心」であるが故に、「聲」・万物を生み出すことが出来るとする。⁽¹⁸⁾ 李約『道德眞經新註』には、「誠能虚心、則精應不失也」（2・5a）と、「虚心」であれば、そこに「精」が応じると有り、又、「自知、虚心則神留」（4・8b）と、「虚心」である所に「神」が留まるとある。「虚心」はやはりそこに何もかを迎え入れる心とされている様である。又、「爲而無心、故能無所不爲也」（2・14a）と、「無心」であれば完全な「爲」が可能となるとし、「無心而善應也」（3・6a）と、「無心」であって初めて完全な「應」が可能となるとある。これは、成玄英の立場と類似している。

以上見てきた例に依れば、他の注釈では「虚心」と「無心」が使い分けられていることが分かる。成玄英の「虚心凝照」、李榮の「運用智徳」は、「虚心」は空っぽであ

ることである種の作用を生み出すことを言うもので、単純な「空っぽ」に留まるものではないが、全体的には、「虚心」は心を空っぽにすることを意味し、「無心」は心の働き自体の否定を意味し、その結果、完全なる感応が可能となるとされていると総括することが出来る。こうした情況と比較するならば、『廣聖義』の場合、「虚心」と「無心」の同一化、その結果「虚心」の範疇が広がっていることが分かる。言い換えれば、『廣聖義』の「虚心」は「無心」をも包括しているものであり、用例の数からして『廣聖義』が「虚心」を重視していたことが確認出来る訳だから、「虚心」の概念を媒介として『廣聖義』が「無心」の思想にも接近しようとしていたと言えよう。

(2) 仏教思想との関わり

杜光庭が「無心」を取り込む形で特に「虚心」を重視していたのは何故なのであろうか。

「虚心」という語をとりわけ好んで用いたのは、杜光庭の思想に見られる本体論思想と関係が有るであろう。前

稿で見た様に、杜光庭の本体論では「虚」が重要な概念として用いられていた。本稿で見た様に、「虚心」は本体的枠組でその根源へと復帰することをも意味していた。それは、杜光庭の本体論思想で「至虚」「虚極」がその根源に位置付けられていたことと不可分であろう。杜光庭が「虚心」を用いた背景には、その本体論思想との深い関わりが有ったと考えられる。

次に『廣聖義』の「虚心」が「無心」の意味をも包括していたこと、即ち、『廣聖義』が実は「無心」をも重視していた点に就いて、仏教思想との関わりから考えてみたい。この点を考える際の一つの手掛かりとなるのが、『廣聖義』が「修心の法」に関して引用していた『定観經』である。この『定観經』が唐末〜五代に於いてどの様に受け入れられていたのかを、『道藏』所収『洞玄靈寶定観經注』を材料に見てみたい。『洞玄靈寶定観經注』には、唐末〜五代の人物と推定される冷虚子の注が収められている。彼の注には禅の影響が濃厚である。例えば、

攝證煩惱、名之爲安。本心不起、名之爲坐。

〔洞玄靈寶定觀經註〕「然後安坐」冷虚子注⁽²⁰⁾と有る個所は、禅文献としては、

外於一切境界上、念不起爲坐、見本性不亂爲禪。

(敦煌本『六祖壇經』⁽¹⁹⁾)

坐者、念不起爲坐。今言禪者、見本性爲禪。所以不

教人坐身住心入定。(神會『菩提達磨南宗定是非論』⁽²⁰⁾)

と有るものを意識している様に思われ、又、

從定發慧、名爲放任。定慧齊融、名曰得所。

〔洞玄靈寶定觀經註〕「心若不動、又須放任。寬急

得所」冷虚子注⁽²⁰⁾

と有るものは、

此不動是從定發慧方便。是開慧門。

〔大乘無生方便門』⁽²¹⁾

定慧體一不二、即定是慧體、即慧是定用。即慧之時、

定在慧、即定之時、慧在定。善知識、此義即是定慧

等。学道之人作意、莫言先定發慧、先慧發定、定慧

各別。(敦煌本『六祖壇經』⁽²²⁾)

等と類似している。特に『定觀經』の本文を「放任」が

即ち「得所」であると解し得るのに対し、注では両者の間に段階を設け、下位に位置付けられていると思われる「從定發慧」が『大乘無生方便門』に類似していることは留意すべきであろう。即ち、北宗禅を超える立場からの記述の様に見られる。又、百丈懷海の『百丈廣録』の影響も既に指摘されている。⁽²³⁾ こうして見ると、唐末〜五代という時期にあつて、『定觀經』は禅思想との関わりの中で受容されていたことが分かる。『廣聖義』に於ける『定觀經』の引用もこうした状況下でのことと考えなければならぬであろう。そこで、改めて『廣聖義』の「虚心」の思想と仏教思想、特に禅との関わりを検討しておきたい。

仏教文献では様々な文脈で「虚心」の語が用いられているが、思想的内容を考える際、先ず、僧肇『肇論』の例を指摘しなければならないであろう。

何者、夫有所知、則有所不知。以聖心無知、故無所不知。不知之知、乃曰一切知。故經云、聖心無所知、

無所不知。信矣。是以聖人虚其心而實其照。終日知

而未嘗知也。故能默耀韜光、虚心玄鑒。閉智塞聰、而獨覺冥冥者矣。（『肇論』T45, 153a~b）

「無知」であることが即ち「無所不知」であり、それが即ち「一切知」であることを述べた一段であるが、それを「虚其心而實其照」と、『道德經』を踏まえる言葉に置き換え、更にそこから「虚心玄鑒」と述べる。「無知」と「無所不知」とが「虚其心」と「實其照」とに対応しているとすれば、「虚心」は「無知」であり、その故に「無所不知」となり得、それが「實其照」であるということになる。それを「虚心玄鑒」が踏まえているとすれば、「虚心」は「無知」であり、そこから生まれる「無所不知」が「玄鑒」であるということになる。即ち、「虚心」は「智・聰」を否定し、特定の対象を設定することのない空なる心であり、そこから「玄鑒」へと展開することが言われているのである。「虚心」は、何ものかを受け入れるための「虚」というよりは、「玄鑒」という用きを生み出す「虚」として論じられているのである。又、「虚心」と「實照」とが並置されていることにも留意しておく必要がある。²⁴唐・

元康の『肇論疏』には、

經云聖心無知下、第二引證也。是以聖人虚其心而實其照下、第二辨相也。所言相者、非有相之相、乃是無相之相耳。老子云、虚其心、實其腹。弱其志、強其骨。今借此語也。虚其心、謂不取相也。實其照、遍知萬法也。故能默耀韜光者、以不取相、故能潛照萬法也。韜光者、謂藏匿智光、而不取相也。虚心者、謂心無執著也。玄覽者、謂幽鑒也。閉智者、謂分別也。塞聰者、不聽納也。又不曜而曜、名爲默耀。無光而光、名爲韜光。無心而心、謂之虚心。不覽而覽、名爲玄覽。不知而知、謂之閉智。無聽而聽、謂之塞聰。雖復閉智塞聰、而獨悟空空之理。故云、獨覺冥冥也。（元康『肇論疏』T45, 177b~177c）

とあり、「虚其心」を「不取相」と、現象に執着しないこととし、「虚心」は「心無執著」であると、「執着」の無心であるとし、最終的には、「無心而心、謂之虚心」と、「虚心」と「無心」が同一視されている。但し、ここでも「實其照、遍知萬法」と、「照」が積極的に扱われている

ことは留意すべきであろう。

この『肇論』の「虚心」は、その後の仏典の「虚心」の用例の一つの基盤となる。唐・澄観は『華嚴經疏』の中で『肇論』の語を引用し、更にそれを敷衍する形で『華嚴經演義鈔』に於いても『肇論』を引用している。又、禅文献が多く『肇論』を引用することは知られているが、例えば『宗鏡録』も又『肇論』に基づくであろう「虚心」の語を用いている。⁽²⁵⁾これらの例から、『肇論』の「虚心」の立場の影響力を知ることが出来る。『肇論』の立場は、「虚心」であることで一切を知り尽くし得るといふ、成玄英・李榮の立場にも影響を与えたと考えられよう。この点では、『廣聖義』の「虚心」の立場にも極めて近いものと言える。但し、『肇論』及びその注では、そこに見られる「照」といふ働きが「虚心」と併置されており、それが積極的に述べられている様に思われる。その点から言えば、成玄英・李榮の立場とは共通するものの、「照心」をも超えようとしていた『廣聖義』の立場との間にはやや距離が有る様に思われる。

この「照」の働きの超克は、特に唐代以降に隆盛を誇った禅文献に多く見られるものである。「虚心」の例の幾つかを、『廣聖義』との比較を念頭に置きながら見ておきたい。

慧能門下とされる唐・玄覺(713)の『禪宗永嘉集』には次の様に見られる。

故知物類紘紘、其性自一。靈源寂寂、不照而知實相。天真靈智非造。人迷謂之失、人悟謂之得。得失在於人、何關動靜者乎。譬夫未解乘舟、而欲怨其水曲者哉。若能妙識玄宗、虚心冥契、動靜常短、語默恒規、寂爾有歸、恬然無間。(『禪宗永嘉集』T48, 394c)

様々に変化する現象の本性、「實相」は唯一の存在である。それは「照」といふ働きを止めることで体悟できるものなのである。それを見失うか悟るかは、全て衆生自身にかかっている。この「實相」を体悟することが、「妙識玄宗、虚心冥契」と言い換えられている。とすれば、「虚心で冥契」するとは、「不照」で「實相を知る」に等しいと言えよう。「虚心」は「不照」に等しいと考えられる。知

恵による「照す」という働きを捨て去る時、「實相を知り得るのである。

『善慧大士語録』卷三に収められる「行路難二十篇并序」は、中唐以降の成立と考えられているが、そこには、次の様に有る。

夫心性虚疑、量同法界。：唯有無心質士、合此虚宗。會之者豁冥昧、照之者朗迷蒙。遮那湛然、無増無減、四生三有、聞爾還空。若乃幽微寂莫、難見難知。若立一名相、而不合不離、非斷非常、而二邊俱會、無明無暗、非慧非癡。此非世間智辨照之所能及、是無生慧者之所深思。斯乃自悟虚心、即長生而不滅。見而非見、無著無依。

（「行路難二十篇并序」。Z120, 27a~b）
ここでは「虚疑」である「心性」が論じられている。この「虚宗」である「心性」は、「世間智の辨照」の及ぶ所ではなく、「無心」であって初めて到達しうるとされている。この「無心」の者は「無生慧者」と言い換えられる。それは又「虚心」とも言い換えられている。「虚心」は「世

間智の辨照」を捨て去った「無心」と同等とされているのである。そして、この「無心」には「冥昧を豁き」「迷蒙を朗す」働きがある。又、「行路難」の「第五章明凡聖非一非二」では、「般若深空智非智、以無心意制衆魔」（同、29a）と、「般若の深空智」は「非智」であり、それは「無心意」に等しいとされ、又、「第七章明般若無諍」では、「般若明心無照用、無照無用斷言辭」（同、29b）と、「般若の明心」は「照・用」と言った働きを絶つものとしている。即ち、「般若」の「深空智」「明心」と言ったものが、「照」という働きを越えた所にあるとしているのである。⁽²⁷⁾

これらの例では、「虚心」であること自体が、眞実を体得する働きを生み出すとされており、それが「無心」と同置されることも見られた。そして、これら「虚心」が、「照」という働きを否定した所に成り立つものであることが注意深く述べられていると言える。

以上は「虚心」と「照」との関わりに言及するものであったが、「虚心」と「照心」との関わりを、最後に杜光

庭の活動時期と比較的近い、延壽の『宗鏡録』に見ておきたい。『宗鏡録』卷第三十四は宗密の「三宗三教」の説を引き、「教」の第三「顯示真心即性教」について論じている。『大方廣佛華嚴經』(T10, 69a)の「眞智」「眞知」を巡る記述を踏まえて、次の様に記している。

經問、云何佛境界智。此問證悟之智。云何佛境界知。

此問本有眞心。答智云、諸佛智自在、三世無所礙。

答知云、非識所能識、亦非心境界。識是分別、分別

非眞知。唯無念方見。又若以智證之、即屬所詮之境。

眞知非境界故、瞥起照心、即非眞知故。非心境界、

以不起心爲玄妙。以集起名心。起心看即妄想、故非

眞知。是以眞知必虚心遺照、言思道斷矣。北宗看心

是失眞旨。若有可看即是境界也。(T48, 615a~b)

内容の検討に入る前に確認しておけば、ここでの記述は、『華嚴經』の該当箇所に対する澄觀の『大方廣佛華嚴經疏』、『大方佛華嚴經隨疏演義鈔』、更には澄觀の立場を踏まえる周密の『圓覺經大疏』、『圓覺經大疏鈔』、『圓覺經略疏之鈔』等を踏まえるものである。そして、『宗鏡録』の記

述はその表現からすれば、周密の『禪源諸詮集都序』の記述に最も近い。⁽²⁸⁾『都序』では、「證悟の智」である「智」と、「本有眞心」である「知」とが論じられ、「知」は、分別である「識」によって識ることは出来ず、「眞知」は「無念」でなければならぬとする。又、「知」は「心境界」でもなく、従って、「智を以って」それを「證」することには出来ない。僅かでも「照心」を起こせば、「眞知」ではないと有る。ここでは、「以智證之」と「照心」とが同一の事柄として扱われていると考えられる。とすれば、「照心」は『都序』の言う「照體了達之智」に等しいと考えられよう。「眞知」は「必忘心遺照、言思斷矣」(周密『圓覺經略疏之鈔』[215, 244a])でなければならぬのである。

『宗鏡録』はほぼ完全に『都序』の立場を踏まえ、「眞知」は「心境界」でも「分別」でもないとし、従って、「智」によってそれを突き止めようとすれば、「所詮之境」に墮つてしまう。「無念」によってこそはじめて到達し得る。心を映し出す「照心」を僅かにでも起こせば、それはもはや「眞知」ではない。「眞知」が「心境界」では

ない以上、それは「不起心」を奥堂とする。従つて、「起心」によつて「看」じようとする立場は妄想でしかなく、「眞知」ではありえない。「眞知」はあくまでも「虚心」であり、「照心」を捨て去つた状態でなければならぬとする。そして、北宗の「看心」はこの点を誤り、「看」の対象を設定しており、その結果、「境界」に墮つしている。つまり、「智」によつて追求しているというのである。この文脈は、むしろ、澄観の『演義鈔』の記述に近いが、神會が北宗を批判した「凝心入定、住心看淨、起心外照、攝心内證」（『菩提達摩南宗定是非論』⁽²⁹⁾）の、「住心看淨」を踏まえるものである。即ち、ここでは『壇經』等を踏まえた明確な意図の下に、北宗の「看」に対置するものとしての「虚心」の立場、「照心」をも否定する立場が継承されているのである。『宗鏡録』がここで示しているのは、十世紀末に於いて、禅の「虚心」或いは「無心」の立場が、「照心」の否定との関わりで言われていることなのである。こうした傾向は『宗鏡録』には数例確認することが出来る。例えば、「如先徳云、謂寂照無二、爲菩提

相。猶如明鏡、無心爲體、鑒照爲用、合爲其相」（『宗鏡録』T48, 539c）とあるものは、「無心」と「鑒照」とを体に配するものだが、それはあくまでも両者を無二とする立場に立つものでなければならぬとし、又、「若起照心、照則立境、隨照失旨。皆是彰事、不契斯宗。若了真心自然、無心合道。合道則言語道斷、無心則境智俱閑」（同542a）と有るものは、そのことを見失い「照心」としての用きをおこすことは「無心合道」に背くとするものである。そして、「若求真去妄、似棄影勞形。若體妄即眞、似處陰滅影。故無心於忘照、則萬累都捐。若任運以寂知、則衆行爰起」（同657c）と有るものは、澄観の言葉をそのまま引き、「照」を忘れ去ることにも「無心」でなければならぬとするものである。⁽³⁶⁾

結語

杜光庭が長安に召されたのは八七五年、又、道教文献の調査のために再度長安に赴いたのは八八五年、何れも

会昌の排佛から三十年程過ぎた頃である。⁽³¹⁾この排佛を機に北宗禅は以後全く萎縮し、排佛後比較的すみやかに回復したのは、南宗禅を中心としたものであったとされている。武宗逝去の後の宣宗期、仏教再考に着手した裴休が、南宗禅の馬祖・百丈系の支援壇越である保守派の中心的官僚であったことがこれに力を貸していたことも指摘されている。⁽³²⁾従って、杜光庭が訪れた際の長安はこの様に禅宗が復興した頃であったと考えられる。又、八八一年に最初に成都へ、八八八年頃に再度成都に出向く。この唐末〜五代の頃、四川地区には杜光庭と世代を同じくする、百丈系、薬山系、徳山系などの様々な禅僧がいたことが確認される。⁽³³⁾これらの禅師の思想の詳細は不明ではあるものの、これらの系譜では「無心」の語を禅思想の鍵として用いている例も確認される。⁽³⁴⁾そして、「無心」ということになれば、靈祐と同門に、「即心是佛、無心是道」⁽³⁵⁾と、「無心」を眼目とした黄檗希運がいる。『傳心法要』では、「菩提」である「本源清淨心」と、それを塞ぐ「見聞覺知」との関わりを、「見聞覺知」を単純に否

定するのでもなく、「本源清淨心」がこの「見聞覺知」に属するのでもなく、離れるのでもないという、両者が付かず離れずの関係にあることを悟る必要が有るとし、それが「無心」であるとしている。⁽³⁶⁾『傳心法要』程の「無心」に関する深い考察は『廣聖義』には見られないものの、既にこうした「無心」に関する深い洞察が存在していた以上、『廣聖義』がそこから何らかの影響を受けていたとは十分に考えられるであろう。「照心」をも最終的に否定しようとする「心法」の立場を『廣聖義』が取っていたこと、「無心」を重視し、それをも取り込んだ形の「虚心」の語を用いていたこと等は、こうした九〜十世紀に於ける、禅仏教との関わりの中に在ったためではないであろうか。⁽³⁷⁾

以上、前稿と本稿とに於いて、『廣聖義』の心性思想に関する、三教思想の具体的関わりを指摘することが出来たのではないかと思われる。

- (1) 拙稿「杜光庭の思想（上）—「道氣」と「樂記篇」—」（『熊本県立大学文学部紀要』第九卷第一号、二〇〇二年）を参照。杜光庭に関する先行研究に就いては、「杜光庭の思想（上）」の注（1）を参照されたい。
- (2) 『道藏』所収本、『雲笈七籤』卷一七所収本、『道藏輯要』尾集一所収本の何れも『内觀經』の字句は基本的には同じであり、張萬福の先天元年（七二二年）の後記の有る『傳授三洞經戒法錄略説』（下・b）、又『西山群仙會真記』（2・8b）等が該当箇所を引用しているが、やはり同内容である。
- (3) 坂内榮夫「修心」と「内丹」—『雲笈七籤』卷一七を手掛りに—（吉川忠夫編『唐代の宗教』所収。朋友書店、二〇〇〇年）を参照されたい。
- (4) 田中良昭『敦煌禪宗文献の研究』一九九頁（大東出版社、一九八三年）。
- (5) 「虚心」に限定して言えば、『廣聖義』と『天竹國菩提達摩禪師論』との直接的関わりは無いとすべきであろう。『天竹國菩提達摩禪師論』の東山法門の主張を祖述しようとする基本的立場に見られる、「清淨」なる本来性を回復するために、それを眩ます「妄」を「正念」によって絶つという立場は、北宗禪へと展開しながら「離念」「心不起」の立場として明確化するとされている。『廣聖義』自身にも、「惡縁」「惡想」を絶ち「眞正を想念」すべし（4・2a）と見られ、北宗禪との類似性も否定は出来ない。但し、こうした立場は『廣聖義』で

- は「初修道者」（4・2a）と限定され、得られる境地も「稍入道分」（4・2a）と限定的なものとされており、それに留まらず「善縁善想」も忘れ去る必要があるとされている（4・2a）。尚、北宗禪については、鈴木大拙『禪思想史研究第三』「第一篇 慧能示寂直後の禪思想」「第二篇 研究文献」（『鈴木大拙全集「増補新版」』第三卷。岩波書店、二〇〇〇年）、柳田聖山「北宗禪の思想」（柳田聖山集 第一卷『禪仏教の研究』。法藏館、一九九九年）等を参照されたい。
- (6) 『坐忘論』『坐忘樞翼』『定觀經』に関しては、神塚淑子「司馬承禎『坐忘論』について—唐代道教における修養論—」（『東洋文化』六二。一九八二年）、中嶋隆藏『坐忘論』の安心思想とその周辺」（『集刊東洋学』七三号。一九九五年）を参照されたい。又、『坐忘論』の「虚心」については、砂山稔『隋唐道教思想史研究』「第二部第七章 「虚」の思想」（平河出版、一九九〇年）に指摘が有る。尚、『坐忘論』に関する諸研究は、注（3）坂内論文に整理されている。
- (7) 唯一、注の「上善之人、虚心順物」（10・7b）、それを踏まえた疏の「至人善行、與物無傷。虚心曲全、未曾爭競」（同）が、「虚心」を踏まえた上で「順物」「全」に展開することを主張している。尚、以下特に断らない限りは、『廣聖義』との比較の関係上、玄宗の注釈は『廣聖義』所引のものを用いた。
- (8) テキストは本来「云」に作るが、意を以って「去」に改める。

(9) 本注釈は『廣聖義』では欠落しているため、『唐玄宗御註道德眞經』に依拠した。

(10) 『廣聖義』は「注」に作るが、『唐玄宗御製道德眞經疏』に依れば「疏」である。

(11) 『廣聖義』に見られる「行有五教、分爲五別。一曰、挫銳解紛、和光同塵、初教也。二曰、見素抱朴、虚心實腹、漸教也。三曰、外其身而身存、後其身而身先、半教也。四曰、損之又損之、以至於無爲、無爲而無不爲、則無不理、滿教也。五曰、澹然常存、用之不勤、天地有終、大道無變、圓教也。合此爲教五者、俱備萬行惣包、故曰其教圓。圓者圓通一切、道無不在之謂也」(4・36)という記述は、「行」に五段階を設け、その第二「漸教」に「虚心實腹」を位置付けている。こ

こでの「虚心」は伝統的用例であり、その位置付けは五種の「行」の中では低い。『廣聖義』独自の「虚心」の立場は、むしろ「滿教」の無執着の立場に相当し、それは「大道」に次ぐ位置に有る。尚、この箇所就いて、鎌田茂雄『中国華嚴思想史の研究』(第二部第一章 澄勸の華嚴と老莊思想)(東京大学出版会。一九六五年)は華嚴思想との関連を指摘している。

(12) 『太上三洞傳授道德經紫虛籙拜儀』(次起旋行誦光明讚一首眞人讚六首)の第一首には、「塵を洗い空寂に入り」(「虚心」にて自らその状態を維持すると有る)(7b)。「虚心」自体の性格は不明であるものの、「不轉退」を期するための前提とされ

ている様である。一方の「無心」は「大道」の有り方を意味し(7c)、「大道」自体を対象を設定する様な選択は無いという『老子』の表現を踏まえるものである。

(13) こうした中、比較的注意すべきものとして郭象『莊子』注が有る。郭象『莊子』注には、「是故至人不役志以經世、而虚心以應物、誠信著於天地、不爭暢於萬物、然後萬物歸懷、天地不逆」(人間世)と、「虚心」を前提としての真実の「應物」が期待されているものなのである。

(14) 『道藏』所収本は以上のみだが、『雲笈七籤』本では、『道藏』本が「虚無之道」(14a)としている個所を「虚心之道」(94・15b)とし、又、『雲笈七籤』本の「得道」の個所にのみ「蘊虚心以滌累」(94・16b)と見られる。

(15) 成玄英の「虚心」については、張立文主編『心』(中国哲学範疇精粹叢書。中国人民大学出版社、一九九三年)を参照されたい。

(16) 成玄英と杜光庭の思想の関わりに就いては、砂山稔『隋唐道教思想史研究』(第二部第十一章 杜光庭の思想について)を参照されたい。

(17) 成玄英の「無心」については、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)を参照されたい。

(18) 尚、陸希聲『道德眞經傳』には「虚心」は見られない。

(19) 郭朋校釈『壇經校釋』三七頁(中華書局。一九八三年)。

- (20) 楊會文編校『神會和尚禪語錄』三一頁（中華書局。一九九六年）。
- (21) 『鈴木大拙全集』第三卷、一七二頁。
- (22) 『壇經校釋』二六頁。
- (23) 注(3) 坂内論文。
- (24) 『肇論』「涅槃無名論」には「夫至人虚心冥照、理無不統。懷六合於胸中、而靈鑒有餘。鏡萬有於方寸、而其神常虛」(T45, 159c)とも見られる。「心」では「虚心が冥照する」としているが、「冥照」は「神」によって「萬有」を「鏡つしだす」働きであろう。元康疏は「虚心者無執、默照者潛通也」(T45, 197a)としている。
- (25) 「虚心故智周萬法」(『大方廣佛華嚴經疏』(T35, 536a)、「夫聖人虚心冥照、理無不統」(同、879b)、「肇公亦云下」(『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(T36, 620c~621a)。「宗鏡錄」(T48, 627c, 915a)。尚、『肇論』の「虚心」と「無心」については、村上俊「無心の周邊」(花園大學國際禪學研究所『研究報告』第四冊、一九九六年)を参照されたい。
- (26) 現行『續藏經』所収『善慧大士語錄』の文献的問題に就いては、張勇『傳大士研究』(巴蜀書社、二〇〇〇年)を参照されたい。張氏は、智瓊の結集(五六九年)、八世紀末の樓頴の編纂、紹興十三年の樓焯刊正本の変遷を整理し、『續藏經』所収『善慧大士語錄』が樓焯刊正本の原形を比較的留めていると推論している。但し、『續藏經』所収本も後人の手が
- 加わっており、卷三に収められている「行路難十二篇并序」には傳大士思想の影響は見られるものの、傳大士本人の作ではありえず、中唐以降の成立であるとする。具体的作者として、八〇五年以降に佛窟遺則が整理編纂したと推測する。
- (27) 「行路難十二篇并序」の思想については、夙に関口慈光「傳 傳大士作の「行路難」について」(『大正大学学報』第三七号。昭和二五年)が、「行路難二十章」「行路易十五首」を貫くのは「無心」の思想であると指摘し、牛頭禅との関わりから、牛頭禅第六祖・慧忠を作者として指摘している。又、松崎清浩「傳大士における禅觀思想の考察」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第十六号、一九八三年)も、傳大士の禅觀思想の中心は般若思想を根底とする「無心」であるとし、「行路難十二編并序」を資料に、般若思想の窮極である智慧に達することで、無礙自在の心境がおのずから開かれるとしている。又、注(26)張氏著も、「行路難十二篇并序」の特徴を「無心」を中核とする立場とし、「照而無照」の「中道」思想を主張する点にあると指摘する。
- (28) これらの諸文献の関係については、石井修道・小川隆『禪源諸詮集都序』の訳注研究(四)「『駒沢大学仏教学部論集』第二十七号、平成八年」に指摘が有る。
- (29) 『神會和尚禪語錄』三一頁。
- (30) 澄觀『大方廣佛華嚴經疏』(T35, 919b)。又、「無心亡照、任運寂知」(『宗鏡錄』T48, 887c)とも見られる。

- (31) 注(1)拙稿に注記した今枝二郎、王瑛、羅争鳴、Franciscus Verellen 各氏の論考を参照されたい。
- (32) 阿部肇一『増訂中国禅宗史の研究』一〇一、一一八頁(研文出版、一九八六年)。
- (33) 『景德傳燈録』に依れば、益州を拠点として活動していた禅僧には、徳山法嗣一世の双流尉和尚、雪峰義山一世の普明大師・雪峰和尚・懷果禅師、希遷四世の棲穆和尚・夾山院和尚、良介一世の北院通禅師・白禅師、匠山一世の應天和尚、二世の演教大師・南禅無染・長平山和尚・照覺寺和尚、懷海二世の大隨法眞、馬祖三世の西睦和尚等がいる。
- (34) 徳山の語として「汝但無事於心無心於事」(『景德傳燈録』T51, 317c)と有り、雪峰・玄沙と王審和との問答には「無心」の語を巡る記述が有り(『雪峰眞覺大師語録』Z119, 959b)、義存一世の順徳には洞山良介の頌を踏まえた「無心」への言及が見られ(『景德傳燈録』T51, 349b)、二世の慧覺には閩王との問答で「無心」に触れ(同375a)、雲門一世の守初禅師には「無心道人」の語が見え(『古尊宿語録』Z118, 656b)、同・匡逸にも洞山頌を踏まえた表現が見られ(『景德傳燈録』T51, 411b)、同・義柔も「無心」に触れている(同420b)。又、雲門二世の智門は「古人道」として「無心」に触れている(『古尊宿語録』Z118, 665b)。又、百丈懷海には「無心繫縛人」(『景德傳燈録』T51, 250b)、「離言無心」(同444a)と有り、靈祐には馬祖の語として「無心亦無法」(『潭州滄山靈祐禪師語録』T47, 577a)、「無心是道」(同581b)と見られ、靈祐一世の洪諲にも「無心」の語が見られる(『古尊宿語録』Z118, 476a)。これら禅師は必ずしも蜀地と関わりを持つ訳ではないが、こうした系譜で「無心」の語が重視されていたことは確認出来る。
- (35) 入矢義高著『禅の語録8 伝心法要・宛陵録』九四頁(筑摩書房、昭和五四年)。
- (36) 入矢義高著『伝心法要・宛陵録』一九二〇頁。
- (37) 杜光庭のこうした立場は孤立したものではないであろう。五代の情況を窺う資料は多くは無いが、例えば、『道德眞經玄徳纂疏』に於いて強思齊は、「不出戸章第四十七「不出戸章。所以次前者、前章明正辯有道之人、知足。不知足者無道。故次此章。即明有道者照而不由於心。無道者由心而不能照。就此一章、義開三別。第一明聖人虚鑒、照不由心。第二明凡人由心而不能照。第三重結虚照之人、寂而能動」(『道德眞經玄徳纂疏』13・6b)と述べ、「有道者」「聖人」「至人」等には「照」という働きがあり、それは「無心」「虚心」という在り方を基盤としたものであるため、「虚照」「虚鑒」とも言われ、それは一般的心の働きとは関わりの無いものとされる。ここでは、「虚心」と「無心」とが同一概念とされており、「照」という働き自体、「虚照」「照不由心」と「照」自体にとらわれることに対する配慮がなされている。強思齊の注釈に心性に関わるものは多くはないが、これなどは杜光庭の思想にか

なり近いと言えよう。

※『道藏』文献の引用は「巻数・紙数・表裏」を「(7・3a)」の様に記し、『大正新脩大藏經』の引用は、「巻数・頁数・段」を「(T51, 115b)」の様に記し、『正續藏經』からの引用は「冊数・頁数・上下」を「(Z118, 65b)」の様に表記した。

(付記)

本論は、二〇〇二年十月十二・十三の両日、東北大学で開催された日本中国学会第五十四回大会で、「杜光庭『道徳眞經廣聖義』の「虚心」と「無心」について」と題した口頭発表に基づくものである。当日、司会を担当して頂いた神塚淑子先生（名古屋大学）、質問下さった砂山稔先生（岩手大学）に深謝申し上げます。又、大会発表を含む本研究は、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」の成果の一部でもある。

（平成十五年一月八日脱稿）

(補)

本論校正中に、『上海道教』二〇〇二年第四期号に、羅争鳴「杜光庭獲贈師號、紫衣、封爵、俗職考」なる論稿が発表された。杜光庭の生涯に関して、併せて参照されたい。