

隋唐期に於ける「道性」思想の展開

山田 俊

緒言

道家思想に於いて、人と天地とは存在の根源として「元氣」を同じくすることから、天地と同様に人も不滅たる可能性を持ち得るとし、又天地と同じく人にも大道の「自然」なる状態が本来性として賦與さされていると考えられてきたことは、繰り返す迄もない。

ところで、道教という宗教の場に於いては、當初得悟昇仙の理論は絶対的の神格と不可分の形で考察されてきた。六朝に出現し隋唐に至って整理された「道性」という概念は、こうした背景を持って提言されてきたものである。

一方、隋唐期に至って道教思想の一部には、絶対的の神格に就き、それを超越者として衆生の外に見いだすことよりも、それを衆生それ自体と不可分のものとして捉え直し、兩者の不二の關係を通して衆生自身の存在を掘り下げていくことに意欲的なものが見られる様である。佛教思想との交流の盛んな處に特に顯著なこうした思想下に在っては、「道性」も成立當初の意味合いを變化させていったであらうことが豫想される。以後、道教の一部では、本来性の積極的肯定、及び得悟昇仙の可能性に關わって、「道性」がしきりと論じられることになる。

従來、「道性」に關しては、佛教の佛性との比較、道教の道氣との關わりなどから研究されてきたが、上記の如き見通しの上での考察は未だ爲されてきていないと思われる。

本論では、「道性」を初めて詳論したと思われる隋唐の際の『太玄眞一本際經』の「道性」思想を主に取り上げ、その意味合いの變遷を追うことを通して、隋唐期道教の得悟昇仙理論について考察してみたいと思う。

一 『本際經』の「道性」思想

既に注意した如く、『本際經』十卷のそれぞれは同質性に缺け、各卷相互が有機的に結合しているとは言い難い。因つて以下の論考では各卷の「道性」思想を個別に追つていくことにする。

(一) 卷一の「道性」

青童君曰く、云何んが名づけて念道の相と爲すや、と。天尊曰く、夫れ念道とは、通じて能く一切の惡根を制滅すること、猶お金剛刀の斷たざる所无きがごとく、猶お猛火の燒かざる所无きが如し。念に二種あり。一は生身、七十二相八十一好、具足微妙なるを念ず。人中天上、三界特尊、是れ我が歸依覆護の處なり。二は法身、猶お虚空の如く圓滿清淨なるを念ず。即ち是れ眞道、亦

道身と名づけ、亦道性と名づく。常に以て正念し、餘心を聞さず。是れ念道と名づく。

卷二では、「念道」の對象として次元を異にする二種類の「道」が述べられている。第一は「七十二相、八十一好」といった具體的相好を持つ天尊であり、「念道」の「道」が「生身」たる天尊を意味していることを理解し得る。第二は「生身」の根底にある常住不變の「法身」としての天尊であり、この「法身」としての天尊が「眞道」「道身」「道性」であるとされている。かかる「道性」は、例えば得悟の境地の如く衆生自身に關わる概念ではなく、衆生が歸依する對象として、己れの外に存在する客體として捉えられている。こうした天尊は又、

是の故に、我今玄に昇り妙に入らん。汝等の肉眼、我が眞實の身を見ること能わずして、滅盡せりと謂言わん。但だ正觀を修むれば、自ずから當に我の今と異なること无きを見るべし。もし空相に於いて未だ明審すること能はざれば、猶お圖像に憑り其の心を係録し、當に紫金を鑄し、我が眞相を寫し、禮拜供養すること眞形に對する如くすべし。想念丹到し、功德齊等なり。

應身をかき消して「昇玄入妙」してしまふと肉眼では確認できないが、しかし「正觀」に依れば其の法身が常住不變であることを感得できるのである。「正觀」に依って感得し得る天尊は、衆生の外に存在し、衆生によって「正觀」されるべき客體に他ならないのである。

衆生の外に存在する「道性」は、大道である天尊そのものを意味するものだと言える。

〔卷三の「道性」〕

非身にて身を離るるも、亦不身たらず。而して一形を以て六道に周遍し、一切相を現わし、類に隨いて像を色わす。非心にて心を

離るるも、亦非心に非ず。而して一念を以て一切法を了る。圓通眼を以て道の眞性を照らし、深く緣起に達し、法の本源を了り、衆生性は即ち眞の道性なるを解す。

得悟の境地に達するものは、「圓通眼」に依って「道の眞性」を審らかにし、「緣起」の理法を悟り、現象の「本源」を理解する。あらゆる現象は緣起に依って成立した假のものであって、其の眞實の姿は全く空寂なものであることを悟るといふのであろう。かかる境地に於いては、「衆生性」は「眞の道性」に他ならないとされる。「眞の道性」と言つても衆生の存在という個々の現象を離れた處に有る譯ではなく、衆生の存在に即して「眞の道性」がある、という空の思想に基づいた理解であると思われる。

〔卷四の「道性」〕

云何んが眞本・道性・自然因を識らん。：道性と言ふは即ち眞實空、空空に非ず、亦不空たらず。法に非ず非法に非ず、物に非ず非物に非ず、人に非ず非人に非ず、因に非ず非因に非ず、果に非ず非果に非ず、始に非ず非始に非ず、終に非ず非終に非ず、本に非ず末に非ず、而して一切諸法の根本たり。造す无く作す無し。名づけて無爲と曰う。自ずから然くして然り、然ら使むべからず。然らざるべからず。故に自然と曰う。

「道性」とは一切の個別相を持たない無限定の存在であることが、否定を意味する「非」の字を連ねることで表現されている。そして、あらゆる個別相を取り去った無限定の様相こそ、様々な個別の現象の眞の姿に他ならない。「一切諸法の根本」「眞本」と稱される所以である。こうした個別相を持たない諸法の眞理という「道性」の觀念は、佛敎に於ける諸法の實相としての法性概念を下敷きにしたものである。

ことは言を俟たない。得悟も當然ながらこの「道性」と關わってくる。此の眞性を悟る、名づけて悟道と曰う。了了と照見し、无上道を成す。

この諸法の實相としての「道性」を悟ることが「悟道」であり、「无上道」の成就である。

以上のことから、「道性」は一切存在の眞の姿であり、得悟の對象として用意されていることが分かる。卷四は更に續けて以下の如く言う。

一切衆生皆應に得悟すべし。但だ煩惱の覆蔽する所を以て顯了するを得ず。理有りて焉に存さば、必ず當に得べきが故に。理として未だ形づくられざれば、之を名づけて性と爲す。三世の天尊、諸結習を斷ち、永く生ぜざるが故に、眞實顯現す。即ち道果と名づく。果の未だ現われざるが故に、強いて名づけて因と爲す。因と果と畢竟无二にして、亦不二に非ず。

一切衆生はこの「道性」を悟ることが可能である。しかし、一切衆生に於いて「道性」は煩惱に覆われていて顯現していないのが常である。一切衆生に於いては存在しているのにも關わらず顯現していないという點を指して「道性」と稱す。一方三世の天尊に於いては、この煩惱が取り除かれていたため、「道性」が本來の姿を顯現している。因つてそれは最早「道性」と稱されるべきものではなく、「道果」と言われるのである。「道性」と「道果」とは煩惱に覆われているかいないかという差異はあるものの、其の實體は何ら異ならぬとされるのである。

「道性」を顯現して「道果」とするのに成功した者として、三世の天尊が言われていることからしても、この「道性」は得悟への可能性

として衆生に存するものと理解できよう。つまり、一切諸法の眞理と解釋されている「道性」は、眞理へと向かう衆生に即して見たとき、それへと向かう可能性として衆生に存するものとしても解釋されているのである。この在纏位の「道性」を「道果」へと顯現させることが、諸法の實相を悟ることなのである。「道性」が得悟の可能性として一切の衆生に存するものの、煩惱に覆われて本來の姿を顯現させていないという、こうした考えは、佛教で言う所の如來藏佛性の影響が濃厚である。法性と佛性とがどの様な關係にあるのかということに就いては、六朝以來釋氏の側で繰り返し論じられ、それは又、非情に於ける佛性の有無の問題とも關わってきていた。但この問題を論ずることは本論の趣旨から外れるし、其の餘力もないが、この兩概念の關わりが論じられてきたこと自體が、兩者の距離が極めて近く、時には同一視されていたことを意味していよう。この状況を意識したのかどうか、『本際經』卷四では、諸法の實相と得悟への可能性との兩者が、「道性」の一語を介して結び付けられているのである。こうした言わば法性と如來藏とを結び付けた解釋を卷四に即して考えるとき、以下に引く『大智度論』の記述は見逃せない。

法性とは、法は涅槃と名づく。壞すべからず、戲論すべからず。法性は名づけて本分種と爲す。黃石中に金性有り、白石中に銀性あるが如し。是の如く一切世間法中、皆涅槃性有り。諸佛賢聖は智恵方便、持戒禪定を以て教化引導し、是の涅槃法性を得しむ。…復次に諸法實相、常住不動なるも、衆生無明等の煩惱を以ての故に、實相中に於いて邪曲に轉異す。諸佛賢聖、種々方便もて說法し、無明等の諸煩惱を破し、衆生をして還た實性を得しむること本の如くして異ならず。是れ名づけて如と爲す。實性と無明と

合す、故に變異して即ち不情淨たり。若し無明等を除却すれば、其の眞性を得ん。是れ法性實際と名づく。法性中に入ると名づく。

「本分種」であつて「涅槃性」と名づけられる法性が、一切諸法のなかに存在する。これは常住不變なる諸法の實相に他ならないのだが、衆生は「無明」等の煩惱の爲め、その本來の在り様を見失つてしまつてゐる。諸佛賢聖は智慧・方便等の方法を用い、其の「無明」を取り去り、本來の在り様を回復させてやるのである。

従來、道典の「道性」思想は、其の所謂の如來藏的側面にのみ注意が拂われ、『涅槃經』にその淵源を求めるのが常であつた様である。確かに、『涅槃經』の佛性には如來藏の意味合いを持つもの多く、初唐の『海空智藏經』『元陽妙經』等は、それらを丸ごと改換する形で「道性」を論じてゐる。この點からも『涅槃經』が道典に與えた影響の大きさは否めない。しかしながら、『本際經』は、『涅槃經』に多く依據する卷二・九と、卷一・三・四・八の如く『大智度論』『維摩經』『法華經』等に依據するものと系列が明確に異なる。「道性」の如來藏的側面から、『涅槃經』の佛性に注意が行きがちであるが、「道性」がそうした意味合いにのみ止まるものではないことを思えば、卷四の「道性」を考へるうえで、上述の『大智度論』の記述には注意を拂わねばならないであろう。特に、「涅槃性」が一切諸法の中にあるという表現は、「道」の萬物への遍在を説く道教の理論と付き合わせてみても、等閑視はできない。

再び『本際經』卷四にもどうも。

若し諸法、本性は清淨にて、忘想（わんそう）の故に生じ、妄想の故に滅し、此の生滅の故に、性に生無く滅無しと知らば、此に了達すれば、

根に歸り命に復し、未生に反るなり。

諸法の實相は個別相を持たない、清淨な「道性」である。様々に變化する現象は、妄想の所産に過ぎず、「道性」自體は常住不變である。このことを理解できれば、根・命・未生に復歸できるのである。しかし、こうした諸法の實相は、誠に悟得し難いものとされる。

仙眞下聖の見知せざる所なり。上聖の人は少しく能く知見するも、亦明了ならず。始めを去ること遠きが故なり。但だ道果を得ば、始終を洞照し、道眼具足すれば、乃ち能く明見す。明見するを以ての故に、一切智無上尊と名づく。

「仙眞下聖」はもとより、「上聖」でさえも得悟するのは非情に困難であるとされる。何故ならば、彼らの「道性」は煩惱に覆われてから久しい時を経て、本來の在り方から遠く離れてしまつてゐるからである。煩惱を取り去り、「道性」を「道果」として顯現し、「道眼」を具足すれば、實相を悟ることができるのである。しかし、これでは循環論に陥つてゐるのではないか。「道果」を實現して一切智を備えた「無上尊」にして初めて「道性」を見るのが可能であり、煩惱に覆われた衆生にとっては、とうてい不可能なことになってしまう。だがしかし、それにもかかわらず、得悟への可能性は可能性として、あらゆる衆生に存在し續けてゐるとされることも疑いのない事實なのである。

道性力を以て善友に遇い、三洞經を聞き、信樂心を生ずるを得。師に従ひ稟受し、教に依りて修行し、諸功德を作し、衆生を開化し、觀行を修習し、習因増進し、能く道意を發し、誓いて群生を度し、同じく正果に入らしむ。是の如き心に於いて、分別を生ぜず、決定して清淨にて、邊底に直達し、深滯有ること無し。靜然徐清にて實相境に入る。是れ初發道意の想と名づく。

衆生に可能性としての「道性」がある以上、それに依據して修道を續けていけば、得悟への道は、まちがいになく萬人に開かれているのである。

四卷九の道性

卷九は天尊の身相を論じる卷であるが、そこに「道性」への言及が見られる。

略して二途を開かん。一は道身、寂體虚無なり。二は生身、形軀に誕生するなり。…道は聖本なり。本は即ち道根なり。是れ一體なりと雖も、二源无きには非ざるなり。道は獨立に名づけ、體は自ずから虚通す。強いて无待と字し、遠近に功を息す。本は末に對し、待有るに因りて假に名づく。稱して物始となし、用きは能生に涉る。又、迹と本と爲し、動と寂と用きは殊なるも、出沒は互いに表れ、語嘿相い須つ。

天尊の身相には、佛教の法身に相當する「道身」と、肉體を備える「生身」とがある、と述べた上で、「道身」と「本身」の差異に言及する。「道身」と「本身」とは一體ではあるものの全同ではない。「道身」が相對性を超えた存在であるのに對し、「本身」の本は、「末」「迹」に對する概念であり、「本身」は常にこれらと對置する概念なのである。種々の存在・「末」に對する「本」でもある故、「物始」とも言われる。

其の實體を源ぬるに、二相有ること無し。何を以ての故に。俱に畢竟の故に、始終无きが故に、説くべからざるが故に。善方便を以て亦異なると言ふを得。所謂る神本は、是れ妄想初一念の心、能く一切生死の根本たり。是の初心を以て、念念相續き、衆生業果は輪轉すること无窮なり。是れ初識と名づく。亦神本と名づ

く。本身と言ふは、即ち是れ道性、清淨の心なり。能く一切世間出世法の本たるが故に、故に名づけて本となす。…是の清淨心、一切无量功德を具足し、智惠成就され、常に自在に任せ、湛然安樂なり。但だ煩惱の覆蔽するところとなるが故に、未だ顯了するを得ず、故に名づけて性となす。若し方便を修め、諸煩惱を斷てば、障法盡きるが故に、顯現明了なり。故に本身と名づく。

この「本身」が「道性」に他ならない。此れは又、清淨な心であり、世間法出世間法を含む一切の根本とされる。この「眞性」は通常は煩惱に覆われており、方便道を借りて修道して初めて其の本來性を回復し得る。この「本身」を覆う煩惱は、初一念として妄想を生じる「神本」に由來するものであり、念が一旦生じると、それは次々と増加し、煩惱へと變轉してしまふ。この本來性たる「本身」と「神本」に基づき煩惱とが結びつくことで在纏位の「道性」が成立することになる。ここにも諸法の實相という意味と、悟りへの可能性という意味との兩義を含む「道性」が見られる。

體に實無し。義に隨いて身と名づく。生體は擢貌なるも、事事人に同じ。迹は定相无く、形は常倫たらず。但能く本を顯すがために、即ち是の迹陳べらるる。¹⁸⁾
「生身」は肉體を伴うもので、いくらすぐれた容姿を持っていたとしても、基本的にとかわりはない。「迹身」は定まった相が無く、形も尋常のものではない。「本身」を理解するための方便として「迹身」が用意されるのである。

帝君又問う、生身・迹身、是れ應作なるか、と。太上答えて曰く、是の如し、是の如し。生と迹と並びに機縁に稱い、利益差はず。即ち名づけて應となす。¹⁹⁾

「生身」も「迹身」も「衆生」を利益せんが爲の身であり、その點ではどちらも「應身」と言えるが、「生身」は世間に隨順するが爲に肉體を借りて現前するのであり、「迹身」は「本身」がそのまま衆生の機根に應じて衆生の心鏡に映じるものである。

猶お明鏡の能く色像を見わすが如し。種種差別を了了と分明す。

是の鏡中の像、定んで是れ有是れ无と説くべからずして、亦鏡中に像有りと言うを得。一切衆生、心鏡明かなるが故に、眞道像を見る。：逝く者を追うが如し。跡を尋ねて能く得。是の跡と人と一に非ず異なるに非ず。迹身も亦爾り。明解の人、迹に因りて悟に入り、眞道身を見、迹法无きを知る。

人の心が明鏡の如くであれば、そこに「迹身」が映しだされる。其の「迹身」を據り所として、「本身」、更には「道身」へと得悟を深めていく。心が明鏡の如くであるというのは、煩惱・邪念の無い状態であり、こうした状態において心中に映じた「迹身」を手掛りに「本身」を求めていく時、既に煩惱が取り去られている以上、「道性」は其の本來性である「眞性」を在るがままに示すのであろう。

一切諸法の實相とされる「本身」は天尊に他ならず、諸法の實相たるこの天尊自體が、衆生の「神本」に依據する煩惱に由つて隠蔽されてしまつている状態、此れを指して「道性」と稱する。従つて、「眞性」を回復するということは、煩惱から解き放たれた、諸法の實相たる天尊を己の心中に見いだすことに他ならないのである。

現存する『本際經』に見える「道性」思想は以上に盡きよう。ここで一先ずの整理を試みると、

卷二 衆生の外に存在して、衆生の悟りの対象とされる(≡天尊)。

卷三 個々の現象に即した眞理(≡衆生性)。

卷四 得悟の対象であると同時に、得悟への可能性でもあるとされるが、天尊とは同一視されていない。

卷九 得悟の対象であると同時に、得悟への可能性でもあり、眞理そのものの天尊に他ならないとされる。

この様に「道性」の語の意味するところは卷によって相異なる。これを「道性」が本来様々な面貌を持ち、個々の状況において、其の一面がクローズアップされた結果だとするか、或いは、時間の経過の中で、より單純な概念からより複雑なものへと整理されてきた結果だとするか、俄には斷じがたい。

ところで、管見に依れば、『本際經』の卷二と卷九とは他の卷の表現を踏まえたとしか考えられない表現上の重複があり、卷三卷四より後の成立であることは、ほぼ確定できる。この内、卷九は卷四の内容を踏まえ、「道性」「神本」「兩半」等の語にも言及し、衆生に即した論を展開しているのに對し、卷二は他の卷の表現を借用しはするものの、論の焦點はむしろ天尊自體にある。卷二の「道性」觀念は、卷三卷四を踏まえた上でのものと言ふよりは、卷二のこうした關心のうゑに獨自に爲されたものと言ふよう。こうした状況も踏まえて、『本際經』の「道性」の諸相を見直すとどうなるか。卷四の如く、如来藏の意味合いと、諸法實相としての性格とをそこに見いだそうとするものが有り、同時に、別系として卷二の如く大道そのものとしての性質を見いだすものも有り、これらを踏まえつつ、卷九では、其の兩解釋を結合する形で「道性」解釋が爲された、と推測することが許されるのではなからうか。

二 「道性」解釋の諸相

(一) 非如來藏的「道性」

此節では『本際經』から離れ「道性」概念そのものを追ってみることにする。

管見の及んだ限りでは、「道性」の語の最も初期の用例としては『淮南子』叔眞訓の「是の故に虚室白を生ず。吉祥止まるなり」の高誘注に見られるものである。高誘は言う、

虚は心なり。室は身なり。白は道なり。能く其の心を虚しくして、以て道を生ず。道性は無欲にして、吉祥來たり止舍するなり。

これは空虚となった心に降臨する道の性質を意味する語であると考えられる。ある事象をその性質を含めて表現する際、「性」の字が附加されることは、さして奇異なことではあるまい。「道性」の語の初期の意味合いがかくの如きものであつたとしても當然と言えよう。こうした道そのものを意味する「道性」の語が、やや時代が下つて、『老子河上公注』や『老子想爾注』にも見られることは既に指摘のあるところである。こうした例は、所謂の如來藏の意味合いは持たず、衆生という主體に即した概念ではない。しかし、元來、道家・道教思想に於いて用いられてきた「道性」が、衆生外に存在する道そのものを意味する概念であつたことは、やはり注意しておかねばならぬ。

此れに對し、衆生という主體に即した「道性」の概念は、一方の釋氏の著述に早くより見いだすことができる。『廣弘明集』卷十九・蕭子良「與荊州隱士劉虬書」には、「且つ道性は天悠にして、禪心は自ずから謚かなり」(T⁶²・P²³³b)と、「禪心」と並列される「道性」が

見られる。又、同卷四、隋沙門・釋彥琮『通極論』では、出家前の悉達太士に説き及んで、

三時密殿、姬麗は則ち二萬人。然れども、道性の怡癡にして、志願の冲固なるを以て三惑の境に處ると雖も、一心の節を改めず。

と、悉達太子の佛道に歸依するという心の在り方を「道性」の語に意味させている。同様の例は、既に指摘のある如く、初唐・法琳『辯正論』にも、釋氏は「清虚怡漠にして道性に順うなり」と見られる。こうした「道性」の語が、如來藏佛性等の概念と直接結び付けられて述べられていることは見受けられないようだが、先の高誘注等の大道そのものを意味するものと較べれば、何程か衆生という主體に即して論じられている概念であつたことが知られよう。時には佛道を敬信する持て生まれた本性として、時には佛道に歸依する者の在るべき心の在り方として、六朝の釋氏の著述は「道性」の語を用いていたといえよう。ちなみに、佛典に見える「道性」を舉げてみると、例えば『大寶積經』中の西晉・竺法護譯とされる「寶髻菩薩會」に「此の中寂滅道性に於いて果證を取らず」(T¹¹・P⁶⁹⁷b)とあり、又、竺佛念譯出とされる、『菩薩瓔珞經』にも「亦復道性非道性を見ず」(T¹⁶・P²²a)、「弘誓瓔珞、道性自在なるが故に」(T¹⁶・P⁷²c)、「諸法如如、道性も亦た如」(T¹⁶・P¹²⁴c)等見える。後代の道典における如來藏的解釋の「道性」を考える上で、こうした翻譯佛典に基づいたであろう六朝期後半の佛教側の著述に見られる、衆生そのものに即した「道性」理解を見逃す譯にはいかない。

以上、道典に如來藏的解釋の「道性」が出現する前段階となる時期の「道性」の用例を見た次第である。

(二) 如來藏的「道性」

道典に見られる如來藏的「道性」の早い例としては、六朝成立とされる『太上業報因緣經』に「性本清淨」「神本清淨」と合わせて言及されているが、さして立ち入った論議は爲されていない。如來藏的「道性」が盛んに論じられるのは、『海空智藏經』や『元陽妙經』の例の如く、やはり『涅槃經』の改換が道典でしきりと爲される唐初以降の事であろう。以下、唐代前期の道典に見られる「道性」解釋を見ていくことにする。

(一) 『太上妙法本相經』

道に親疎無く、化は一切に及ぶ。…是の故に人能く道を洪むるも、道の人を洪むるに非ず。大道無爲にして、處神淡泊、何ぞ人に求めんや。但だ人自ら洪め、能く道を洪むるには非ず。故に道性は寛養して、獨り一類のみに非ず。何の故に専ら人を洪めんや。…是をを以て一切志士、自ら道を求め、自ら之を度するを求む。…是の故に道は人を度さず、人自ら道を求む。道は民を食らず、民自ら道を食る。若し道の民を食らば、則ち親疎の隔たり有り。若し道の度するを食らば、則ち進退の性有り。是を以て道性淡泊にして、親疎あること無し。亦彼此無く、慈恩もて子養し、一切に平等なり。

大道は意圖的に對象を限定して働きかけることはしない。従って人が自ら道を求め自ら得度せねばならない。この意味で「道无親疎」「大道無爲、處神淡泊」と、大道には親疎の差別がないとされるのである。それを「道性寛養」「道性淡泊、无有親疎」と言い換える。こうした表現は、『老子』七十九章「天道無親、常與善人」を踏まえたものであろう。とすれば、此れは大道そのものを意味する『淮南子』高誘注等の解釋を繼承したものと見える。一方、他の卷では如來藏的解

釋も爲されている。

是を以て一切衆生、悉く道性有り。之を遍有と稱す。之を種うれば則ち生じ、之を廢さば則ち成らず。譬れば種子の如し。内に苗性有るも、種えず養はざれば、豈に其の實を得んや。一切衆生、道性有りと雖も、建てず勤めざれば、終に道を成さず。…之を修むれば則ち道と爲り、之を廢さば則ち鬼と爲る。

而ち諸もろの一切含形の類、悉く道性あり。能く志して之を務むる者有りて、皆苦惱の中を去離するを得て、將に皆神仙たるの道來たさんとす。長夜の苦魂、悉く光明の輝きを得ん。

形有るすべての物に備わる「道性」は、種子の比喻からもわかるように、道と爲り得る可能態なのである。が、それが現實態と爲るためには、「能志務之者」の「修」という行爲が不可欠であり、「一切含形之類」に種子が有るとは言うものの、得悟に至れるものは、絶え間なく修道に勵む能力を有する者と限定されているのである。

『本相經』に見える「道性」には、大道そのものを意味するものと、得悟の可能性として衆生に存するものとの二種が有る。この二種はそれぞれ別の解釋であつて、兩者を相互に關係づける解釋は示されていない。高誘注以來の、道そのものとしての「道性」を受け継ぎつつ、一方で如來藏的解釋が新たに加わり、兩者が併存しているとするのが妥當であらう。

(二) 『太上二乘海空智藏經』

『海空智藏經』の「道性」は、そのほとんどが『涅槃經』の佛性義に依據した解釋であり、「道性」觀念に與えた『涅槃經』の影響の大きさを改めて痛感させられる。注意すべき點を二・三見てみよう。

善男子よ、若し能く一切衆生の貪慾等の相を破壊せば、是れ則ち

名づけて修行知恵となす。修習するを以ての故に、疑心を壞するを得、道を修習すると爲す。道を修習するが故に道性を見わすを得。道性を見わすが故に、一乘海空の藏に入るを得。藏に入るを得已らば、爲に衆生の諸生死法、諸煩惱法を斷つ。一切諸魔既に斷つを得已らば、常樂清淨自在に入るを得、一乘海空法藏に入るを得。

常住不遷の「道性」に依つて衆生は救済される。先覺者は自利に加えて利他を行ない、一切衆生を迷いから救い、煩惱を斷ち切ることである。彼らの「道性」を顯現させ、「一乘海空藏」へと導いてやるのである。ここには、「道性」を顯現させるための修道の必要性と共に、其の顯現には、外部からの導きも用意されているとしている。『本際經』の「道性」解釋には、自力得悟を重視するが故の難行性という問題點が残されていた。『海空經』は、『涅槃經』理解の域は出ないものの、先覺者の利他という解釋が爲されることで、難行性の點を解決していると言えよう。

此經では、以上の如き如來藏的解釋と、天尊自體としての「道性」解釋の兩者が融合する形が見られる。

若し人の是れ我が身なりと言ふ者有らば、即ち是れ道種、即ち是れ道性なり。道性有るが故に、身中に即ち七十二相八十一好有り。是の故に我説く、聖人に異ならず、と。

一切衆生の「道性」は、「七十二相、八十一好」の相好を持つときれている。既に『本際經』の箇所で見たと如く、佛の三十二相、八十種好に基づくこの表現は、天尊其の人を指している。つまり天尊である「道性」が如來藏的に衆生内に存在していることを言ったものなのである。大道を至上とし、それが即ち天尊であるとすれば、大道そ

のものとしての「道性」と、如來藏的「道性」との融合解釋がここには見られる。

更に注意すべきは、『本際經』卷九にも同じくこの二種の「道性」の融合解釋を見いだすことができたのだが、『本際經』の場合には、明鏡の如き衆生の心中に、「道果」としての天尊が映しだされ、とされていた點である。つまり、天尊が「道性」として衆生内に存在してはいないものの、主客圖式で言えば、天尊は主體たる衆生の客觀對象である。一方の『海空智藏經』は、「不異聖人」と言い、「道性」が存在すること、衆生の存在そのものが聖人つまりは天尊であるとし、衆生と天尊との關係を主客を超えた同一體としているのである。ここに思想的深化を見ることはできないか。勿論、天尊を客體とするか、主客未分の存在とするかは、或いは單なる解釋の相違に由るもので、そこに思想的深化を見いだす必然性は必ずしもないのではないかとする見方もできよう。しかしながら、時代が下るにつれて、「道性」とされる天尊を客體として見る解釋がほとんど見られなくなっていくことも事實なのである。

(3) 『太上大道玉清經』『道教義樞』

こうした二種の「道性」解釋の融合、及び天尊と衆生との同一化は、『太上大道玉清經』に更に明確に見られるであろう。

爾時、閻人請い問う、眞師よ、無上大道は至眞至妙なり。形を分かち體を散じ、爲た幾身を得るや、と。答えて曰く、無上大道、身を分かちて氣と爲り、天上地下、在らざる所無し。眞應と云うと雖も、實は曾つて異ならず、と。大衆歎じて言う、道在らざる無し。方めて知る、萬物皆な道性有り。一道を得る者、太平たらざる無きを、と。

無上大道が分身して、あらゆる所に存在する。この事を受けて「道無不在」と言い、あらゆるものに「道性」が有るとするのである。得悟の可能性として衆生に常住不變に與えられている「道性」は、萬物に内在する分身としての無上大道とされている。又、此經はその隨所にて「此の身に即して法身を爲す」と説いており、衆生自身が即ち天尊の「法身」に他ならないとしている。

『玉清經』でもう一つ注意すべきは、天尊によって流布される「道氣」が衆生教化と關わっている點である。「道氣」の持つ教化的性質は既に指摘があるが、『玉清經』では、「道氣」は衆生に付與されたり、衆生の状態如何によって衆生の内外に出入するとされておられ、「氣」本来の性質を残している。

皆是の雲宮眞帝、道氣を流布し、正音を演出し、玉身を化生す。眞氣をして速やかに感じ、凡を改め聖と成さしむ。

「道氣」が流布され、それと感應すること、凡人は聖人へと轉換する。この點を「道性」の概念と合わせて考えてみれば、「道氣」の働きかけを待つて、「道性」が顯現する、と言うことがきよう。

この「道氣」の働きかけを待つて「道性」が覺醒するといふ點は、『道教義樞』にも見られる。

衆生の本、本來清淨なるも、顛倒妄起し、知に因りて識神有り。一念神起き、即ち故欲に滯染す。凡業既に弱く、自ら生ずる能わず。應炁を假るを須ちて、生に貸りて引す。既に生ずるの後、方めて研修を假りて、知惠圓の若くして、即ち至道を成す。

『海空智藏經』の他力による得悟に就いては既に見たが、『玉清經』『道教義樞』では、同じ他力でも、「道氣」の働きかけという解釋が導入されているのである。

(4) 『無上内秘眞藏經』

成立が或いは『義樞』等より遅れるかと思われる『無上内秘眞藏經』を最後に見てみよう。徹底した空の立場に立脚する此經は、衆生の本性は「寂清無爲」であつて、それが「眞常性」であり「道性」に他ならないとする。こうした立場から、此經は衆生と天尊との差異を認めない。

天尊曰く、眞藏法中、衆兆本身、空に非ず有に非ず、眞に非ず實に非ず。衆生の苦樂、空に非ず有に非ず。種種の施爲、眞實に非ざる無く、空に非ず有に非ず。見在の衆生、天尊性に等しく、空に非ず有に非ず。未來の衆生、天尊性に等しく、空に非ず有に非ず。過去の衆生、天尊性に等しく、空に非ず有に非ず。云何んが差有りて分別を生ぜん。生ずる無く滅する無く、因無く果無し。而して眞果たり。

三世の衆生が天尊そのものに他ならない、という立場を取るとき、此經は末尾に以下の如く言う。

我今無間に反り入らん。汝等の肉眼、我が妙相法身を見る能わずして、我滅せりと謂言わん。汝自ら身を觀さば、當に我の圓滿具足なるを見るを得べし。

天尊が應身をかき消しても、衆生が自己自身を正觀すれば、自己自身が圓滿具足なる天尊として現われてくるのである。徹底した空觀の立場を取る以上、諸法の實相は大道そのものの天尊にも等しく、それは又、「眞常性」「道性」でもあつた。其の天尊は衆生と別物ではないことはもとより、衆生内に映じる存在でもなく、衆生自身に他ならないのである。

以上、『本際經』以降の成立と認められる數種の道典の「道性」解釋

を見てきた。『本際經』では、大きく三種の異なる「道性」解釋が認められたが、それは各卷の制作された状況の不同がもたらした結果と考えられた。即ち『淮南子』高誘注の如き、大道そのものを示す解釋をそのまま引き継いだものがあるほか、恐らくは釋氏の使用例に觸發されて生じたものであろう、衆生という主體に即した「道性」の解釋もあった。後者が所謂「佛性の翻案」とされる「道性」である。更に、これら二種の「道性」を組合せて、得悟の對象であり眞理そのものの天尊を意味する「道性」が、個々の衆生に内在して得悟への可能性として機能する、という解釋も示されていた。この第三の解釋の最も整理されたものが『玉清經』『眞藏經』の解釋の中に認められるのである。

こうした「道性」解釋の諸相を時間の流れの上で見るとき、そこには、衆生を救済する超越者或いは衆生が切望する對象としての外在的存在としての「道性」と、衆生の本來性が清淨であつて、そこに得悟の根據があるという「道性」とから、衆生の本來性は天尊に他ならぬといふ、より内在的主體的積極的な主張へと「道性」觀が展開してきていることが窺われる。得悟の結果昇仙し、眞人となるのを目的とするのが道教である以上、最終目的が無上の天尊であるのは當然のことであり、一方で、一切衆生に「道性」が存すると主張する以上、かかる展開は必然の勢いを持つていたと言えるかもしれない。

結 語

葛洪『抱朴子』の昇仙理論から、陶弘景のそれへの展開は、難行道から易行道への展開、より廣い一般の人々を對象とした宗教への展開と理解されている。確かに、千一百九十九の善行も一過に因つて消滅

隋唐期に於ける「道性」思想の展開

するとする『抱朴子』よりは、功德が千に滿てば過失があるとも昇仙できるとする陶弘景の方が易行であることは疑いを容れまい。又、『眞誥』に地下主者が設けられていることが、より多くの人々へ得悟の道を開放しようとする意識の現れであるというのも、なるほどと思われる。

だが、得悟昇仙を成就する方法論となると、この兩者の間にどれ程の變化が見られるのであろうか。其の量の寡多という差異はあるものの、陰徳を積み重ねた者は其の行爲が仙界の天尊・眞人等から判断され、得悟昇仙の資格の有無が問われる、とする點では同じである。天尊・眞人といった審判者達が衆生の外に存在して衆生を管理している以上、衆生はひたすら善行に勵み、その丹心を行爲の積み重ねとして示さざるを得ないのである。

道教思想史上に「道性」の概念が登場したことは、この從來の得悟昇仙理論に一石を投じたと思われる。既に見てきた如く、「道性」の解釋は、衆生外に超然と存在する天尊を衆生の内部に存在させ、衆生と同一化する方向へと向かつていたのである。此れは言わば、審判者としての絶對的規準が自己自身に移ることを意味しよう。得悟昇仙の理論は正しく自己一身の中に於いて完結することになるのである、自己自身に於ける心の問題に焦點が移ることになる。「道性」の顯現に就き、心に關わる形での「修」「正觀」といふ行爲がやかましく言われるのは、こうした事と無關係ではあるまい。かくして、得悟昇仙理論に於いて、心の在り方の質が問題とされる以上、善行の積み重ねという、量が問題とされる理論は不要となる他はない。

自己自身に絶對的なものを見いだそうとするこの様な思想は、例えば「天命之謂性」等にも通じるものであり、「一切衆生悉有佛性」を

踏まえたものでもある以上、思想史的に見て決して新しいものではない。しかしながら、得悟昇仙を目的とする宗教としての道教に於いては、實はさほど見受けられなかつた考えであることも忘れる譯にはいかない。例えば、『昇玄經』は『本際經』に直接多くの思想材料を提供した南北朝の道典であるが、それには、前世以來の積徳によつて、現世に於いて『昇玄經』に出會うことが可能となり、更に其の『昇玄經』を奉持するという善行の積み重ねが肝要であると言われている。更には、得道に至れるのは、千億萬中時に一人という、極めて限られた者でしかないとされているのである。「内教」という語を重用し、心の在り方を重視する『昇玄經』ですら、この様に得悟の可能性を人の本来性に求めず、後天的行爲の蓄積の結果に求め、得悟し得る者を限定しているものである。この點で、『本際經』への思想的媒介となつてはいるものの、依然として六朝期の得悟昇仙理論から脱し切れていないといえる。

唐代道教の一部ではあるが、六朝道教の思想を受け継ぎつつも「道性」に新たな解釋を加え、「道性」は、自己の内部に在つて自己の存在根據となるものだとし、文字通り一切衆生に得悟への道を開放しようとしたのである。『本際經』はこうした唐代の「道性」解釋に、確たる端緒を開いたのである。

注 (1) 鎌田茂雄『中國佛教思想史研究』第一部第一章。及び森谷邦夫「道と氣と神—道教教理における意義をめぐつて—」(人文學報63號) 参照。

(2) 拙稿「本際」の思想—『太玄眞一本際經』とその周邊—(『集刊東洋學』60號) 参照。

(3) 青童君曰、云何名爲念道之相。天尊曰、夫念道者、通能制滅一切惡

根、猶金剛刀无所不斷、猶如猛火无所不燒。念有二種。一念生身、七十二相、八十一好、具足微妙。人中天上、三界特尊、是我師依覆護之處。二念法身、猶如虛空、圓滿清淨。即是眞道、亦名道身、亦名道性。常以正念、不聞餘心。是名念道(ペリオ二三九三、1260~1276)。敦煌文書からの引用、及び行數は大淵忍爾『敦煌道經・圓錄編』に依據した。以下ペリオ、スタインはP・Sと略記す。

(4) こうした「念道」は佛教の「念佛」の翻案であると言えよう。例えば、唐・懷感『釋淨土群疑論』には、釋曰、通論念佛、三身俱念。得無相念佛三昧、念法身佛。得有相念佛三昧、念報化身佛。…從處至細。先作色身觀、後作法身觀、修學次第也(『大正藏』47卷73頁下~74頁上)。と、色身觀から法身觀へという「念佛」の段階が見られる。以下、『大正藏』からの引用は、卷、頁、段をT⁴⁷・P⁷³・Cの如く略記す。

(5) 是故我今昇玄入妙。汝等肉眼不能見我真實之身、謂言滅盡。但修正觀、自當見我與今无異。若於空相、未能明審、猶憑圖像、係錄其心、當鑄紫金、寫我真相、禮拜供養如對眞形。想念丹到、功德齊等(P²⁵⁹⁸・138~143)。

(6) 非身離身、亦不不身、而以一形周遍六道、現一切相、隨類色像。非心離心、亦非非心、而以一念了一切法。以圓通眼、照道眞性、深達緣起、了法本源、解衆生性即眞道性(P²⁷⁹⁵・135~P¹³⁹)。

(7) 云何識眞本、道性、自然因。…言道性者、即眞實空、非空不空、亦不不空。非法非非法。非物非非物。非人非非人。非因非非因。非果非非果。非始非非始。非終非非終。非本非末。而爲一切諸法根本。无造无作。名曰无爲。自然而然、不可使然、不可不然。故曰自然(P²⁶⁰⁶・1166~1169)。

(8) 悟此眞性、名曰悟道。了了照見、成无上道(P²⁶⁰⁶・1167)。

(9) 一切衆生、皆應得悟。但以煩惱之所覆蔽、不得顯了。有理存焉、必當得故。理而未形、名之爲性。三世天尊、斷諸結習、永不生故、眞實顯

現。即名道果。果未顯故、強名爲因。因之與果、畢竟无二、亦非不二
(P²⁶⁰⁶ 1168 ~ 1172)。

(10) 法性者、法名涅槃。不可壞、不可戲論。法性名爲本分種。如黃石中有金性、白石中有銀性。如是一切世間法中皆有涅槃性。諸佛賢聖以智慧方便持戒禪定、教化引導、令得是涅槃法性。…復次諸法實相、常住不動、衆生以無明等諸煩惱故、於實相中、轉異邪曲。諸佛賢聖、種種方便說法、破無明等諸煩惱、令衆生還得實性、如本不異。是名爲如。實性與無明合、故變異則不清淨。若除却無明等、得其眞性。是名法性清淨實際。名入法性中 (T²⁵ · P²⁶⁶ b ~ P²⁶⁹ a)。

(11) 『海空智藏經』(道藏九)卷二第九紙からの「道性」論は『大般涅槃經』(T¹²) P⁵³⁸ c 以下の、卷五第十五紙以下は、同 P⁴⁹⁸ b 以下の改換である。『元陽妙經』(道藏三三四)と『涅槃經』との關係に就いては、注(1)鎌田著を参照。以下、道藏番號は『道藏子目引得』に依り、道藏からの引用は、卷・葉を2・9をの如く略記す。

(12) 若知諸法本性清淨、忘想故生、妄想故滅、此生滅故、性无生无滅、了達此者、歸根復命、反未生也 (P²⁶⁰⁶ · 1172 ~ 1174)。

(13) 仙眞下聖、所不見知。上聖之人、少能知見。亦不明了。去始遠故。唯得道果、洞照始終、道眼具足、乃能明見。以明見故、名一切智无上尊也 (P²⁶⁰⁶ · 1175 ~ 1176)。他本に依りて「始」の字を補う。

(14) 以道性力、得遇善友、聞三洞經、生信樂心。從師稟受、依敬修行、作諸功德、開化衆生、脩習觀行、習因增進、能發道意、督度群生、同入正果。於如是心、不生分別、決定清淨、直達邊底、无有深滯。靜然徐清、入實相境。是名初發道意之想 (P²⁶⁰⁶ · 1210 ~ 1215)。

(15) 略開二途、一者道身、寂體虛无。二者生身、誕孕形軀。…道爲聖本、本即道根。雖是一體、非无二源。道名獨立、體自虛通。強字无待、遠近息功。本對於末、因待假名。稱爲物始、用涉能生。又爲迹本、動寂用殊、出沒互表、語嘿相須 (P³²⁸⁰ · 114 ~ 117)。

隋唐期に於ける「道性」思想の展開

(16) 源其實體、无有二相。何以故。俱畢竟故。无始終故、不可說故。以善方便、亦得言異。所謂神本、是妄想初一念之心、能爲一切生死根本。以是初心、念念相續、衆生業果、輪轉无窮。是名識初、亦名神本。言本身者、即是道性、清淨之心、能爲一切世間、出世法之根本故、故名爲本。…是清淨心、具足一切無量功德、智慧成就、常任自在、湛然安樂。但爲煩惱所覆蔽故、未得顯了、故名爲性。若修方便、斷諸煩惱、鄣法盡故、顯現明了、故名本身 (P³²⁸⁰ · 129 ~ 141)。

(17) 『本際經』卷四に見られる「神本」は、肉體と合しない限り「無雜」とされてきたもので、卷九の理解する所と異なる。『本際經』十卷が同質性に缺けるとする根據の一つである。卷四「神本」に就いては注(2)抽稿を参照。

(18) 體實无二。隨義名身。生體擗貌、事事同人。迹无定相、形不常倫。但能顯本、即是迹陳 (P³²⁸⁰ · 166 ~ 168)。

(19) 帝君又問、生身迹身、是應作耶。太上答曰、如是如是。生之與迹、並稱機緣、利益不差、即名爲應 (P³²⁸⁰ · 168 ~ 170)。

(20) 猶如明鏡能見色像。了了分明種種差別。是鏡中像、不可定說是有是无、而亦得言鏡中有像。一切衆生、心鏡明故、見眞道像。…如道逝者。尋跡能得。是跡與人、非一非異。迹身亦爾。明解之人、因迹入悟、見眞道身、知无迹法 (P³²⁸⁰ · 175 ~ 188)。

(21) 一例を示す。爲方便道、學相似空 (卷二 · 1199)。↓若有衆生、稍習眞解、學相似空 (卷一 · P³³⁷¹ · 132 ~ 133)。重玄衆忘、平等正法、入眞實際 (卷二 · 1178)。↓取捨衆忘、入眞實際 (卷三 · 1198)。此經明示眞道正身、即是衆生終歸窟宅 (卷九 · 1266 ~ 1267)。↓即是衆生終歸窟宅。是名究竟平等第一淨土 (卷六 · P³³¹⁰ · 122 ~ 123)。

(22) こうした卷二の特質は、「眞一」の解釋に關しても言える。他の卷が、得悟の心の状態を示す語として「眞一」を解釋しているのに對し、卷二は天尊の智慧を意味する語としている。抽稿「道教眞一」思想探

源一從《昇玄經》到《本際經》(一九九〇年中國藝文で開催の「道家・道教與中國文化」研究會の報告論文集に發表豫定)を参照。

(23) 虛心也。室身也。白道也。能虛其心、以生於道。道性無欲、吉祥來止舍也。

(24) 道性自然、無所法也(《河上公注》二十五章)。道性不爲惡事、故能神無所不作(『想爾注』三十七章)。道性於俗間都無所欲(同)。「想爾注」からの引用は麥谷邦夫編『老子想爾注索引』の本文を用いた。

(25) 三時密殿、姬麗則二萬人。然以道性恬癡、志願冲固、雖居三惑之境、不改一心之節(T. 92・P. 114 b)。

(26) 清虛恬漠、順道性也(T. 92・P. 931 b)。尙、注(一)鎌田著を参照。又、時代は下るが、宋・志磐の『佛祖統記』の唐大中六年の條に、幸臣言、度僧不精則戒法墮壞。造寺無節則費財過多。乞、今後、勝地名山、許令修建、復舊宮。度僧尼、仰本洲律師、精擇有道性者。制可(T. 49 P. 287 c)。とあるのも、同様の「道性」の用例として参考にならう。

(27) 而發衆生無量道性、出諸智慧、清淨六根、悟解無爲、證眞常道、不生不滅、永斷諸因、無去無來、湛然空寂。皆因此經得悟、因悟成眞(道藏三三六、7・7)。此經の成立に關しては、小林正美 ANALYSES OF THE Tai-Shang dong-xuan ling-bao ye-bao yin-yan jing を参照。

(28) 敦煌本『本相經』(P. 309)と合致する一文が、北宋陳景元編『度人上品妙經四注』(道藏八七)の初唐李少微注に見られることから、本經が初唐には成立していたことがわかる。李少微注に就いては、砂山繪「靈寶度人經」四注の成立と各注の思想について(『隋唐道教思想史研究』所收)を参照。

(29) 道无親疎、化及一切。…是故人能洪道、非道洪人。大道无爲、處神淡泊、何求於人于。但人自洪、非能洪道。故道性寬養、非獨一類。何故專洪於人于。…是以一切志士、自求於道、自求度之。…是故道不度人、人自求道。道不貪民、民自貪道。若道貪民、則有親疎之隔。若道貪度、

則有進退之性。是以道性淡泊、无有親疎、亦无彼此、慈惠子養、平等一
切(P. 2357・139~157)。

(30) 是以一切衆生、悉有道性。稱之遍有。種之則生、廢之則不成。譬如種子。内有苗性、不種不養、豈獲其實。一切衆生、雖有道性、不建不動、終不成道。…修之則爲道、廢之則爲鬼(P. 2420・1233~1240)。

而諸一切含形之類、悉有道性。有能志務之者、皆得去離苦惱之中、將來皆神仙之道。長夜苦魂、悉得光明之輝(S. 2122・109~109)。

(31) 善男子、若能破壞一切衆生貪慾等相、是則名爲修行智慧。以修習故、得壞疑心、爲修習道。修習道故、得見道性。見道性故、得入一乘海空之藏。得入藏已、爲斷衆生諸生死法、諸煩惱法。一切諸魔既得斷已、得入常樂清淨自在、得入一乘海空法藏(2・8)。

(32) 『本際經』卷二では、「十法」(1126)の第二で「善友」が、第三で「明師」が言われ、彼らによって正しい教えに導かれるとあるが、第六「正戒」の如く、最終的には自己自身で身口意を修めねばならないとされている。

(33) 若有人言是我身者、即是道種、即是道性。有道性故、身中即有七十二相八十一好。是故我說不異聖人(5・11)。

(34) 佛教の淨土と禪との間に同様の對比が見られることは指摘がある。吉川忠夫「佛は心在り―白黒論」から姚崇の「遺令」まで(『中國中世の宗教と文化』P. 88 参照)。

(35) 吉岡義豊氏は「自持と自撰について―楊聯陞教授の論説によせて―」(『佐藤博士古稀記念・佛教思想論叢』)にて、此經成立の下限を六世紀中期頃と推測しておられる。しかし、その濃厚な空觀的色彩、因縁説の立場から自然命定説を批判するという圖式(この圖式は六朝末にならないと道典には見られない)を踏まえた上で、自然説はやはり因縁説よりすぐれていると主張する點(こうした立場は『本際經』や『海空經』には無く、これらの經では、單なる自然命定説批判に止まる)、及び「三階」

という語の使用などからして、初唐以後の成立と思われる。此經の「道性」解釋は、先行する諸道典のそれとさ程異なるものではない。つまり、「道性」は三世という時間を超えてあらゆるもの存在し續ける。が、通常は煩惱に覆われていて顯現していない、というものである。

(36) 爾時闍人請問、眞師無上大道、至眞至妙。分形散體、爲得幾身。答曰、無上大道、分身爲氣、天上地下、無所不在。雖云眞應、實不曾異。大衆歎言、道無不在。方知、萬物皆有道性、得一道者、無不太平(道藏一三〇一・7・30)。

(37) 無上至道、以自長生爲宗、即此之身而爲法身(7・8)。變鍊形神、出有入無、永斷生死、衆累不繼、即此之身而成法身、不受生老病死之苦。謂之永斷生死(9・2~3)等。

(38) 麥谷邦夫「『老子想爾注』について」(東方學報57)参照。

(39) 善男子、汝於大道、心莫狐疑。汝師爲誰、修習何法。志度狹劣、都無道氣(5・16)。亦名敗壞之身、假有道氣、不能自度、況能度他(10・18)。この二例は「道氣」の無い衆生の存在を示している。前述の『本相經』にも、至末世、經流東土、漸至洗偽、此法大興。清濁同器、眞僞不別、道炁去離、遂入死緣(S.1122.1.332.1.334)、其有至人、修行道德、道炁入形、而不見之(P.2386.1.182.1.183)、とあり、衆生の状態如何によつて「道氣」が衆生に出入することが言われている。

(40) 皆是雲宮眞帝、流布道氣、演出正音、化生王身。使眞氣速感、改凡成聖(8・5)。

(41) 衆生之本、本來清淨、顛倒妄起、因知有識神。一念神起、即滯染故欲。凡業既弱、不能自生。須假應炁、貸生接引。既生之後、方假研修、智慧若圓、即成至道(道藏一一二一、8・6)。

(42) 『本際經』では非情の得悟は不問に付されていたが、「道氣」の働きかけという解釋を導入した『玉清經』には、爾時道君面門、洞曉眞光、退朗無際、靈音遠暢、和適群化、沉尸受生、槁林吐葩、有情無情、含英

隋唐期に於ける「道性」思想の展開

發花(7・13)。の如く、無情の得悟が見られる。又以下に見る『眞藏經』は、天尊變大光明、清涼奇雅、顯衆生性、寂靜無爲、無生無源、無去無來(道藏四・5・2)と天尊の放つ光明により「道性」こと「衆生性」が本來性を回復し得るとし、又、一切群生、有識無識、有形無形、皆悉正覺、成無上道(3・1)と萬物の得悟を直言している。更には『高上玉皇本行集經』は、上聖の有する「道性」が光と化して形有るすべての物の「道性」に働きかけ覺醒させるとする(道藏十一・上・3)。この様に他力による「道性」の覺醒には、道教側で種々の解釋がなされてくる。尙、「眞藏經」の無情道性に就いては、中嶋隆藏「古藏の草木成佛思想」(『中國における人間性の探究』)参照。

(43) 愚人淺識、不悟大道。失眞常性、迷惑正經(4・1)。復次往古劫時有五貧士、常懷我慢、不信經法、聞此大乘而生毀謗、滅三寶門、不信衆生有眞道性、…(5・8)。一切衆生、身性清淨、天眞正道、隱在其中(2・14)。

(44) 天尊曰、眞藏法中、衆兆本身、非空非有、非眞非實。衆生苦樂、非空非有。種種施爲、無非眞實、非空非有。見在衆生等天尊性、非空非有。未來衆生等天尊性、非空非有。過去衆生等天尊性、非空非有。云何有差而生分別。無生無滅、無因無果。而爲眞果(1・2)。

(45) 我今反入無間。汝等肉眼、不能見我妙相法身、謂言我滅。汝自觀身、當得見我圓滿具足(10・7)。

(46) 麥谷邦夫「初期道教における救済思想」(『東洋文化』57)。砂山稔「陶弘景の思想について―その仙道理論を中心に―」(『吉岡博士還曆記念道教研究論集』)参照。

(47) 注(2) 拙稿参照。

(48) 道陵當知、末世男女、其有能奉行此靈寶昇玄內教、受行不虧者、當知、是人先世以來、已積重功、得聞此經(S.107.1.88.1.91)。道行之人在世之時、名系皇天仙、字刻書金札、德滿功立、白日登晨(P.2474.1.23)

〜124)。

(49) 道陵當知、世人學道者、不可稱計、至得眞一自然道者、千億萬中時有一人耳 (P²⁴⁴⁵・1⁹⁹〜1¹⁰¹)。

(50) 葛洪の時より近現代に及ぶまで、所謂る功過格が道教の表舞臺に在り續けたことは周知の事實である。しかしながら、それと平行する形で、衆生自身を究極的存在とした上での得悟昇仙理論が隋唐期に提言されてきたことは、唐以降の道教思想史を考える上でも注意せねばならない。例えば、北宋陳景元は、衆生の本來性を積極的に肯定する際に、「自然」、「天真」等とともに「道性」の語を用いている。