

# 「但凝空心、不凝住心」——『洞玄靈寶定觀經』の修心論とその影響——

山田 俊

## 序

元末明初・張宇初（一三六一—一四一〇）の『元始無量度人上品妙經通義』は次の様に述べる。「人道は、心の之を收めれば則ち萬殊は一本、之を放てば則ち一本は萬殊たり。物物 各おのの一大極を具え、此の心に非ざる莫なきなり。人心・道心・存心・養心・正心・脩心・觀心・澄心・照心、三教同一の心法なり、豈に它ほかに有らんや」〔道藏〕第三冊、『元始無量度人上品妙經通義』03/18a(044)<sup>1)</sup>。唯一の「心」の具体的働きが三教のそれぞれに応じて異なつた称谓で呼ばれていることを「太極・一・萬殊」等の理学概念に拠つて整理したものである。『尚書』「大禹謨」の「人心・道心」の語を含み、由来を異にする三教の心に関わる概念を張宇初なりの視点から総括したものとと言える。

道家道教に限つて言えば、こうした心に関する概念の整理は六朝より始まり、唐代に至つて急速に整備されたものであり、その背景に道家道教思想自体の深化と仏教思想との交流が有つたことは多くの研究が指摘する所である。ここうした道仏思想交流の中で心性問題を扱う多くの道典が撰述されることになるが、後世へ与えた影響の点から言えば、『洞玄靈寶定觀經』と『太上老君内觀經』を挙げねばならないであろう。この内、本論では『洞玄靈寶定觀經』を巡る若干の問題を考察してみたい。

唐代の撰述と目される『洞玄靈寶定觀經』（以下、『定觀經』と略す<sup>3)</sup>）の「唯滅動心、不滅照心。但凝空心、不凝住心」（以下、「四句」と称す）の句は、多くの道典が拠り所として心の無執着を論じるものである。「四句」に就いてはこれまでも論じ

られてきたが、この句の解釈、更にはこの句の後世に与えた影響に就いては検討を要する点が残されていると思われる。道教の修道論は心修養と心身双修の二種に大別されるが、本論は『定觀經』の「四句」を巡る状況を手掛かりに、唐代以降の道教の修道論の一斑に分析を加えるものである。

### 一、『定觀經』

#### (一)『定觀經』の修心論

まず、『定觀經』「四句」の内容を、『定觀經註』所収の經文の文脈に沿って見ていくことにする。『定觀經』は以下の様に始まる。

そもそも修道しようとするならば、先ず様々な事柄を捨て去らねばならず、自分自身と関わらない外界の事物を全て断ち、それらが心を乱さない様にする。その後安坐し、自身の内面の心の働きを觀じ、もし、一念が生じるのに気付けば、直ちにそれを取り除き、安静に努める。外界との関わりを断つていても、内面から生じる貪著が有り、ふわふわと思いが乱れる様であれば、それも悉く取り除く。昼夜努めて行い、中断してはならない。動心のみを滅し、照心は滅してはならない。空心に集中し、住心に集中してはならない。一つの教えのみに拘って心をそれに留めてはならないのだ(夫欲修道、先能捨事、外事都絶、無與忤心。然後安坐、内觀心起、若覺一念起、須除滅、務令安靜。其次雖非、有的貪著、浮遊亂想、亦盡滅除。晝夜勤行、須臾不替。唯滅動心、不滅照心。但凝空心、不凝住心。不依一法而心常住)『道藏』第十一冊。『定觀經註』01b02)。

「修道」は先ず外界の諸事との関わりを一切絶ち、外事によって心が乱れるのを防ぐ。即ち、完全に自己内世界に集中することが先ず要求される。次に「安坐」に依つて自身の内面に意識を集中し、もし「一念」の生じるのを感じれば、

直ちにそれを取り除き「安静」に努める。自己内世界の徹底した無為の追及である。次に、外界の事物との関わりを絶つていても内面から生じる「貪著・浮遊亂想」等があれば、これも徹底して滅却していく。こうして昼夜を措かず修道を続ける際に、「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。一法に依りて心常住せず」に注意せよ、とされる。⑥「動心」は「浮遊亂想」する心、「照心」は自身の内側に向けられる心、「空心」は何物にも執着しない心、「住心」は対象に執着する心と一先ずは解釈しておこう。ここままで『定観經』が「修道」として述べているのは、先ず外界との関わりを徹底して絶ち、主体の内面のみを意識を集中しつつ、更にその内面の心の働きをも徹底して取り去ることの重要性と言える。

続く一段では、改めて「凡心」から始まる段階的進展が述べられている。

さて、凡庸な心は躁急で競争心に満ちている。その次の初学者は心の働きを止めるのが難しい。不可能であるか、仮に止めたとしても僅かの時間のみで、再び元に戻ってしまい、(外界の事物と心の働きが)様々に行き来し、様々な心の働きが生じてしまう。長い時間をかけて心を練ることで漸く心の調整が可能となる。心の働きを修めることを僅かでも怠ってはならない、千世に亙る修道の成果が失われてしまうからだ。自身の内面を幾らか安静にすることが出来たなら、行住坐臥のいかなる時に於いても、外界の事物と関わる場でも、喧噪な場に於いても、常に自身の意を安静とし、有事であろうと無事であろうと、常に無心を維持しなければならず、静かな場でも喧噪な場でも、その心は同様にしていなければならない。こうした心の収束は拙速であつてはならず、拙速であれば却つて病を生じることになる、狂顛がその兆候である(然則凡心躁競。其次初學、息心甚難。或息不得、暫停還失、去留交戰、百體流行。久久精思、方乃調熟。勿以暫收不得、遂廢千生之業。少得靜已、則於行立坐臥之時、涉事之處、誼闇之所、皆作意安、有事無事、常若無心、處靜處誼、其志惟一。若束心太急、又則成病、氣發狂顛、是其候也)『定観經註』03a06)。

「凡心」は常に「躁競」としている。その次の「初學」者は、心の働きを止めるのが困難であり、止めたとしても長続きしない。その次が「少得靜已」で、日常生活のあらゆる時と場所で「意安」を追及し、「有事無事」に関らず常に「無心」であることが求められる。こうした境地へと進む際に、「束心」の達成に焦りは禁物である。焦れば却って「狂顛」等の「病」を起こしてしまう。この「有事無事、常若無心」までの段階が「四句」の境地に相当すると言えよう。即ち、自身の内的世界に於ける徹底した無執着の境地である。

『定觀經』の記述は更に続く。

こうして、心が不動の境地に到れば、次にその心を解放してやらねばならず、緩急何れの状態でも心は在るべき在り方を得て、自然と常に調整が取れており、強いることなくとも執着が無く、解放していても動揺せず、喧嘩な場に居てもそれを嫌うことなく、諸事と関わっても悩まされることがなくなる。これを真定と言うのだ（心若不動、

又須放任、寬急得所、自恒調適、制而不著、放而不動、處喧無惡、涉事無惱者、此是真定『定觀經註』(2a110)。

心の「不動」が確立した次の段階として、今度はその心を解放し、「喧・事」と称される外界と関わりながらもそれに動揺しない状態へと進んで行く。これが「真定」である。即ち、内的世界に限定して追及されていた無執着の境地を更に外界世界と関わりながらも無執着を維持する境地へと高めていくのである。

『定觀經』の内容をこの様に理解するならば、「唯滅動心、不滅照心。但凝空心、不凝住心、不依一法而心常住」の句が示す境地は、一切の事物との関わりを絶ち内面世界にのみ集中し、心からあらゆる執着を取り除き、僅かな意識の動きすらも否定する段階を示し、それは「真定」の前段階であると言えよう。そして、『定觀經』が最終的境地として求める「真定」は、心を外界に対して解放するという、更にその次の段階であると考えられる。即ち、「空心・照心」はそのままで必ずしも十全な境地とは見做されていないことになる。

(二)、『定觀經』修心論の影響

『定觀經』のこうした修道論はどの様に理解されていたのであろうか。『定觀經註』は次の様に述べる。<sup>7)</sup>

唯滅動心「妄想分別する心を「動心」と言う。智慧の働きでこれを取り除くことを「滅」と言う」、不滅照心「智慧の働きは常に明るく間断がないため、「不滅照心」と言う」。但凝空心「一切の働きを起こさない心を「空心」と言う」、不凝住心「あらゆる執着が無いこと、これを「不凝住心」と言う」。不依一法而心常住「一つの現象にでも拘れば、それを「著相」と言う。心が現象に執着しないこと、これを「不依」と言う。(智慧が)照らしつつも常に寂としている、だから「常住」と言う」(唯滅動心「妄想分別、名曰動心。覺照祛之、故名爲滅」、不滅照心「慧照常明、無有間故、名不滅照心」。但凝空心「不起一切、心名空心」、不凝住心「一切無著、名之不凝住心」。不依一法而心常住「若取一法、即名著相。心不取法、名爲不依。照而常寂、故爲常住」)、『定觀經註』(22b/05)。

「動心」を「妄想分別」と解釈し、「覺照」によって「動心」を取り去ることを「滅」とする。「覺照」、即ち得道の境地に於ける智慧の輝きは「慧照」と言い換えられ、この「慧照」は絶やしてはならないため「不滅照心」と言い、「妄想分別」等の一切の働きを起こさない心を「空心」とする。そして、「空心」の境地は「一切無著」と何事にも執着しないため「不凝住心」と言われる。即ち「住心」は執着心を意味する。「一法」に拘るとそれが執着となるため「不依一法」と言い、執着心を起こさず、「慧照」が有りつつも「常に寂」としているのが「常住」であるとする。『註』は「常住」を肯定的に解釈している。ここまでの注釈は内的世界に於ける徹底した無執着を述べている。そして、

心若不動、又須放任、寬急得所「定より智慧の働きが生まれる、これを「放任」と言う。定と智慧が一体化しているのを「得所」と言う」、自恒調適「定が多ければ愚となり、智慧が多ければ狂となる、定と智慧がバランスよく働くこと、これが「調適」である」、制而不著、放而不動、處喧無惡、涉事無惱者、此是眞定「寂であっても常

に智慧が照らし、照らしていても常に寂である、空でありながら常に（智慧の）働きがあり、（智慧の）働きがありながら常に空である、根源的な寂の境地に至る、これが「眞定」である」（心若不動、又須放任、寬急得所「從定發慧、名爲放任。定慧齊融、名曰得所」、自恒調適「定多即愚、慧多即狂、定慧等用、名曰調適」、制而不著、放而不動、處喧無惡、涉事無惱者、此是眞定「寂而常照、照而常寂、空而常用、用而常空、得本元寂、故爲眞定」）（『定觀經註』Da.10）。

「心若不動、又須放任、寬急得所」以下は、内面の修養で達成された「定」から「慧」へと展開することが「放任」であるとし、「定・慧」のバランスが取れて一体化していることを「得所」とする。「定・慧」のバランスが崩れると「愚・狂」となるため、バランスを取る必要があり、それが「調適」である。その結果、「寂（定）」でありながら「照（慧）」が有り、「照（慧）」が有りながら「常寂（定）」であり、「空（定）」でありながら「常用（慧）」が有り、「用（慧）」が有りながら「常空（定）」である、本当の「定」、即ち「眞定」へと至る。この注で留意されるのは、「定・慧」のバランスのとれた境地、即ち『定觀經』の最終境地を意味する注文が、前段の「不依一法而心常住」の注文「照而常寂」と同じ内容である点である。このことは、注釈者が「四句」の段階で既に「眞定」の境地に到達していると解釈していることを示す。即ち、「心若不動」以下は改めて「眞定」の境地に就いて述べていると理解されていることになる。

『註』のこの様な理解に立てば、『定觀經』の修心論は実質上「四句」でその境地は十分に述べられていることになる。『註』と同様の理解が一般的であったためか、或は「四句」が諳んじやすかったためか、後世の『定觀經』を引く文献の多くは「四句」のみを取り上げる。例えば、唐代の撰と目される王損之『玄珠心鏡註』は「道无爲」の句に対して、『老子』「至道无爲、无爲守虚无」、『莊子』「墮支體、黜聰明、離形去智」を引いた後に、「老君定觀經云う、无爲自然の天道を守る。但だ一念の起くるを覺えれば、即ち須く滅除すべし。唯だ動心のみを滅し、照心を滅さず。但だ空心のみを凝し、有心を凝さず」（『道藏』第十七冊。王損之『玄珠心鏡註』「守一寶章」30b/09）と引く。元・成宗一二九八年の標記の有る汪可孫『雲

『宮法語』卷下「明善品第四」は、「清靜經曰く、既に妄心有れば、則ち其の神を驚かさば、則ち萬物に著す。既に萬物に著さば、則ち貪求を生ず。既に貪求を生ぜば、則ち是れ煩惱なり。定觀經曰く、心の起くるを覺えれば即ち滅し、滅して即ち除く。惟だ動心のみを滅し、照心を滅さず、但だ空心のみを凝し、住心を凝さず」(『道藏』第三十九冊。汪可孫『雲宮法語』下 02a07)と、「煩惱」が生じる過程を説く『清靜經』の引用に続けて、『定觀經』「四句」を引く。一三〇九年前後の撰述とされる衛琪『玉清無極總眞文昌大洞仙經註』は『大洞玉經』の「理心入清閑」の句に対して、

正しい在り方で「心念」を修め、清淨で安定して静かな状態とさせ、外物に乱されない様にさせる。『圓覺經』が「念を澄まそうと思うことで、意識が却って盛んとなることに気付く」と言い、『遺教經』が「心を收斂すればあらゆる功德が伴う」と言う。「一處」とは「心念」を澄ませることだ。先に「天」を論じ、ここで「心」を論じているのは、この「心」が「天心」に他ならないからだ。内面を修めつつ外界に対応し、内的世界を唯一の世界として執着することなく、(内的世界で)外界を制御しようともしない。外的世界を整えようとせず、(外的世界の事物によって)内面を養おうともしない。この様に内面と外界の双方が修められ、動静が互いに感応しあう、これが『大洞玉經』が言おうとしていることだ。『道經』が「動心のみを滅却し、照心を滅さない」と言うのも、同様である(以正理此心念、使之清淨安閑、不爲物撓。圓覺經、由澄諸念覺識煩動。遺教經、制之一處、無事不辦。一處者、澄清心念。前說天、此說心、蓋此心、天心也。内修而外應、不一其内、无以制其外、不齊其外、无以養其中。内外交養、動靜感應。此大洞之本旨。道經、只滅動心、不滅照心、亦同)(『道藏』第三冊。『玉清無極總眞文昌大洞仙經註』09/22b/07)。

『圓覺經』の「諸念を澄ますに由りて、識の煩動するを覺(し)、靜惠發生す」と言う句、『遺教經』の「之を一處に制さば、事として辦ざるは無し」の句等を引き、内面を修めつつ外界に対応し、内的世界に執着せず、主体で外界を制御しよ

うともしない。外的世界と関わりうとせず、外的世界よって内面に対処しようともしない。内外のどちらかに偏ることなく、その双方が修められ、動静のいずれにも対応すると説く。これ正しく『定觀經』の言う「眞定」に相当するが、衛琪はそれを「四句」と同主旨とする。李道純（二二八八～二三〇六頃）『中和集』は、「古云う、『常に動心を滅し、照心を滅さず』と。一切不動の心、皆な照心なり。一切不止の心、皆な妄心なり。照心、即ち道心なり。妄心、即ち人心なり。道心惟れ微、微妙にして見難きを謂うなり。人心惟れ危、危殆にして安からざるを謂うなり」（『道藏』第七冊。李道純『中和集』01/03b01）と、『定觀經』を引いた後に、「動心」を「妄心」に置き換え、「不動心」＝「道心」＝「照心」、「不止心」＝「妄心」＝「人心」と整理し、『尚書』「大禹謨」に繋げている。『中和集』は「照心」の語を、内外の何れにも執着しない「不動心」と同じ意味合いとして積極的に用いている。明・洪應明『長生詮經』（二六〇〇年頃）は「定觀經」と題して『定觀經』「四句」を引く際に、「唯滅動心、不滅照心、但凝空心、不凝住心。有事無事」と、「四句」に直ちに続けて「常若無心」以下を繋げており、「四句」を最終的境地として認識していることが分る（『道藏』第五十八冊。洪應明『長生詮經』02a/10）。それは、『定觀經』の引用に続けて「水鏡の鑒たる外界の若く、則ち物に隨いて形を現す」（『同』03b/05）と、「鏡」で外界への対応を比喻している点からも窺える。

以上の例から確認出来る様に、『定觀經』の「四句」は独立して引用されることが多く、そして、この句を以って『定觀經』の修心論の最終境地である「眞定」を示すものと理解されていたことが窺える。「眞定」の達成のためには「照心」「空心」の境地は越えなければならぬとされていた『定觀經』の立場は、「照心」「空心」が「眞定」そのものであると安易に解釈され、それを以って得道の最終境地を示すことが多かつたと言えよう。



## 二、「凝心」「住心」「照心」

『定觀經』「四句」の「滅・不滅」の字義は理解し易く、又、「動心・空心」の語も文脈上その意義は明白であろう。一方、「凝・不凝」、「照心・住心」に就いては少し整理しておく必要がある。

## (一)、「凝心」

「凝」の字義は「かたまる・こらす」、転じて「集中・集約(する)」の意味であろう。即ち「凝」の字は「心」を何等かの状態に収斂させることを意味すると考えられ、「凝心」の語義は「心を集中させる」或いは「心に集中する」等が考えられる。梁・陶弘景『眞誥』は「心を凝らし形を虚しくし、洞房を内観す。玄を抱き神を念じ、専ら眞一を守れば、則ち頭髮は白からず、禿は更る」(『道藏』第三十四、『眞誥』02/196/10)と、形を空っぽにして、その形の中で「凝心」し「内観洞房」すると有る。五代・杜光庭『道德眞經廣聖義』は「義曰く、……天子 道を味わい玄に耽ふけり、天を敬い地に順い、心を凝らし玄黙し、己を端ただして無爲たるべし」(『道藏』第二十四冊、『道德眞經廣聖義』38/156/07)と、「凝心玄黙」とは「玄黙」の状態に向けて心の働きを収斂させることと考えられる。北宋・陳景元『西昇經集註』が引く沖玄子注は「沖曰く、……意の有欲に躁競せば、即ち神は喪われ生を傷う。虚靜にして心を凝らせば、乃ち自然の道と合す」(『道藏』第二十四冊、『西昇經集註』01/168/03)と、「虚靜凝心」は「虚靜」の状態に心を集中させる意味と考えられる。南宋『靈寶無量度人上經大法』は「當に心を凝らし慮を滌ぎ、炁を守り神を存し、其れをして太虚の眞を含ましむべし」(『道藏』第六冊、『靈寶無量度人上經大法』45/069/05)と、「凝心」し余計な思慮を無くし、炁を守り神を存し、「太虚之眞」と一体となれと有る。「凝心」は「守炁存神」のために心を集中させる意味であろう。

これらの例を見ると、「凝心」の「凝」は心自体を収斂させる、或は何らかの対象に心を集中させる意味であることが分かる。従って、「凝空心・凝住心」は、「空心・住心」の状態へ心の働きを志向させるという意味となる。

## (一)、「住心」

「凝住心」の用例は限られているが、「住心」の語は多くの道家道教文献に見られる。「住心」は基本的には「心を住める」或いは「住まる心」を意味する。例えば、唐『洞真太上八素真經占候入定妙訣』では「急ぎ佳辰丁卯の日を擇び、山に登り室に入り、清嚴に焼香し、太上に啓告し、青童を誦存し、東に向いて住心し、方諸宮に見え、稽首禮拜し、金闕上相に面對することを想う」(『道藏』第五十五冊。『洞真太上八素真經占候入定妙訣』01b05)と、「青童」を存思し、東方にその意識を集中させ、「諸宮」を存思することを言う。又、唐末・強思齊『道德真經玄德纂疏』は「斯の言 天下は行い易く、正法を過つこと無し、不干不預、無滅無求。何有の郷に住心し、洞庭の野に縦志す」(『道藏』第二十二冊。『道德真經玄德纂疏』1808a10注)と、「何有之郷」に心を留め「洞庭之野」に志を向けると言う。この行為が積極的に言われているのは『莊子』が言う「無何有之郷」(『逍遙遊』)・「洞庭之野」(『天運』) 自体がある種の得道の境地を意味しているからであろう。

しかし、こうした「心を住める」ことは直ちに執着に陥り易いため、「住心」の例の多くは否定的意味合いで用いられている。唐・尹愔註『老子說五厨經註』は「上 修性離志せしめれば、則ち内外俱に寂として、住心を起こすこと無く、亦た空心も無し、坐して忘れ行きて忘れ、次來次滅す」(『道藏』第二十八冊。『老子說五厨經註』04a07)と、「内外」の全てを空寂とし、「住心」はもとより「空心」すら滅却し、「忘」という行為すら忘れ、意識が生じる度に一つ一つ消し去って行くことで徹底した無執着の境地を追及することが言われている。又、南宋・邵若愚『道德真經直解』「紀末」は「學人、但だ纖毫の繫念も無く、心は朗日の如く、常に空中に處り、纖埃も有ること無く、光明は徧照す。然る後に、隨方應事に、天の雲を起こし、忽として有の無に還るが如くすべく、蹤跡を留めず、住心する所無し、此れ名づけて徳と曰う。無取無捨、無凡無聖、一法の修めるべき無く、一行の得るべき無きを謂う」(『道藏』第二〇冊。『道德真經直解』05a02)と、

僅かな「繫念」「纖埃」も無く、常に「空」の境地に居りながら「光明徧照」の働きを失わず、「有・無」の別を超越し、「蹤跡」に執着せず、「住心」が無いことが「徳」であると述べる。この境地は「無凡無聖」と凡人・聖人の別を克服し、その「修・行」の行為に一切の執着が無いことを言う。

(三)、「照心」

「照心」の語は唐代以降の道教文献に見られる様になる。唐『洞玄靈寶九真人五復三歸行道觀門經』は、

道は言う、善男善女よ、正道を修行するには、無欲で自らをみずか観じ、真心が広々と輝きを放っているのを玄妙の内に見出さねばならない。もし有為想念が心の中に存在するのに気付けば、照心の働きを起こしてはならず、心法を採用することを知らねばならない。しかし、心・心法を理解する場合も、心・心法を理解しようとする意識を起こしてはならない。心を寂とし、心を寂としようとする意識も起こしてはならない。寂は同時に寂ではなく、

しかも、寂と不寂の別を超越することも意識化してはならない（道言、善男女等、修行正道、當須無欲自觀、妙見真心洞然  
明照。有爲想念見在心中、非起照心、知取心法。但了心了心法、勿起了心了心法。但心寂、勿起寂心寂。但寂非寂、勿非寂不寂）（『道藏』

第三十三冊。『洞玄靈寶九真人五復三歸行道觀門經』01a202）。

「無欲」の境地に到達している場合、「妙見真心」が「洞然と明照」しているのを「自觀」する。即ち、「無欲」の前提の下で「真心」が光輝く「明照」という働きが許されるのである。しかし、「有爲想念」が「心中」に生じている場合は、直ちにこの「照心」の働きを止め、「心法」を行わねばならない。「心法」とは、「了心了心法」と「心」「心法」を悟得しつつも、「勿起了心了心法」と、それを意識下に行うことが否定され、「心が寂」であつても、「心を寂とする」ことを意識化してはならない。「寂・不寂」の相対的違いを克服しつつも、「勿非寂不寂」と、「寂・不寂」の相対的違いを克服することの意識化すら否定されている。即ち、徹底した無執着の境地であり、こうした無執着の境地を前提と

して初めて「照心」の働きは許容されるのである。即ち、「照心」という働きは「有爲想念」を残す状態でも発動し得るため、その場合の「照心」は一先ずは滅却しなければならぬのである。

恐らくは、この様に「照心」が「有爲」の側面を伴い易い点を懸念することが多かったためであろう。「照心」の働きはそれを克服すべきとする記述が多く見られる。唐『三論元旨』「虛妄章第二」は、

「万」を対象としている段階ではまだ不十分なので、「一」を対象とする心の在り方を仮の手段とし、その手段をも忘れ去ることで、忘却が完成する。「一」すら忘却する教えは、「一」を志向する心を滅却するものだ。僅かでも「一」を志向する心が生じたら、直ちに滅却し、生じる度に滅却し、遂には生じず滅却しない境地に到ると、形は枯れ木の様になり、心は燃え尽きた灰の様になり、境・智の双方が忘却され、何故この様であるのかすらも分からなくなる。これが、内外の双方が全て忘れ去られた「忘一」の境地である。「忘一」であれば、その心は、「照心」の働きが全て止み、煩惱は洗い清められている。丁度、清らかな泉で汚れた器を洗い、器が清らかになつてようやく使用出来る様になるかの様だ。心が清められ、(心の働きが)すっかり解消されると、漸く真実と一体となることが出来る。だから『道德經』は「常に無欲にて以て其の妙を觀ず」と言っているのだ。しかし、「妙」と言ってしまうと「妙」に限定されるので、(その「妙」を)忘れることが本当のあり方なのだ。だから、内外の全てを忘れ去ることで、全てを超越して道を悟得出来るのだ(夫因攝萬、此亦未眞、假攝一而爲空、忘空而能泯矣。泯一之法、滅所見一之心。若見於一、即須澄滅、隨見隨滅、至無見無滅、則形同槁木、心若死灰、境智兩忘、泯然不知其所以。此謂内外都遣、忘一者也。夫忘一者、心謂照心都絶、煩惱洗然。猶彼清泉而滌穢器、器中既淨、方堪善用。心澄普釋、方可致眞。故經云、常無欲以觀其妙。然妙既妙矣、忘亦眞矣。所謂都忘内外、然後超然俱得者也)『道藏』第三十八冊。『三論元旨』「虛妄章第二」(04b/01)。

心の働きを「萬」から「一」へと収斂させている段階ではまだ「眞」とは言えず、「攝一」を手段としつつも、その手

段をも忘却するのが「泯一之法」である。「泯一之法」は「一」を志向する心を一つ一つ滅却していく。こうして、「一」を志す心が無く、「一」を志す心を滅却することも無くなり、「内外」の全てが忘れ去られた境地が「忘一」である。この「忘一」の境地に到った者の心は「照心都絶」と、「照心」の働きの全てが克服されているのである。<sup>10)</sup>又、唐『玄珠録』巻下は、今も古も無く、出るも入るも無く、前も後も無く、内も外も無く、有も空も無い。この様な「平等（＝無差別）」を「太定」と名付け、「開」を「天光」と名付ける。（しかし）「太定」に執着すると、それは「焦種（得道への可能性が絶たれた状態）」と言われ、「世界」に執着すると「乾慧（未成熟の智慧）」と称される。言葉に執着していれば「甘露（悟り）」は無く、言葉を忘れ去れば「照心」も存在しない。言葉を忘れ去れば「太定」となり、言葉を用いれば「天光」となるのだ。今と古とは異なる時だが、それは何れも一念の内より生じるもので、実体としては何ら異ならないのだ。（だから）今のこの身と前世の身は同一で、一つの法体なのだ。空見と有見は何れも一心の内在り、この心から空・有の別が無くなれば、様々な見解がどうして存在し得ようか。「一切諸心數」とはこういう意味なのだ。だから心が生じれば諸現象が生じ、心が無くなれば諸現象も無くなる。無心定が得られたならば、現象の生滅は有り得ないのだ（無今無古、無出無入、無前無後、無内無外、無有無空。平等是名太定、開是名天光。徧著太定、名爲焦種、徧著世界、名爲乾慧。存言無甘露、忘言無照心。忘言爲太定、起言爲天光。今古時不同、同在一念中、則是前後不異事。今身與前身、同是一法體。空見與有見、並在一心中、此心若也無空有、諸見當何在。一切諸心數、其義亦如是。是故心生諸法生、心滅諸法滅、若得無心定、無生亦無滅）（『道藏』第三十九冊。『玄珠録』下（096/02）。

「今・古」「出・入」等の相対的差異を克服した徹底した無執着の立場を「太定」と称するが、その「太定」に拘ることとは「焦種」であると否定される。徹底した無執着を追及する立場では、言語活動を残していれば「甘露」は有り得ず、言語への執着を克服し「照心」を否定しなければならない。<sup>11)</sup>

以上の例から、「照心」は有為的要素を残したままの境地でも発動し得る心の働きであることから、徹底した無執着を追及する立場ではそうした「照心」は克服せねばならないとされてきたことが分かる。『定觀經』が「照心」を未だ不十分とし、それを超える次の境地を想定していたのは、こうした道家道教思想に見られる「照心」の扱いに沿うものと言えよう。五代・杜光庭『道德眞經廣聖義』は、

義曰、……心に關する教えの中で、『定觀經』のみがその主旨を得ている。『定觀經』は「そもそも修道しようと思えば、……ただ動心のみを滅し、照心を滅してはならない。……」と言う。……優れた者がもし聖人の心に倣うならば、去就に拘ることなく、外物を求めず、有・無に執着せず、動心を滅することで道と一体となり、道と一体となったならば、照心すら忘れ去るのだ。動心・照心の全てが忘れ去られることで、長生久視昇玄の道を達成したと言えよう（義曰、……心法之中、唯定觀經得其旨矣。經曰、夫欲修道、……惟滅道心、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、既契道已、復忘照心、動照俱忘、然可謂長生久視昇玄之道爾）（『道德眞經廣聖義』49/07b/10）。

と、「心の法」に就いては『定觀經』のみが正しく伝えていると、『定觀經』「四句」以下の文を引用する。しかし、『廣聖義』はこの引用に続けて、より高度な境地の「上士」に対しては「復忘照心、動照俱忘」と、「照心」をも克服することを要求し、「四句」の更に上の境地を想定している。『廣聖義』は徹底した「忘」の観点、所謂「重玄」の立場から更なる高みを求めているのであり、『定觀經』が内面から外界への展開という観点で「照心」を超越しているのは異なるが、『定觀經』が「照心」を不十分としている点を理解するものと言えよう。又、元・玄全子（二七九〜一三六八）『諸眞内丹集要』巻中「太上内觀正訣」は、「四句」を「除垢止念、照心守一。唯滅動心、不滅照心。照心不滅、體若太虛。但凝空心、不凝住心。動則用照、不依一法、而心常住。沈空、寂而無照。動被物牽、照而無寂。寂照兩全」（『道藏』第

五十四冊。『諸眞内丹集要』中(03a02)と引く。先ず、「照心守一」を注釈して「守一者は、常に徳の始めの如し。意を得て言を忘れるが是れなり」(『同』中(03a05))と、「得意忘言」の無執着としての「照心守一」を前提とし、「不滅照心」を「照心を滅せずとは、定慧の圓明なり」(『同』中(03a09))と「照心」を「定慧」のバランスの取れた完全性と解釈し、「照心不滅」を「照心滅せずとは、慾に在りて無慾、塵に居りて塵より出るなり」(『同』中(03b01))と、徹底した無執着の境地として解釈していることが分かる。本文自体が述べる「空に沈めば、寂として照無し。動きて物に牽かれれば、照として寂無し。寂照兩全たれ」の句は、「沈空」であれば「寂」のみに陥り「照」の働きに欠け、「動被物牽」であれば「照」の働きは有るが「寂」を失ってしまう。「寂照兩全」が求められなければならないとするものであり、この境地は、本論冒頭で見た『定觀經』の最終境地に相当するものと言える。<sup>(12)</sup>

以上から、「住心」は意識の集中を意味するものの、それは対象への執着を惹起し易いため無執着を重視する立場からは克服が求められ、「照心」は智慧の働きが輝く意味ではあるが、その働きは有為的要素を伴い易いため、「照心」自体が克服されるか、或は徹底した無執着の前提の下で許容されるかの何れかであったことが確認された。

### 三、「凝住心」

#### (一)、『定觀經』と「坐忘樞翼」

南宋・呉曾『能改齋漫録』巻五「滅動心、不滅照心」は、北宋末・洪興祖(一〇九〇〜一一五五)「跋天隱子」が「滅動心、不滅照心」の典拠を「坐忘論」とするのに対し、正しくは『洞元靈寶定觀經』であり、「坐忘論」が『定觀經』に基づいたのだとその誤りを指摘している。<sup>(13)</sup>この記述は、「四句」が南宋に在って人口に膾炙していたことを示すと同時に、当時に於いてその初出が『定觀經』なのか「坐忘論」なのか曖昧になっていたことも示す。

ここで言われている「坐忘論」とは正確には『道藏』本『坐忘論』の末尾に附されている「坐忘樞翼」を指す。『定觀經』と「坐忘樞翼」の関わりについては不明な点も残るが、本論では『坐忘論』が『定觀經』に基づいて撰述され、『定觀經』と『坐忘論』とに基づいて「坐忘樞翼」が編纂されたという鄭燦山氏の立場を説得力有るものとする。<sup>14)</sup>『定觀經』の「唯滅動心、不滅照心。但凝空心、不凝住心」の句は「坐忘樞翼」では「唯滅動心、不滅照心。但冥虛心、不冥有心」(『道藏』第三十八冊。『坐忘論』16a/03)となっている。南宋・曾慥『道樞』卷二「坐忘篇上」も「有坐忘之樞焉。……雖然、惟滅動心、不滅照心、惟凝虛心、不凝有心」(『道藏』第三十四冊。『道樞』02/02b/09)と述べ、『道樞』「坐忘篇上」は『定觀經』と「坐忘樞翼」の中間の字句となっており、「住心」と「有心」との違いは、『定觀經』から「坐忘樞翼」へと改編される過程で生じた字句の変更と考えられる。但し、先に言及した王損之『玄珠心鏡註』が引く『定觀經』が「……但凝空心、不凝有心」であったことから、或は「有心」とする『定觀經』のテキストが流布していた可能性も有る。何れにせよ、『定觀經』と「坐忘樞翼」は深く関わっている。

「坐忘樞翼」が『道藏』本『坐忘論』の内容をも踏まえて撰述されたとするならば、その修養論は『坐忘論』の心身双修の立場を継承しているはずである。『坐忘論』の得道観に関して言及されることの多い「得道七」は、「虚無の道」の力が浅い場合は「慧覺」に拠る心の得道に留まり、それは「神氣の漏洩」に至り、修道は失敗に終わる。だからより深い「虚無の道」に依って「神氣」を維持し、心身双方の得道を目指すべきと述べる(『坐忘論』14b/06)。この得道観を踏まえているとするならば、「坐忘樞翼」の「心若不動、又須放任、寬急得中、常自調適、制而無著、放而不逸。處喧無惡、涉事無惱者、此眞定也。不以涉事無惱故求多事、不以處喧無動故來就喧。以無事爲眞定、以有事爲應迹」(『同』16b/10)は、単なる心の得道を述べるものではなく、「涉事・處喧」に身を置いた上で心身双方の得道を目指すものと理解すべきであろう。それを踏まえて「坐忘樞翼」は「夫得道之人、心有五時、身有七候」(『同』17b/02)と「心・身」両



面の「時・候」を述べているのである。この個所は、『定観經』では「夫得道之人、凡有七候。一者心得定易覺諸塵漏……」と有り、「身」の文字が無い。つまり、『定観經』はもっぱら心の修養に特化した記述を展開し、その観点から「定・慧」のバランスを論じているのである。<sup>15)</sup> この『定観經』に基づきつつも、『坐忘論』は心身双方の修道へと変えている。この様に見ると、「但凝空心、不凝住心」から「但冥虚心、不冥有心」と言う変化は、上段で見た様に、「空心」「住心」と言う専ら心の問題を議論する際に用いられて来た語の使用を避け、『坐忘論』「得道七」が「上士純信、克己勤行、虚心谷神、唯だ道のみ來り集る。……生神經に云う、身神並びに一なれば則ち眞身たり、と。又西昇經に云う、形神合同、故に能く長久たり、と。然れども虚無の道、力に淺深有り。深ければ則ち兼ねて形を被い、淺ければ則ち唯だ心に及ぶのみ。形を被えば神人たり。心に及ぶのみは但だ慧覺を得るのみにして、身は謝するを免れず」(『坐忘論』、14p09)と「形」の得道へと繋がる心の在り方として用いる「虚心」の語と入れ替えたのではないかと推測される。即ち、「坐忘樞翼」の文脈で「四句」は心身双修の修道の中に位置付け直されていると言えよう。

## (二)、草衣洞眞子『修真歴驗鈔圖』

上段の検討に依れば、「四句」の内の「照心」の語は必ずしも肯定的に使われてはおらず、「住心」に至っては修心論としてはほぼ否定的な扱いを受けていた。しかし、この「住心」の語にこそ積極的意義を認めなければならぬとする道典が有る。

五代から宋初にかけての時期に『眞元妙道經』(佚)なる道典が撰述され、それに基づいて『眞元妙道要略』と『修真歴驗鈔圖』がそれぞれ五代から宋初に撰述されたとされる。<sup>16)</sup> 現行『眞元妙道要略』は「鄭思遠撰」と伝えられているが、<sup>17)</sup> その「鍊形篇第三」には以下の様に見られる。

生を全うするのは難しく、死に就くのは容易である。だから下仙となつてしまふのだ。『太極真人訣』は「下士脱腔、尸解蟬蛻」と言うが、これは単に凡俗の者と少し異なる程度でしかない。……又、先に空心・住心と述べたが、空心に集中すれば、形を喪失し脱腔するだけだ。住心に集中すると煉形が可能となる。住心であれば、絳宮に在りながら道に対する執着は無くなり、そのことで、道は自然と安定する。空心であれば空すらも忘却し、この様な忘却のみでは自然と一体となることは無いのだ。心法とはこの程度だ（蓋全生甚難、就死皆易。故爲下仙。又按太極真人訣曰、下士脱腔尸解蟬蛻、亦稍異凡俗。……又前言、空心・住心者、謂空心凝、則失形脱腔。住心凝、則煉形。住心在絳宮則忘道、而道自會定。空心忘空、空无合自然。此心法如是）（『道藏』第三十二冊。『眞元妙道要略』17b08）。

「空心凝」は「形」を捨て去ることで得道を達成する「脱腔尸解蟬蛻」でしかない。これが『太極真人訣』が言う「下士脱腔、尸解蟬蛻」に相当する。「住心凝」であれば「煉形」が可能であり、それが正に「全生」の教えであるとされる。ここでは「心」の得道のみを意味する「心法」よりも「形」を含む得道を可能とする「全生」の教えが重要であるとし、その観点から「空心」よりも「住心」を評価している。<sup>18)</sup>

この『眞元妙道要略』の立場を踏まえるとされるのが、草衣洞眞子『修真歴験鈔圖』である。

優れた道の真旨は「凝性鍊形」による長生を至上とするものである。この「凝性」とは、心の在り様がすく霊れていることだ。即ち内観しつつ不動であり、湛然と無為であることである。「凝心」は唯一絶対の在り方ではあるが、その働きには二種有る。二種の働きとは「住心」と「空心」である。もし、「住心」に収斂すれば、身が道と一体となり、形・性の双方が俗世を超越する、これが本当の意味で長生不死を体得することで、優れた真人が体得する妙道である。もし、「空心」に収斂すれば、性は俗世を超越するが、身体は俗世に留まることになる、これは「脱腔尸解の下法」を体得したに過ぎないのだ。思うに、「凝住心」とは「無心」と言うことで、眞実の道と自然と一

体となり、その身は「虚無」でありながら、優れた存在を備えていると言えよう。もし、「凝空心」であれば、「空」をも忘れ去ることになり（「空心」とは言うものの）、「空」と一体となることは無く、空しくその身を備えているとはいえず、何の実質も無いと言えよう。これは性を修得して形を損なうという妙おしえであり、形を錬成する奥義は得られず、「清霊善爽之鬼」となってしまうのだ。だから「経訣」は「下仙は脱腔尸解の法」であると言っている。この二種は道を達成する（二つの）立場で、性を修得して形を損なう教えは短期間で達成出来ると言え、真実の道に辿り着く教えではないのだ。思うに、保生を重視する優れた者達は、こうした教えを「斲法」と見做して修めようとはしないものだ。「凝住心」であれば形・性が共に得られ、寿命が万歳になった者を仙人と称し、身を錬つて氣とすることが万年に及ぶと真人と呼ばれ、万年の間、氣を錬つて神としたものを神人と呼び、錬神が三千年に及ぶと至人と呼ばれる。又、至人が更に三千年修道すれば道人となり、高真へと到達することが出来るのだ。これが上品の真なのだ。三万六千年を経て、至道は初めて備わるのだ（夫至道眞旨、以凝性鍊形長生爲上。所謂凝性者、心靈也。乃内觀不動、湛然无爲焉。雖云凝心一也、乃有二得。二得者、謂住心・空心。若凝住心、則身境與道同、形性俱超、此眞得長生不死、高眞妙道也。若凝空心、即性超而身沈、此得脱腔尸解之下法也。蓋凝住心、無心、即眞道自會、名曰虚无之身・實有之質。若凝空心、忘空、即空无自合、名曰虛有之身・實無之質。此得性遺形之妙、不得鍊形之要、名謂清靈善爽之鬼。故經訣云、下仙者脱腔尸解之法是也。凡此二說、成道之旨、若得性遺形、雖速成然、不契眞道之旨。蓋上士保生者、以爲斲法而不修也。若凝住心、形性俱得者、壽延萬歲、名曰仙人、又鍊身成氣、萬年名曰眞人、又萬年鍊氣成神、名曰神人、又鍊神三千年、名曰至人。又鍊至人三千年成道人、而證高眞之果、此道爲上品之眞耳。及三萬六千年、至道方具）（『道藏』第四冊。『修真歷驗鈔圖』01a02）<sup>19</sup>

「至道眞旨」は「凝性鍊形」を至上とする。「凝性」とは「心が靈である」ことであり、「内觀」に拠って「無爲」の境地へと至ることである。即ち、修道は「性・形」の双方の修練であるべきことが先ず言われる。この「凝性」は直ちに「凝

心」と言い換えられ、その具体的在り方には「住心・空心」の二種が有るとする。そして、「凝住心」は「形・性」双方の得道であり、長い時間をかけて真実の「長生不死」を達成する「高眞妙道」とされる。それに対し、「凝空心」は、「性」は世俗を超越するが「身」は世俗に留まり、短期間での達成が可能な「脱腔尸解之下法」に過ぎない。「凝住心」は「無心」であるが故に、その身体もが「眞道」と一体となり、「虚无之身」でありながら「實有之質」を伴う。しかし、「凝空心」では一切を忘却することに拘るため、「虚有之身・實無之質」しか得られない。即ち、『修眞歴驗鈔圖』は、心身双修の観点から、「凝空心」の立場を不十分とし、「凝住心」の立場をむしろ積極的に主張しているのである。

この両經典の立場は、『定觀經』が心の修養に特化して、「空心」を重視し、「住心」を否定していたのを批判的に継承し、心身双修の観点から「凝住心」の重要性を改め主張したものと見えよう。即ち、心の修養のみを追求する立場に対し、心身双修を重視する立場から改めて「凝住心」を評価しているのである。この二つの道典と、「四句」を心身双修の文脈に位置付け直していた「坐忘樞翼」とには、修道思想に関する共通の思想背景が有ると見えよう。<sup>20)</sup>

#### 結語

『定觀經』「四句」は本来は更なる高みを求める境地であつたにも関わらず、それを最終境地と見做す道典が多く出現し、又、「四句」は心の修養に限定される形で援用されことも多かつた。恐らくはこうした「四句」の扱いを踏まえて、一部の道典は「凝照心」を見直し、形心双修との関わりの中で「凝住心」を再評価したものと考えられる。

元代の撰と目される撰者不明の『太上老君說常清靜經註』<sup>21)</sup>は、その「三者既悟、惟見於空」(『道藏』第二十八冊。『太上老君說常清靜經註』456a)句の注文末尾で唐・天宝年間の進士・李通に言及する。彼は日頃より『太上老君清靜眞經』を信奉していたが、妻・子を失ったことで一氣に空の思想へと傾倒する。彼が追求した境地に就いて注文は「論に曰く、

……太上云う、其の心を内觀し、其の心無きを心とす。其の形を外觀し、其の形無きを形とす。遠く其の物を觀じ、其の物無きを物とす。三者の既に悟れば、唯だ空のみを見るなり」〔同』33a01〕と、「心・形・物」の三者の全てが空であるという徹底した境地として説明している。続く「觀空亦空、空無所空、所空既無、無無亦無、無無既無、湛然常寂」〔同』33a09〕の句の注では、李通は「神人」と遭遇し、「神人」は李通に対して「夫れ道を修めんと欲すれば、先ず能く外事を捨つべし。外事の都な絶たば、以て心と逆うこと無し。然る後に安坐内觀し、心に一念の起くるを覺れば、速やかに須く除滅して安靜とすべし。又た若し浮游亂想有れば、亦た當に盡滅すべし。亦た知らざらんや、空を觀ずるも亦た空、空の空とする所無く、空とする所の既に無ければ、無を無とするも亦た無く、無を無とするの既に無なれば、然る後に呼びて湛然常寂となす」〔同』33b10〕と、『定觀經』と『清靜經』の經文を併せた徹底した無執着の教えを説く。そして更なる教えを求める李通に対して「神人」は『定觀經』「四句」を述べた上で、「又た李通に謂う、汝若し定を能くし心を得て、湛然常寂たれば、其の道は成る有らん」と」〔同』34b02〕と「湛然常寂」であれば「道」は完成すると言ひ、李通に対して、「唯だ無語を以て湛然常寂と爲す」〔同』34b09〕と、丹葉が煉成される間、何が生じても沈黙を守ることを命じる。沈黙の行に入った李通は、自然災害、餓鬼による恫喝、婦人による誘惑、盜賊・獄卒による拷問等を受けるが、その全てを沈黙のままに耐え切る。次に、亡き妻・子が目の前で凌辱を受けるが、李通はそれでも沈黙を守る。閻羅大王は李通の無言を『孝經』の教えに悖ると激怒し、齊州の王大郎の娘に転生させる。美しい容貌ではあったが生来口がきけなかつた彼女（＝李通）は結婚し一子を得るが、その子も口がきけなかつた。しかし、酔つて帰宅した夫がその子を虐待し、その血が李通の顔に飛び散つた瞬間、李通は思わず一声叫んでしまう。氣付くと「神人」が目の前に居り、丹葉はまだ完成しておらず、「觀空亦空空無所空、……湛然常寂之道」を達成することは出来なかつたと告げられる。

この話自体は唐の伝奇等にその揺籃を求めることが出来、『玄怪録』所収「杜子春傳」等も類話であろう。<sup>22)</sup> 問題はこの話はどう読まれていたかという点である。『孝經』に悖ると非難されながらも「觀空亦空空無所空、……湛然常寂之道」を墨守する李通の姿はあまりにも頑<sup>かたく</sup>なで滑稽ですらある。最終的にその達成に失敗する『定觀經』『清靜經』に拠る空無の教えは、「無語」という著しく歪められた形で用いられ、ほとんど笑い話に等しい。心の修養に特化した『定觀經』の空無のみを追及する修養論は、伝奇の題材に用いられる程に広く人口に膾炙していたと同時に、それは内実の伴わない表現が一人歩きした形で流布していたことを示している。それは心の空無のみを追求する修養論を疑問視し無意味なものに見做す者達も多く存在していたということなのであろう。

「凝住心」「凝照心」を巡る状況から、道教の心修論と心身双修論との間の複雑な関係を窺うことが出来た。そこには、心修論のみを過度に重視する立場を批判し、心身双修を主張する立場が存在し、「坐忘樞翼」及び幾つかの道典はこうした立場の中から生み出されたものと言えよう。

(注)

- (1) 本論で用いた『道藏』所収文献は全て藝文印書館版『正統道藏』(藝文印書館、一九七九年)に依る。
- (2) 心を巡る諸概念の多くは仏教文献に由来する。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』。朋友書店、二〇〇〇年)、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』第九卷第二号、二〇〇三年)等を参照。
- (3) 任繼愈『道藏提要(修訂本)』(中國社會科學出版社、一九九一年。以下『道藏提要』と略す)は『洞玄靈寶定觀經註』(以下『定觀經註』と略す)の撰者「冷虚子」を「宋代羽流」と推測する(p.297)。Kristofer Schipper & Francisus Verellen, 道藏通考 The Taoist Canon: Historical Companion to the Daozang, The University of Chicago Press, 2004 (以下『道藏通考』と略す)は『定觀經註』を唐代の撰とする(p.332)。朱越利『道藏分類解題』(華夏出版社、一九九六年。以下『分類解題』と略す)は「冷虚子」を北宋人とし、『定觀經』は『太

- 上洞玄靈寶觀妙經』と大同小異とする (p.286)。蕭登福『正統道藏總目提要』(文津出版社、二〇一一年。以下、『總目提要』と略す) は『定觀經』を六朝末から唐初の撰とし、「冷虛子」を唐人とする (p.408)。丁培仁『増注新脩道藏目錄』(巴蜀書社、二〇〇七年。以下、『新脩目錄』と略す) は『定觀經』を隋唐の間の撰とし (p.104, p.520)、『定觀經註』は唐宋の間の「冷虛子」の注とする (p.521)。強昱『道教心學的精神氣質—以『內觀經』爲核心的考察』(『世界宗教研究』二〇〇六年第四期) は『定觀經』を隋末唐初の撰とする。
- (4) 「無與忤心」の句は、本論「結語」で触れる『太上老君說常清靜經註』の「無以與心逆」に拠って解釈した。
- (5) 「其次雖非、的有貪著」の意は分かりにくいだが、「外界との関わりを断っていたとしても、内面に貪著など有れば」と解した。『定觀經註』にも逐語的注釈は見られない。
- (6) 「不依一法而心常住」を「一法に依らざれば心は常住なり」と訓じ、特定の教えに執着しないことで「心常住」が得られると、「心常住」を肯定する解釈も有り得よう。『定觀經註』及び先行研究はこの様に解釈する。しかし、直前の「不凝住心」の句が「住心」に執着することを否定していることから、「一法に依りにて心常住」と、「特定の教えに拘り心を留めること」を否定するものと解釈した。
- (7) 『定觀經註』注には禪仏教の影響が指摘されている。例えば、「攝證煩惱、名之爲安。本心不起、名之爲坐」(『定觀經註』02a03)には「外於一切境界上、念不起爲坐、見本性不亂爲禪」(郭朋校釋『中國佛敎典籍選刊 壇經校釋』中華書局、一九八三年。p.37)、「坐者、念不起爲坐。今言禪者、見本性爲禪。所以不敎人坐身住心入定」(楊曾文編校『中國佛敎典籍選刊 神會和尚禪語錄』中華書局、一九九六年。p.3)等の影響が見取れ、又「從定發慧、名爲放任。定慧齊融、名曰得所」(『定觀經註』04b01)には「此不動是從定發慧方便。是開慧門」(『北宗五方便』『鈴木大拙全集』第三卷。岩波書店、二〇〇〇年。p.172)の影響が指摘されている。注(2) 掲載諸論、及び陳兵『禪學與道教』(『宗敎學研究』一九九八年第一期)を参照。
- (8) 王損之に就いては、『道藏提要』(p.415)、『道藏通考』(p.301)、『分類解題』(p.269)、『總目提要』(p.563)、『新脩目錄』(p.523)の何れもが唐人とする。尚、唐々五代の撰とされる衡嶽眞註『玄珠心鏡註』「大道守一寶章」の「道無爲」に対する注釈もほぼ同内容である。
- (9) 心を巡る個々の概念は仏敎に由来するものの、「四句」の四種心が同一文脈で論じられる例は仏敎文献には確認されず、道教の思想世界で問題視されたものと思われる。
- (10) 『三論元旨』に就いては、拙稿『三論元旨』の思想(『熊本県立大学文学部紀要』第二卷。一九九六年)を参照。
- (11) 朱森溥『玄珠録校釋』は「開是天光」の「開」の前後に脱誤が有るとする(『玄珠録校釋』。巴蜀書社、一九八九年。p.14)。王玄覽『玄珠録』に就いては、朱森溥『王玄覽』、『玄珠録評述』(『玄珠録校釋』。盧國龍『中國重玄學』第五章第二節 王玄覽の道性論和心性論(人民中國出版社、一九九三年)、堀池信夫『玄珠録』の思想(『福井文雅博士古稀紀念論集 アジア文化の思想と儀礼』。春秋

- 社、二〇〇五年）、若水「本體的解構與重建—唐代道教重玄學發展探微」（『社會科學戰線』二〇〇二年第五期）、李大華・李剛・何建明『隋唐道家與道教』第三章 王玄覽『玄珠錄』解讀（廣東人民出版社、二〇〇三年）、李道文「論王玄覽的修道觀」（『宗教學研究』二〇〇六年第二期）等を参照。但し、これらの論考は「照心」に就いては特に言及していない。
- (12) 道仏二教が「照心」の克服を目指していたことに就いては、拙稿「杜光庭の思想（下）—『虚心』と『無心』」を参照されたい。
- (13) 吳曾『能改齋漫錄』卷五「滅動心、不滅照心」（『全宋筆記』第五編三。大象出版社、二〇一二年。p.134）。
- (14) 丁培仁『洞玄靈寶定觀經』等經典司馬承禎的「坐忘、修煉法」は司馬承禎が直接『定觀經』に依拠したとし（『求實集—丁培仁道教學術研究論文集』。巴蜀書社、二〇〇六年。p.155）、同『靈寶畢法』四題は「坐忘樞翼」の「身有七候」はすべて『定觀經』に基づくとする（『求實集』p.330）。鄭燦山「唐代道教三篇『坐忘論』考證」は、「坐忘論」と「坐忘樞翼」の撰者は別人で、「坐忘樞翼」は『定觀經』と『坐忘論』とに基づいて撰述され、五代—北宋の間に『道藏』本『坐忘論』の末尾に附されたとする（『六朝隋唐道教文獻研究』。新文豐出版公司、二〇一四年。p.174）。一方、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—」は、中唐—五代の人物が「坐忘樞翼」を『定觀經』と称して独立させ、後に「冷虛子」が注を付けたと推測する（『道教經典の形成と伝教』所収。名古屋大学出版会、二〇一七年。pp.48-49）。尚、坂内榮夫「修心」と「内丹」—『雲笈七籤』卷一七を手掛りに—に研究史の整理が見られる。
- (15) 『太上洞玄靈寶觀妙經』は『定觀經』との関わりが指摘されているが、その「唯滅動心、不滅靜心。但凝空心、不凝有心」（『道藏』第九冊。01a09）の句は、むしろ「坐忘樞翼」の表現に近く、又、得道に関して「心有五時、身有七候」（01b08）と言う点でも「坐忘樞翼」と一致する。『太上洞玄靈寶觀妙經』は「坐忘樞翼」とより直接的に関わるものである。
- (16) 『眞元妙道要略』の撰述時期に就いては、『道藏通考』（p.407）、「道藏提要」（p.688）は「唐末五代」とし、『新脩目錄』は「五代或稍晚」（p.418）とし、『總目提要』は「唐末至五代間」（p.889）とする。『修真歷驗鈔圖』に就くは、Isabelle Robinet, *Rechercher sur l'alchimie inférieure(金丹)*: L'école Zhenyuan ; Cahiers d'Extrême-Asie, vol.5, 1989-1990. Ecole française d'Extrême-Orient de Kyoto, pp.141-162 は「眞元派」の文献と見做すが、その撰述時期は明言していない。王卡「王屋山上方眞元道派續考—兼論道教金丹派易圖學淵源」（『濟源職業技術學院學報』二〇一二年第四期）は五代北宋初に成立した「眞元派」の文献とする。『道藏通考』は「唐代（之）」（p.401）の撰とするが、「眞元派」とは関連付けていない。『總目提要』は「晚唐五代」（p.153）の撰とする。『新脩目錄』は「修真歷驗鈔圖（眞元妙道修丹歷驗鈔）」（p.429）と、『雲笈七籤』卷一七所収「眞元妙道修丹歷驗鈔」と同一文献と見做した上で、「五代草衣洞眞子凝述」（p.429）、「五代後漢草衣洞眞子（婁敬）凝述」（p.421）とする。尚、『總目提要』『新脩目錄』には「眞元派」の概念は見られない。「眞



元派」を巡る問題に就いては、拙稿「金朝道教『真元派』再考」（『熊本県立大学文学部紀要』第二十四卷、二〇一八年。pp.120-142）を参照。妻敬に就いては、拙稿「『草衣子』小攷」（『名古屋大学中国哲学論集』第十七号、二〇一八年）を参照。

(17) この引用には「又前言、空心・住心者」と見られるが、『真元妙道要略』自体に「前言」に該当する句が確認されないことから、何らかの先行文献を踏まえるものと思われる。

(18) 原文は「空元合自然」とするが、『修真歴驗鈔圖』に依り「空无合自然」と改めて解釈した。

(19) 『雲笈七籤』卷七十二「草衣洞真子」「真元妙道修丹歴驗抄」も若干の省略を含みつつ、ほぼ同文を載せる（『道藏』第三十七冊。『雲笈七籤』7217a03）。

(20) 戈國龍「神形問題與内丹學的解脫觀念」（『宗教學研究』二〇〇二年第四期）は『雲笈七籤』卷七十二所収「真元妙道修丹歴驗抄」（但し、戈論文は『雲笈七籤』卷四十五『大還丹契秘圖』と記す）に依り、「凝住心」を重視して「凝空心」を批判するのは、仏教の「凝空心」の立場を批判するものと説明している（p.13）。

(21) 本経の撰述時期に就いては、『道藏提要』（p.541）、『道藏通考』（p.728）、『總目提要』（p.732）、『新脩目錄』（p.131）の何れもが元代とする。

(22) 『古小説叢刊 玄怪録・續玄怪録』（中華書局、一九八二年。p.135）。

※本論は、「第二屆跨文化漢字國際研討會：漢字與道文化世界傳播」（二〇一九年十一月。江西省鷹潭市江西師範高等專科學校）での口頭報告「凝住心・凝照心・小攷——以《洞玄靈寶定觀經》爲核心的考察」に基づく。また、論文化はJSPS科研費P19K00052の成果の一部である。