

現存『太上妙法本相經』表

巻	資料	21	P 2476	『上清道類事相』	4・1	
			P 2389	『上清道類事相』	4・2 ⁽¹³⁾	
1	『上清道類事相』	4・1	S 2122	『上清道類事相』	4・1	
	『上清道類事相』	4・5	『上清道類事相』	4・6	『上清道類事相』	4・2
	『上清道類事相』	4・6 ⁽¹⁾	『上清道類事相』	4・10 ⁽⁹⁾	『元始無量度人	
	『上清道類事相』	4・9	『上清道類事相』	3・6	上品妙經四註』	1・22 ⁽¹⁴⁾
3	『上清道類事相』	4・11	『上清道類事相』	3・7	『元始無量度人	
	『上清道類事相』	4・11	『道德真經廣聖義』		上品妙經四註』	1・24
4	『上清道類事相』	1・3 ⁽²⁾		3・13	『元始無量度人	
	『上清道類事相』	4・11	『要修科儀戒律鈔』		上品妙經四註』	2・11
5	P 2429			12・3	『要修科儀戒律鈔』	1・3 ⁽¹⁵⁾
	『三論元旨』	17 ⁽³⁾	『要修科儀戒律鈔』		『要修科儀戒律鈔』	2・8
8	『上清道類事相』	4・5		12・14 ⁽¹⁰⁾	『要修科儀戒律鈔』	2・10
9	『上清道類事相』	4・11	23 P 2388		『要修科儀戒律鈔』	2・14
11	『上清道類事相』	3・1	未詳 P 2357		『要修科儀戒律鈔』	2・20
	『上清道類事相』	3・5	P 2396		『要修科儀戒律鈔』	10・7
	『上清道類事相』	4・10 ⁽⁴⁾	P 2755		『要修科儀戒律鈔』	12・8
	『上清道類事相』	4・10	P 3091		『要修科儀戒律鈔』	12・12 ⁽¹⁶⁾
12	『上清道類事相』	4・9	S 3173		『要修科儀戒律鈔』	12・14
16	『上清道類事相』	3・1	貞松堂藏道家殘卷二種		『要修科儀戒律鈔』	13・13 ⁽¹⁷⁾
18	『上清道類事相』	3・2		之一	『雲笈七籤』	7・11 ⁽¹⁸⁾
	『上清道類事相』	3・2	貞松堂藏道家殘卷二種		『雲笈七籤』	37・4
	『上清道類事相』	4・5		之二	『雲笈七籤』	37・5
	『上清道類事相』	4・5	『道藏』本		『齋戒錄』	4 ⁽¹⁹⁾
	『上清道類事相』	4・5	『太上妙法本相經』卷上 ⁽¹¹⁾		『齋戒錄』	4 ⁽²⁰⁾
19	『上清道類事相』	3・2	『道藏』本		『三洞神符記』	11 ⁽²¹⁾
	『上清道類事相』	3・6 ⁽⁵⁾	『太上妙法本相經』卷中		『太平御覽』	653・5
	『上清道類事相』	4・9	『道藏』本		『辯正論』	P 543・b
20	『道藏』本		『太上妙法本相經』卷下 ⁽¹²⁾		『辯正論』	P 543・c
	『洞玄靈寶本		『上清道類事相』	1・1	『辯正論』	P 543・c
	相運度劫期經』	6 ⁽⁶⁾	『上清道類事相』	2・4	『辯正論』	P 547・c
	『上清道類事相』	3・3	『上清道類事相』	3・6	『辯正論』	P 547・c
	『上清道類事相』	3・3	『上清道類事相』	3・6	『辯正論』	P 547・c
	『上清道類事相』	4・5	『上清道類事相』	3・6	『混元聖紀』	5・16
	『上清道類事相』	4・9 ⁽⁷⁾	『上清道類事相』	4・1		
	『要修科儀戒律鈔』	12・14 ⁽⁸⁾	『上清道類事相』	4・1		

現存『太上妙法本相經』表

- (1) 『上清道類事相』4・9所引と同文。
- (2) 卷数は明記されていないが、『上清道類事相』4・11所引と同文。
- (3) 卷数は明記されていないが、P2429と合致する。
- (4) 『上清道類事相』3・5、4・10所引は同文。
- (5) 卷数は明記されていないが、『上清道類事相』3・2所引と同文。
- (6) 『上清道類事相』3・3所引と一部合致。又、『要修科儀戒律鈔』12・14引所と共通の登場人物が有る。
- (7) 『上清道類事相』3・3、4・5、4・9所引は同文。
- (8) 卷数は明記されていないが、注(7)の三文と合致する。
- (9) 『上清道類事相』4・6、4・10所引はS2122と合致する。
- (10) 『上清道類事相』3・6所引より『要修科儀戒律鈔』12・14所引までの五つは卷数は明記されていないが、S2122と合致する。
- (11) P2357と合致。
- (12) P2396と合致。
- (13) 『上清道類事相』4・1、4・2所引は同文。
- (14) P3091と合致。
- (15) P2357と合致。
- (16) 『道藏』本『太上妙法本相經』卷上と合致。
- (17) 『要修科儀戒律鈔』12・14、13・13所引には「范則子」なる者が登場するが、現存する佚文では、『上清道類事相』4・5所引の卷1にのみその名が見られる。或いはこの二つの佚文も卷1のものか。
- (18) P3091と合致。
- (19) 『雲笈七籤』37・4所引と同文。
- (20) 『雲笈七籤』37・5所引と同文。
- (21) 『雲笈七籤』7・11所引と同文で、P3091と合致。

「空」を「修」めるとはどのようなことであるのか、等の具体的な記述は見られない。

⑮ こうした「匠」の導きも、「築室以戸牖起明、以景暈正於妙室而莫景入、豈有明也。…衆生無道性、則匠無所加。衆生以可鑑之理、故設範以教之。」(道本、巻中第七紙)と、衆生の「道性」の存在が大前提となっていることは言うまでもない。

⑯ 例えば、「是故志學之士、先進明師、閑於誠律、廣究經業、乃可脩道耳。」(巻五、P二四二九)、「是故道人、欲志於道、先詣明師、受諸不了、定念思維、條逝心意。」(巻二三、P二三八八)、「故道人脩道、要須師受、明其可否、乃可脩之。是以學不師受、悟人後學、此之謂。」(同)など。

⑰ 同様に「一切衆生、亦復如是。但進明師、採習法教。師之所授、至心奉受。師之所設、虚心宗仰。若有不達、詣師取訣、不得妄生情智、輒師進用、遂使法教差錯、觀念殊別、施行僞智、流布世界、非非相乖、遂誤後學、能令魔蒸附近神。」(巻五、P二四二九)とある。

⑱ この他にも「其善積著、萬功俱擧、禍累消滅、福起十方。」(巻五、P二四二九)、「是故積惡著速後身、積善著速後形。報應之道、不可奪之。」(巻二二、S二二二二)など見られる。ちなみに、『本際經』、『海空經』、『真藏經』などを引用して論を組み立てていることから、唐初以降の成立と思われる

『三論元旨』(一〇三三)は、『本相經』を引用することで、この「種」と「縁」の問題を論じているが、ここでは、草木の類には、神・識の作用が無いため「業」が存在しないという立場を取り、「無情之類、皆有種性、有情之物、皆有縁性。」(第十七紙)と、「無情」と「有情」とに「種」と「縁」とを配している。

⑳ 「一切含氣、由不知所從、之謂言自然、謂言因縁。」(道本、巻中第二紙)と有るのは、「因縁」と「自然」とが極めて密接な関係にあることを示している。

㉑ 道本巻上との間に字句の異同が少なからず有る。ここでは敦煌本を用いた。

※ 『道藏』番号は『道藏子目引得』に依拠した。『大正新修大藏經』からの引用は、冊数・頁・段を『大正藏』第五一冊、一六九・aの如く略記し、敦煌文書の「ペリオ」「スタイン」文書はそれぞれ「P二三八八」「S二二二二」の如く略記した。又、『本相經』の引用文で、「△」印の付いているものは、「道本」及び道典所引文に依って文字を改めた個所である。

「補記」本稿は「平成六年度熊本県立大学地域貢献事業」による成果の一部である。
(平成六年十月十五日脱稿)

⑫ こうした発想は『老子』第七九章の「天道無親、常與善人」の思想に基づくものであろう。本経にはこの他にも、「道無親疎、唯善爲親。眞無貴賤、脩之則應。功不妄施、施之必感。行不休止、趣之必達。」（巻次未詳、P二三九六）、「大道無親、唯與善人。人之念道、道則念人。人之思道、道則思人。道之所應、無處不在。隨而便感、呼而即往。無親無疎、唯與相念。」（巻五、P二四二九）と有る。

⑬ 「道性」に関しては、拙稿「隋唐期に於ける「道性」思想の展開」（『日本中國學會報』第四十二集、一九九〇年）を参照。又、注②麥谷氏論文は、本経の「道性」思想を、「無識有道性」説の先駆けとしている。

⑭ S二二二二には、「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。」（巻二二）と、人間に限定されず、形有るもの全てに「道性」が有り得道の可能性が有るとしているようだが、同時に、「能く志もて之に務める者」と、「道性」を備えているだけでは不十分であり、それを「務」める「志」の存在が必要とされている。得道へと至れるものは、やはり事実上限定されているのである。

⑮ ここでは「唯有大道之氣、可得之耳。」と「大道の氣」を備えていれば、「道眞」を修得することができる。又、P

二三五七には「譬如博易、貴其前出。先者爲勝、終不留負。留負者即是身累也。…博之前出、譬成道眞、留負後者、譬三徒。…譬如種種、先植前食、中種中食、晚種晚食。無而不種、無所収食。」（巻次未詳）と、賭事に於いて先手が重視され、より早く播種した者がより早く收穫にありつけるのと同様に、より早く修道に志した者が「道眞」を体得できるとされている。この「唯有大道之氣」は、P二四二九には「愚夫貪色、道人貪炁。眞人脩道、愛神護炁、道炁降身、能致長生不死之道。故曰感炁。」（巻五）と有り、「道炁」を求めめる者には「道炁」が「降り」、「道炁」を求めない「愚夫」には「降り」ないとされる。「唯有」と有るのは、こうした「道炁」を備えていない者の存在が前提となつていふと言えよう。これらの記述を整合的に理解しようとするれば、「道炁」を求めんと修道に志した者には「道炁」としての「道」が「降り」備わり、その結果、「道眞」を体得することができるということになる。

⑯ 底本では「脩空必致其空性也。」と有るが、「箕」の比喻から考えても、この「空性」は「道性」とあるべきと考える。

⑰ ここでは言われている「空」とは、「道者萬物之父、空者萬物之母。」（巻二三、P二三八八）、或いは「道者萬物之父、空無者有形器之母。」（同）と、あらゆる現象を生み出す根源として「道」と並置されている。しかし、「空」と衆生との関係、

混、題館四面也。」(巻次未詳、『上清道類事相』巻一第一紙)等。「天景」は典故では「天景元年」などと年号としても用いられるが、現存する『本相經』に見られる年号は「龍漢」と「赤明」の二つのみである。むしろ、「景」の常訓で「光」「明」と読み、「以火鍊文」によって作られた「眞文」の威力を意味していると解釈する方が妥当かもしれない。又、「大混」については、例えば、『度人經四註』の「混同赤文无无上眞」に付された嚴東の注に「混、大也。」(巻二第六紙)と有るのが参照される。尚、道典に見られる「景」の分析に関しては、マックス・カルタンマルク氏『「景」與「八景」』(『福井博士頌壽記念東洋文化論叢』、早稲田大学出版部、昭和四四年)を参照。

⑧ 細部に差異は有るものの、ほぼ同様の内容は『運度劫期經』にも見られる。

⑨ こうした話は、「昔龍漢之年、靈寶眞文、於此國土、出法度人。高上大聖、時撰出妙經、以紫筆書於空青之林。故風吹此樹、其聲成音。九色之鳥、恒食樹葉、身生文章。故人得其羽、即能飛行。」(『太上諸天靈書度命妙經』(二三)第三紙)、「此國有洞陽之庭、火鍊之池。國人一年三詣火池、以火精自鍊、鑿飾其形。是故致有不老之人。」(同、第五紙)など劉宋の靈寶經に見られる。

⑩ こうした何らかの「眞文」が天界へ帰還してしまつた後に混亂の世が出現し、それ再び鎮めるために新たに經典が登場するという話も、「吾過去後、眞文隱藏、運度當促、五濁躁競、萬惡並至。感念衆生、生在其中、甘心履罪、展轉五道、長苦八難、更相殘害、憂惱切身、不見經法、不遭聖文、任命生死、甚可哀傷。深愍此輩、不知宿命、殃對相尋、所從而來。今當爲諸來生、說十部妙經、以度天人。」(『太上諸天靈書度命妙經』第二紙)と、やはり劉宋の靈寶經に見られる。

⑪ 『廣弘明集』巻十二所収の釋明樂の「決對傳奕廢佛法僧事并表」は、「本行迴爲本相」(『大正藏』第五二冊、一六九・b)と、道教側が仏典の「本行」の語を「本相」と改めて道典の用語としたとしている。仏教の「本行」とは、例えば、『維摩經』「佛國品」に「大智本行、皆悉成就。」(『大正藏』第十四冊、五三七・a)と有り、羅什の注が「梵本云、神通智慧、本事已作。六度諸法、即通慧之因、通慧之因、即本事也。」(『注維摩詰經』、『大正藏』第三八冊、三二八・b)とし、僧肇の注が「此智、以六度六通衆行爲本。諸大士已備此本行。」(同、三二八・c)とする様に、本来所修の行法、それ故に成仏の因となる根本の修行を意味する様である。従つて、『本相經』が「本相」を「得道之本、成就之始、」と規定している点に関しては、明樂の批判は正鵠を射ていると言える。

社会科学出版社、一九九二年）が大淵氏の所説を踏襲しつつ道本三巻の体裁の差異に言及している（八八〇頁）。又、麥谷氏の所説を踏襲したのである（脚希泰氏主編『中国道教史』第二巻（四川人民出版社、一九九二年）は、やはり「道性」思想の展開という観点から本経に言及している（二八一頁）。

③ 注②大淵氏著、及び本論「現存『太上妙法本相經』表」を参照。尚、吉岡義豊氏は『運度劫期經』を、『洞淵神呪經』成立後に同系統の道士によって作られたとし（『道教經典史論』一六〇頁、『吉岡義豊著作集』第三巻、五月書房、昭和六三年）、『道藏提要』は、杜光庭の『無上黃籙大齋立成儀』巻一に見られる『洞玄靈寶運度大劫經』のことではないかとしている（二三九頁）。

④ 李少微の注については、砂山稔氏『靈宝度人經』四注の成立と各注の思想について（『隋唐道教思想史研究』二七五頁、平河出版社、一九九〇年）を参照。

⑤ 注②大淵氏著を参照。

⑥ 例えば、P二三五七、P二三九六前半、P二四二九、P三〇九一、S二二二二、『運度劫期經』等は、天尊と弟子との問答形式であるのに対し、P二三九六の後半部分、P二三八八、貞松堂藏道家殘卷二種の一、道本巻中のほとんどは、『老子』『莊子』の表現に基づいた簡条書きの内容が繰り返されてい

る。その他、道本巻下の冒頭部分の一三行程はP二三九六の冒頭部分と合致しないが、該当部分の道本の文脈に不自然はさ程感じられない。P二三九六の冒頭部分に何らかの省略がなされたものが道本であって、そのためP二三九六と合致しなくなってしまったのではなかるうか。又、道本巻中は、その冒頭から一貫して『老子』に基づく文が続き、その末尾に至って突如として「野母」と「天尊」が登場する。一方、道本巻下には冒頭から「野母」が登場している。巻中末尾の「野母」の登場は、巻下との繋がりにから考える必要が有るかもしれない。道本は唐代の旧本がある時期に再編成されたものと考えられるが、巻上の冒頭に「已上原缺」と有ることから、その段階で既に大部分が散佚していたと考えられる。そして、巻下の題目の「普説」は、巻下冒頭の「普説太上妙法本相至道之因」から取ったものと思われ、巻中の「普言」も確証は無いが、同様の発想から付されたものと思われる。

⑦ 例えば、「本相經」云、高陽國中、有長樂舍。方圓一丈二尺。其舍表裏、悉有天景大混文字、題在四面、營衛此舍也。（巻四、『上清道類事相』巻一第三紙）、「本相經第九云、西方有大堂國、中有長樂之舍。上高三百丈。天景大混之文、題館四面。」（巻九、『上清道類事相』巻四第十一紙）、「本相經云、天尊以龍漢之時、於北隴玄丘、七寶館内、鍊其真文。天景大

厨寶國中煩陀力王、殺害無度、不可稱數。前以許誓、不得違失、須化之度之、去離苦惱、令即信伏、得脩學業、遷成道眞。(卷二、s二二二二)

これは一旦は「妙梵天王」にまでなった「清和國王」が、放逸の限りを尽くしたために「厨寶國」の「煩陀力王」に墮し、悪逆の限りを恣にしてゐるのを見た。「玄中法師」が慈悲の念を起し救済しようとした、という件りである。ここには、自己の意志では修道を志向することが不可能な者の存在と、それをも救済せんとする救済者の存在が描かれている。これは、あらゆる者を「度^{すく}」う「度人」の思想である。『本相經』は、衆生の内へ内へと視線を向け、衆生が自己の存在自体を掘り下げていこうとする姿勢を持つ一方で、救済者による「度人」を説く。仏教思想を導入しつつ思想的深化を狙う本経も、一方で「度人」という立場を打ち出している以上、最終的な所で救済者が顔を出し、自力では修道を志向出来ない者をも根こそぎ救つてしまふのである。そのために、得道という問題を完全に

個々の衆生の主体のみの問題として捉え切ることができていないのである。『本相經』のみならず、救済論としての形式を持つ道典の限界が或いはこの辺に有るのかもしれない。

注

①『大正藏』第五二冊、五四三・b以下。但し、『辯正論』所引の本経の経文は他の文献には引用されていないようである。

②『本相經』を専論したものはないようだが、大淵忍爾氏『敦煌道經目錄編』(福武書店、一九七八年)は、『本相經』は『道德經』の思想と『道德經』的表現を重要な柱の一つとすると同時に、靈宝經の影響も受けているとしている(三〇三頁以下)。本論注⁵⁾並に引用した靈宝經との類似、P二四二九に「太極真人」が、卷二〇に「徐來勒」が登場している点は、このことの証左となるであろう。麥谷邦夫氏「道と氣と神——道教教理における意義をめぐって——」(『人文学報』六三号、平成元年)は、「道性」思想の展開という観点から本経に言及している。中国では、任繼愈氏主編『道藏提要』(中国

ていた、と一先ずは結論付けることができよう。究極の神格との同一性を自己の内面に求め、その内へと向かう視線の果てに万人具有の得道の可能性である「道性」を用意しつつも、それに対する衆生の働き掛けこそが重要であると、度々繰り返していた点にも、衆生自身の行為に重点を置く本経の性格を見ることができ。そこには、「人能弘道、非道弘人」(『論語』衛靈公)に来源する立場と、仏教思想に端を発した「道性」の立場との融合を見ることができであろう。

しかし、一方で、事はそれほど簡単には総括できない面も有る。

是以聖人、尚於先功、貴於初業。若有志於道者、悉名初業也。初業者提羅之因、先功者前學之功。故貴功而尚業于。不貴不尚者、與諸六畜同之。所以者何。六畜不知有道、豈識功業之妙理。故同六畜耳。

(巻次未詳、P二三五七)²⁸

諸事に関し「因縁」の立場を取る本経では、「道」を「志」すことを「先功」「初業」という最も根本の

行為であるとしている。しかし、そもそもこうした「先功」「初業」を積むことが可能であるためには、それに先んじて何らかの「因」をやはり積む必要が有るはずである。又、既に引用した「外道」に至る過程を説く、「其れ妄邪の因を起し、以って不正の師に遭い、…」(巻次未詳、P二三九六)でも、「妄邪の因」を起こしたその原因についての説明は、少なくとも現存する経文には見られない。全ての事象にはそれが成立した「因」が有るはずという「因縁」の立場、そして、それは違うことなく作用するという「自然」の思想を持つ以上、その「因」を遡及して求めることは永遠に続く作業となる。そのためなのか、こうした最も根本的「因」については不問に付されているのである。しかし、この点に対する解決がなされていないならば、「道」の教えに生来反している者は未来永劫に互って救済されないことになる。本経では、こうした者に対して、以下の様な記述がなされている。

玄中法師、於中嘆曰、清和國王、…遂落人王、爲

諸物の現状が「種類」「定類」の限定の下に定められているのならば、同じ「類」の間には何の差異も無いはずである。しかし、現実には、同じ「類」の間にも容貌や禍福の差異が存在する。従って、「種類」「定類」という立場は間違っているというのである。そして、父母がいて子どもが生じ、龍がいて雲雨が生じる様に、物事には全て原因と結果とが有る。「因縁」と「果」とがそれである。全ては「因縁」によって決定するのである。²¹

これら天尊によって否定される「外道」の立場は、因果応報を否定する、命定の立場である。「因縁」の立場から命定の立場が厳しく批判されるのも唐初の道教思想の特徴の一つである。従って、道家・道教で本来多用されてきた「自然」という概念も、本経では「因縁」との関わりで解釈されている。「故に之を脩めれば則ち自然にして感じ、之を廢せば則ち自然にして著れること無きなり。」(卷二三、P.二三八)と、原因に応じて結果が現れる時、その原因と結果との関係

に些かのずれもないことが即ち「自然」なのだと言っている。そして、

雖有因縁、非其自然之感、因縁何從而成也。故自然非一而執。若執其一、萬物則功莫從而興也。是以真人知因縁、脩因縁。行之於因縁、故自然而運起也。將知因縁中者有自然。(卷二三、P.二三八)

と、原因と結果が違うことが無いという「自然の感」という前提が有るからこそ、事々の積み重ねという「因縁」が意味を持つて来るのである。人の「感」に対して「道」が「化」を以って応じるとされていた背景には、この「因縁」と「自然」との不可分の関係が有ったのである。²²

結語

以上、『本相經』に見られる主な思想を見てきた。「道性」「師授」「因縁」「自然」などの諸概念を基に、衆生の主体的な働き掛けを重視した得道論が論じられ

行為が不可能な者でも、僅かの金銭を布施し、「道」に対して心から一札することだけでも、後生への「因」を作れるのである。しかし、現実には、貧苦に苦しむ者達は、貧苦だけを日々気に懸け「道」が有ることを知らず、「孤賤」のみを気にして「因縁」を信じて無いため、後生に於いても貧苦からは脱し切れないのが常とされるのである。

こうした因果応報の理を理解出来ない「外道」は、それに異を唱える。

虞復言曰、十方衆生、各有類氣、各不依先業之所造也。譬如禽還生禽、獸還生獸、人民草氣、蠢動衆生、種種相生、類類相似、豈有前因果報後世。…豈有非類而變應也。(巻次未詳、P二三九六)

鶏鹿各復言曰、我見一切衆生、或方或圓、或長或短、各自受氣、類性定也。未見練土成金、變豕爲犬。類類相生、種種自續、各各受氣、不相改易。若當改易、一切凡夫、蠢動衆生、悉有前世因縁福德所種、

有成於至眞之道乎。若類不改而生之、君之所言、皆是遊虛妄談、誘誑童蒙、無益之業也。(同)

こうした「外道」に共通しているのは、「類」「種」という概念、及びそれと結び付けられた「氣」の概念であろう。つまり、諸物はそれぞれのあり方が「類」「種」によって定まっており、その「類」「種」に応じて「氣」を受け、次代も「類」「種」に応じて生じてくる。従って、その在り方は同じ「類」「種」の間では差異は無く、前世での行いとは全く無関係であるとするのである。これに対し、

天尊言曰、夫一切衆生、各有縁品。前世積業、今身所受。今身所造、後世所受。無因無縁、果從何成。無父無母、子因何生。無天無地、萬類何停。譬如種植、非地不生。…譬如雲雨、非龍不成。何以故。若有種類、不相假受、應普同命。若有定類、應普同成。所以一父而生、其受不同。一母而乳、其貌不等。若無因縁、應普同受。若無禍福、應普強弱。(同)

天尊は「縁品」という概念を持って反論する。仮りに

に對して「大道」の在り方は平等であるはずである。しかし一方の現実はと言うと、

才曰、…竊見世間、苦厄之人、進不得生、退不得死、哀悲摧碎、樹木滂泣。…道若大慈、應哀念之、矜濟救度、勉離斯苦。道不哀憐、叵不矜顧。推斯證驗、將知道無慈悲恩及一切。…將知道不有慈、聖不有悲。獨立不群、無爲之任也。(卷次未詳、P二三五七)

現実世界を見てみれば、多くの救われずに苦しんでいる者がおり、とても「大道」に平等な慈悲があるとは思えない。むしろ、衆生に對しては全く無関心である「無爲の任」の立場を取るに過ぎないのだと「才」は言う。これに對し、

答曰、一切衆生、各有因縁、長短苦樂、居然定分、無可移易。先業既定、報亦難奪。是以業果不妄、取報無殊。譬如種植、隨種而生、豈有非類而有者乎。貧富苦樂之果、亦復如是。…夫一切衆生、若苦若樂、若貴若賤、一由先身所造業也、収今之報。若諸貧苦

不及之人、當知貧苦不可居處勉力、脩壇布施、屈伸禮拜、香火供養、助人擔重、路避老厄、行齋勸化。

衆善備至、當來悉獲太眞之道、而言貧苦于。貧人布施鉢兩、當同國王百金。苦中行道一禮、當同一身出家。何以故。居貧不足應惜、不惜施、功高大、不可稱計。苦者無聊不應。憶道而一禮者、故可當慢士一世出家。是故湯中出蓮華、可謂難于。故業無常定、作之皆報。但患貧苦、不知有道、恒不及人、恒患孤賤、不信因縁、常居孤賤。(同)

衆生の様々な現状は、衆生の「先業」がもたらした「果」であり、「果」として定まった「分」であるとする。「道」があらゆる衆生に對して平等であるのにも関わらず、衆生の現状に様々な差異が有るは、「一に先身の造くる所の業に由るなり」とそれぞれの衆生が既に行つた様々な「業」の「果」であるからである。この様に「果」としての現状が変更不可能だとしても、後生のための「因」を現世に於いて作ることには実は可能なのである。貧苦の状況に在り、様々な修道

者は、正ただしく「明師」に師事し、「外道」を遠ざけるようにせねばならない。

独学で誤った道を進んだ結果、或いは正統に「師授」されなかった教えを受けることで到る「外道」という境地に闕し、P二三九六では各種の外道が登場し、何故彼らが外道となったかが論じられている。その一部を見ると、

如斯十二外道、始於道時、其起邪妄之因、以遭不正之師、受於不正之氣、其氣成精、遂落邪中、其神以附。名爲外道耳。…而西虞者、西海金倉人也。少好上道、不務家業、中遭野母之教、習而不止、脩行其法、遂染邪精、其脩不正、邪氣以附、其神染著、自謂眞仙、即名爲外道也。…野母者西方長引人也。少脩道業、不務王俗、中遭邪僻之教、因而習之、即落外中、不祇正教、邪氣附着、其精化神、如可法效、即而染之者、皆名外道也。(卷次未詳、P二三九六)

これらは一一般論として「道を始める時、其れ邪妄の因を起こし、以って不正の師に遭い、不正の氣を受け、

其の氣 精を成し、遂に邪中に落ち、其の神以って附す。名づけて外道となすのみ。」と有るように、教えを受ける側の要因として、何らかのよこしまな原因が災いして「不正の師」に出会い「不正の道」を学ぶこととなる。すると、「不正の氣」が感応してしまい、その者の「精」「神」に影響を与え、ついには「外道」と称される所にまで至ってしまうのである。本経で重視される「師授」ということは、誤った「師」から誤った教えを授けられるという、逆の場面でも同様に成立するのである。そして、明・闇どの様な「師」にめぐり会うか、そして、「師」から授けられた教えの蓄積が自己に於いてどの様な結果として現れるのか、これらは全て因果応報の理の上に成立しているのである。

(四)「因果応報」

既に見た如く、「大道」が衆生に対して何の積極的・意図的働きかけもしないとなれば、あらゆる衆生

れることを理由に、「明師」に師事することの必要性を説く。「明師」に師事し、誤つこと無く道を伝授されることで、「魔曹」「邪氣」に動揺されることなく「至眞無爲の道」に到達することができるのである。衆生の間に「明闇」「賢愚」の差異が有るのは、彼らが師事した「師」の「明闇」の差異の影響を受け、それに伴う業の応報を受けているからである。「明師」からその弟子へと順に正統な教えが伝授蓄積されていくことが本経で重視されているのは、独学で修道する者の多くが誤つた道を進むことになることの裏返しでもある。例えば、

若獨徒而旅行迷者、必致陷身之患。若自成明而顯者、必有滯魔之難。何以故。學不師受、必迷誤後學、迷涉萬嶮、必致禍敗。是以眞人恐迷、乘高岡而行、逐慧而涉、始終不迷、隨其明師而學、傳不自智、始終不誤於後學。(同)

「独学で修道した挙げ句に迷えば「陷身の患」を致すことになり、一人で「明顯」と増長すれば「滯魔の

難」という誤つた結果を招くことになる。「師受」せずこうした過程を経れば、自身が迷うだけではなく、更に後学をも誤つて導くことになるのである。同様に、

明師者、明於法度妙經至宗、依科教訓、不殊頑頑。暨其契報、不死之果、清淨之郷、至眞之士。若不如師法教者、皆魔之伴侶、非其至眞之徒也。…明師依法度而化、闇師帥情而授。帥情而授者、皆屬魔之縛。…夫爲學士、專心道門、長齋守素、勤誦經書、追從明師、考研墳籍、解了乃返、未効外道、承聞使用。不師對受、以致魔病。(卷五、P二四二九)

「法度」に精通した「明師」に従うことで、「不死の果、清淨の郷、至眞の土」を体得できるが、「明師」に師事しないと、その道を誤り「魔の伴侶」となってしまうのである。この「明師」は俗世の人とはその関心の持ち方を全く異にしており、「法度」に依拠して人を「度むい「化」す。しかし、「闇師」と称されているものは、俗世の人の関心に付け込み、人の「情」に沿うような形で教えを説くのである。道を学ばんとする

自発的に自らの「道性」に耳を傾け、その修養に勉められる者の他に、「師の教え」がその「道性」を覚醒させるなければ「道性」に注意を向けようとしていない者がいることになる。つまり、自発的に修道に志すことのできなない者に対しては、「師」の手が差し伸べられているのである。¹⁸この指導者の問題は、「師授」として本経では度々言及されるものである。次に章を改めてこの「師授」について考察してみよう。

(三)「師授」と「外道」

本経では「師」の存在がかなり重視されている。¹⁹この点は、本経の得道が自力修道に重心を置くものであるため、その自力修道の過程に於いて「師」による導き・軌道修正というものが大きな意味を持つてくるからである。「師」の弟子に与える影響について、先ず、以下の問答から見よう。

問曰、其心正、報之以眞應。其心不正、報之以邪僞。正由心也、則不須其範。昨所説時、其師眞則其

弟子正、其師邪則弟子僞。今日所説、其理差異。願爲分別、令諸不了、悉得受解。(巻次未詳、P三三九六)

衆生の現状の全てがその心の在り様の反映であるならば、そこに外在的規範は不要のはずである。「師」の「正邪」が弟子に影響を与える、というのは矛盾するではないか、というのが問いの趣旨であろう。これに對し、

答曰、爾。其教明則無陷滯之患。其師闇則爲魔曹之所難。無師豈爲道于。無念豈爲善于。是故追明師、脩悲念、行大慈、斷奢貪。故師徒相呪、朋友相習。豈得無師而學上清之道于。故師者父也。若無其父、子何從生。若無其師、道何從成。是以貴之於明師。何以故。明師者明閑道法、無有謬誤。後人述之、其正相承、邪氣不亂、功成德就、遂致於至眞無爲之道于。是故明闇不同、賢愚殊分、所行各異、受業因趣。何以故。隨師而習、因業取對。故師徒相倣、朋友相習。此之謂。(同)

と、衆生の心の在り様自体が「師」の影響下に左右さ

性」とされるものが有り、「箕」が動く」と「風性」に
 応じて風が吹くのだとされる。同様に、「空」の中には
 「道性」が有るので、その「空」を修めれば、必ず
 「道性」を致すことができる。⁵⁶このことは、「空」中
 に「眞」があることを知り、「空」を修めて「眞」を
 獲得するのと同様である。⁵⁷もしこれらの事実を知らず
 用いなければ、何の効果も生じようが無く、行わず修
 めなければ、「徳」は何を原因として生じるのであろ
 うか。従って、「道人」は「道性」の存在を先ず「知
 り」「脩め」、そして「信じ」「用いる」必要が有るの
 である。

以上、「道性」は全ての衆生に存在する得道への可
 能性ではあるものの、それを積極的に修めようとする
 衆生の姿勢が不可欠であることが分かった。あらゆる
 ものに「道性」が備わっているとしつつも、自己に備
 わる「道性」を基に得道へと到れるものが、事実上は
 一部の存在に限定されていた理由はここに有るのであ
 る。

さて、得道に到れるかどうか、全て各個人の主体
 的な働き掛けにかかっているということになれば、そ
 の志は有るものの、「道」に対する働き掛けが不十分
 な者は、得道から遠ざけられることになる。こうした
 者に対して何の救済手段も用意されていないとすれば、
 得道論としては極めて不備なものとなってしまうであ
 る。この点に関し、自己の「道性」に働き掛けるこ
 とが衆生ひとりに任されているのではなく、実はそこ
 に指導者が介在しているのである。

琴瑟雖有雅樂之音、非彈不鳴。鍾鼓雖有節曲之響、
 非打不聲。是以真人彈琴悟人、打鼓來衆。何以故。
 彈琴打鼓、欲令衆坐、前得聞知。琴鼓者譬如道性。
 叩打者譬如師教。若好琴者自來聽琴。好鼓者自來聽
 鼓。是以真人恒打鼓彈琴、不捨晝夜。何以故。真人
 以憂衆生不聞樂。故是以晝夜打之。

(道本、卷中第十五紙)

「若し琴を好まば自ら來り琴を聽く。鼓を好まば自ら
 來り鼓を聽く。」の「琴」と「鼓」の比喻から推せば、

達する可能性ではあるものの、それ自体に衆生を「道」へと導く力が有る訳ではないことになる。あくまでも衆生自身に主体的に自己の「道性」を修めることが要されているのである。「大道」そのものを意味する「道性」と、得道の可能性としての「道性」とが区別されている一方で、両者の間には、衆生の主体的働き掛けが重視されているという点で、『本相經』に言われる「道」と「人」との関係が共通のものとして有ることになるであろう。又、

炎明日、…大千之載、一切衆生、悉有道性。雖有其性而無其眞、當運滅盡、其性如何。(天尊)答曰、滅盡運終、一切衆生、普生慈心、志存道場。當斯末劫、周時得道。唯有種子、泡生而漂、終不死也。何以故。以重其種、故一切萬類、亦留其種、終不普昇也。(卷二〇、『運度劫期經』第十四紙)

ここでは、「道性」は備わっているが「眞」が無いという存在に言及している。すぐ後に続けて「如し諸衆生の普く道眞を得ば、大道と體を同じうするや否

や。」(同)と「炎明道士」が質問していることからすれば、この「眞」とは「道眞」のことであろう¹⁵。「道性」は有るが「道眞」が無いというのは、「道性」を持ちつつもそれを修めれず、得道へと到達していない者を指す。彼らは天地崩壊の時には、「種子」の状態である「道性」を維持しつつ昇天しないまま、次の機会を待つことになるのである。

自己の「道性」に対し積極的に働きかけなければならぬという立場は、卷二三でも同様に言われている。

箕中有風性、故箕動則風應。…若有衆生、知有道性處於空中、脩空必致其道性也。箕中有風性、故可用箕。空中有道性、故可行道。是以眞人、明知空中有眞、脩空得眞。知箕中有風、用箕吹糠。若不知不用、功從何成。若不修行不脩、德從何因。是故道人須知乃脩之、須信乃用之耳。(卷二三、P.三三八)

穀物を空中に放ち、それを風で吹かせて塵や糠を取り去る「箕」は、それをを用いる時に風が吹かなければ役に立たない。しかし、この「箕」の中には本来「風

い。先ず、前掲P二三五七の最後の資料では、「道」の側に教化する対象を選択するかの如き意思・態度が無いことを「道性寛養」「道性淡泊」と表現している。ここで言われている「道性」とは「大道」そのもの、更に限定すれば、上述した様な「大道」の性質を指しているのである。同じ内容が「大道無爲、處神淡泊」と「大道」としても言われていることから、「道性」という概念がここでは「大道」そのものを意味していることが分かる。又、P二三九六にも何度か「道性」という語が登場するが、「皆な至眞の道に合せず。」という表現と「皆な至眞の道性に合せず。」とが同様に言われており、やはり、「道」、「道性」の二者が同じ意味合いで用いられているのである。

既に確認した様に、本経では「大道」そのものが「人」に対して積極的な働きかけをすることは無いとされている以上、この様な「大道」そのものを意味する「道性」自体に、「人」との直接的な接点を見い出すことは困難であると言わざるを得ない。しかし、こ

うした「大道」そのものを意味する「道性」とは異なり、仏教の「佛性」思想に基づく、衆生に本来的に備わる得道の可能性としての「道性」という概念も一方で本経には見られるのである。

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、內有苗性、不種不養、豈獲其實。一切衆生、雖有道性、不建不勤、終不成道。

…一切衆生、雖有道性、亦與麩麥同耳。脩之則爲道、廢之則爲鬼。麥脩則爲膳、不脩則爲蕪。一切衆生、亦復如是。(卷五、P二四二九)

得道の可能性としての「道性」を修め、それを現実態とすることで得道が完成される、というのが「道性」を核とする得道論だが、ここでは「道性」を有し「脩」め得る主体を「一切衆生」と人へのみ限定し、あらゆる衆生はこの「道性」を備えているものの、それを「脩」めなければ「鬼」になってしまうとされている。「脩」めれば「道」に至り、「脩」めなければ「鬼」になるということは、「道性」は「道」へと到

に降りかかることは、全て自己自身にその原因が有るということになるのである。これに対し、

辯才曰、如天尊所説、人自求道、非道求人、人自求度、非道度人、所以立教存文、禁誡約束。若道不求度人、不應設法加訓以勸民物。若道不頼於人、人豈何所務之。將知道好於人、而貴其親。(同)

と、すべての現状が自己の行為の裏返しであるとするならば、敢えて「法」「訓」を規範として設ける必要は無いではないかと「辯才」なる者は反論する。これに対し、

答曰、道無親疎、化及一切。人自親道、感而致果。禁誡加教、非獨一人、約及一切。但人自求禁誡、束其身心、約其口行。是以聖人之道何求于。有智者志之耳。是故人能洪道、非道洪人。大道無爲、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。所以者何。譬如於水、人自求取於彼、乃來度水。將知水不度人、人自度之。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。是以故道性淡泊、無有親疎、亦無彼此。(同)

人の働き掛けである「感」の裏返しとしての「道」の「化」はその対象を限定するものではない。人が「道」に働き掛けさえすれば、それに応ずる形で「化」が返ってくるのである。だからこそ、「道」の「化」を被るためには、「禁誡」でその「身心」「口行」を律して「道」に対して働き掛ける必要が有るのである。「道」が「人」を「度」うかどうかは、全て「人」の「道」に対する働き掛けにかかっているのである。^②

こうした「道」と「人」との関係について、本経で忘れてはならないものに「道性」という概念がある。唐代の道教思想に於いて極めて重要な概念である「道性」に関する従来の研究は、仏教の「佛性」思想との比較からなされたものが多かったようだが、本論では、『本相經』の「道」の性格との関連からも考えて見た

じ境地に至れることはもとより、「前業」の積み重ねが有る者は、更に大きな功徳を得ることができるときとされている。これら二つの資料から窺われる「本相」の語の持つ意味は、衆生を救済し得道へと導くという本經の使命に沿うものと言えるであろう。¹¹

(二)「道」と「人」と「道性」

『本相經』が衆生救済を使命とする、いわば救済者である「道」と被救済者である衆生との間の架け橋によって繋がる「道」と「人」の関係はどのようなものなのであろうか。この点を次に見ていこう。

『本相經』に於ける「道」と「人」との関係を端的に示しているのは、次の様な表現である。

子答曰、夫清眞者即是道。若人行之、人自行之。

若人勤之、人自勤之。若人恭之、人自恭之。若人奉之、人自奉之。何益於清眞乎。人自求益、非益清眞。

人自求度、非度清眞。人自勤脩、非清眞勤脩。人自

求道、非道求人。是以眞人先自勤苦、後獲大樂。先自恭奉、後得眞尊。若人辱道、人自損之。若人慢眞、人自拔之。若人廢道、人自廢道。若人毀眞、人自毀眞。何以故。人自罵嚮、非嚮罵人。人自惡眞、非眞惡人。人自慢道、非道慢人。人自禍道、非道禍人。人自滅道、非道滅人。人自毒道、非道毒人。何以故。譬如強弩射天、其箭必還。是以人自射天、非天射人。人自罵嚮、非嚮罵人。故毒不自運、禍不自生。一由身口心行所招致也。(巻次未詳、P二三五七)

ここでは、「清眞」＝「道」に対して「人」が何らかの働き掛けをすることは有っても、その逆は無いとしている。例えば、「道」が「人」を滅ぼしたように思われるのは、実は「人」が「道」を滅ぼそうとしたこととの裏返しなのであり、それはあたかも「天」に向かって放たれた矢がやがて自分に戻ってくるが、それは「天」が「人」に向かって矢を放ったものでは決してないのと同様なのである。ここでは、「道」と「人」との関係を中心に論が展開しているが、結局の所、自己

に選出された『本相經』は、間違ひなく衆生救済をその使命とするものであったのである。

では、この様な『本相經』の使命と、経題に含まれる「本相」の語とは、どの様な関係が有るのであるのか。卷二〇を見ると、

(道士炎明)問曰、何以稱之本相。(天尊)答曰、

本相者經號稱耳。何以故。本者道教開敷、啓曜聖藝、踐起法場、流通之始、故稱之曰本。相者道法開闢、像教衆生、形踐三界、光明振暉、十方衆生、得蒙威相之功、故稱之曰相。二名肇建、開張之首、一切萬眞、莫不宗受、得道之本、成就之始、故稱之曰本相也。(卷二〇、『運度劫期經』第九紙)

「本相」とはこの經典の内容を反映した「號稱」、即ち名稱に過ぎないとされる。つまり「道の教え」が開陳され流通するその出発点であるという意味が「本」には有り、その「道の教え」が「像」「形」といった具体的形象を以って衆生を教化する時、衆生はその「威相の功」を被るという意味が「相」には有るので

とされている。即ち、「本」と「相」の二つで、この經典の教えの、現象を越えた側面と、教化のための具体的様相との二つの側面を表現していることになるのである。そして、この経が「得道の本」であり「成就の始め」であることから、併せて「本相」と称するのである。又、

十方恒沙眞人、得道大聖衆者、莫不悉從脩本相提羅之業也。夫本相者、大無不苞、細無不入、廣演言教、度人無量、亦如恒河沙之衆、不可稱記。亦如江梁浮橋、肇劫水首以來、度人無量、不可勝數。本相開化以來、度諸聖衆、亦復如是。汝脩行經典、齋詠不絶、功德満足、亦與十仙等耳。如是十仙、本悉因凡夫、苦惱苦行、而致光明也。何種子之前業廣闊、逮于今身。聡茂淵溢、解了玄宗、其功等於須彌、其徳同於淵海。(卷次未詳、P二三五七)

と、この「本相」はあらゆるものに行き互る真理であり、数え切れない程の多くの人々を救済し、又、この經典に基づいて「齋詠」し功德を積み「十仙」と同

宮」に返還され、その時から世の中は混乱することになる。それを哀れんだ天尊が、やはり「紫微上宮」に秘藏されていた『本相經』を新たに説くことで衆生を救済せんとしたのである。⁸⁾

又、P三〇九一にも類似の記述が見られる。冒頭の欠損部分を『雲笈七籤』（二〇二六）巻七第十一紙、『三洞神符記』（七九）第十一紙所引の文で補いつつ見ている。

吾（≡天尊）昔赤明元年、與高上大聖玉帝、於此土中、鍊其眞文、以火瑩發字形。爾時眞文火漏餘處、氣生化爲七寶林。是以枝葉成紫書、金地銀鏤玉文。其中、及諸龍禽猛獸、一切神蟲、常食林露、眞氣入身、命皆得長壽、壽三千萬劫。當終之後、皆轉化爲飛仙、從道不掇、亦得正眞無爲之道也。

（巻次未詳、P三〇九一）

天尊は高上大聖玉帝と共に「赤明元年」に「眞文」を鍊成し、その際の「眞文の火」が「七寶林」となり、それを食べたあらゆるものは長命となり、死後も「飛

仙」となって「正眞無爲の道」を体得したと有る。⁹⁾ してこの「眞文」は、

是以吾（≡天尊）與高上玉帝、於此土中、以火鍊文、瑩發字形。剋定罪福、通於天人、合有十部卅六卷。：如眞文所出、於五億五萬五千五百五十五天上、天號曰大羅之天。：眞文大字、滿在其中。：使天地淪沒、萬成城壞、其眞文獨明、莫有昏滅。何以故。玉京山上、與太芒山相連、太芒之上、上無復色、下無復塵。譎謔太空無爲之法場也。（同）

と、全て「十部卅六卷」であり、天地が崩壊する時も、ひとり「大羅天」の上に在って存続し続けるとされている。¹⁰⁾

以上からすると、「天景大混文字」には衆生を不老不死にする効力が有ったものの、人々を不老不死にしたのは、ある種の偶然的産物であって、人々を不老不死にすることは「天景大混文字」の当初からの目的では決してなかった。これに対し、「天景大混文字」が天宮に返還された後の混乱の世を救済するために新た

内容の充実を図ることを重視していた唐初の道典の典型を示していると言えよう。

二、内容検討

(一)「天景大混文字」と『本相經』

『本相經』とは一体どの様な使命を持って登場してきたとされる經典なのであろうか。本經の存在意義を考察する上で注意すべきは、本經と不可分の関係に有る「天景大混文字」という概念である。この「天景大混文字」は本經の幾つかの巻に登場し、これ自体が本經に於いて重要な意味を持つものと思われる。巻二一を見ると、

(天尊)曰、此土人無辜、壽命長遠、以飲玉池故耳。所以者何。吾昔龍漢之時、於此土中、造此玉池、洗拂天景大混文字、瑩拭字形、出法度人。自我去後、有諸人民、不問男女、有入此池、吸飲此水、即能面如玉脂、無有衰老、即無欲想。國人遂相效之、舉國

來入、一切男女、悉無淫欲、皆面如玉脂、命得長壽而無衰老。以飲玉池、眞炁在脂、是故不衰。爾時吾洗拭、以既齋持、詣東華山中、即造清玉九合玄臺、校定眞文、傳於九靈君。…自今以去、天運漸促、眞文收還大羅之外、玉京玄都、紫微上宮。永無眞炁、人雖飲食、不能面如玉脂、命得長遠。當今以去、人命短促、轉轉不同、五濁躁競、魔或妄生、衆耶疊道、流滿天下、奪奪夭年、自共傷害。…吾故爲一切苦惱衆生、開紫微上宮太上妙法本相自然尊經、度諸衆生苦惱之中。是以吾歷諸四方、說太上妙法本相無上尊經、度脫一切苦惱衆生、拔諸長苦魂之難。

(卷二一、S二二二二)

遙か昔の「龍漢の時」に天尊が「玉池」を作り、一種の眞文であるこの「天景大混文字」をその「玉池」に於いて清めたため、その威力が「玉池」に移り、その水を飲んだ者は老いることなく、一切の欲が無くなったとされている。校定された上で「九靈君」に伝授されたこの「眞文(『天景大混文字』)」は、やがて「紫微上

二四)をはじめとする唐以降の種々の道典に思想的材料を提供する形で引用され、その内容には、「因縁」、「道性」、自力得道、「度人」の思想、などの唐代の道教思想に特徴的な諸要素が含まれている。

本経の内容を検討することで、唐代の道典の諸特徴の幾つかをそこに見ることができよう²⁾。

一、テキストについて

現在我々が手にし得る『本相經』のテキストは、敦煌文書本、『道藏』所収『太上妙法本相經』(一一二三、以下「道本」と略す)、『道藏』所収各種道典所引のものである。敦煌文書本はその一部が『元始無量度人上品妙經四註』(八七)の李少微の注、『上清道類事相』、『要修科儀戒律鈔』(四六三)所引のものと合致する。

これに加えて、『道藏』所収の『洞玄靈寶本相運度劫期經』(三一九、以下『運度劫期經』と略す)は、『上清道類事相』に「本相經第二十六」として引かれるものとそ

の内容が合致することから、『本相經』の卷二〇であると考えられる。又、道本卷上はP二三五七と合致し、P二三五七に欠けている箇所も『要修科儀戒律鈔』所引のものと合致し、巻下はP二三九六と同文である³⁾。

これらの状況から推すに、現存の敦煌文書の『本相經』は、ほぼ唐代の旧本をそのまま伝えていると考え、大過なく、又、道本は唐代の旧本の一部が、字句の変更を経てある時期に再編纂されたものと思われる。

李少微の注に引用されていることから、唐初には成立していたことが分かる本経は、既に指摘が有る通り少なくとも二三巻を越す道典である⁴⁾。一部の経典が二十巻を越すものは、唐初に於いても他に例を見ないものであるが、本経全体を見ると、一方で具体的な神格が登場して問答を繰り返す巻が有るかと思えば、他方で簡条書き形式で『老子』『莊子』の表現に基づく内容を論ずる巻が有るなど、その体裁が不統一であり、統一的視野の下に一時期に編纂されたものであるのか疑問を持たせる⁶⁾。この点も、一部の経典としての体裁・

道は人を度すくはず、人自みづから道を求む

— 『太上妙法本相經』の思想 —

山 田 俊

はじめに

東晋末期から劉宋にかけての上清派經典・靈寶經が数多く製作された時期に次いで、多くの道教經典が製作されたのは唐代初期であろう。この時期の道典全般に見られる傾向の一つとして、一部の經典の卷数の増加を挙げることができる。それ以前の状況を見るならば、漢代には『太平經』の如き大部な經典も存在したが、それをその時代の道典全般の傾向として考えることはできないであろうし、六朝時代になれば、『無上秘要』、『眞誥』等の道典も登場するが、これらを所謂

「經典」と称するのにふさわしいものであるかどうかは疑問である。極く少数の例外的なものを除けば、専ら教理を論ずる經典としては、劉宋期の靈寶經にしても多くて二〜三卷、その殆どは一巻本である。

その後、隋末唐初に至ってから作られる道典の多くは十卷を超すものとなる。そこには、仏教教理の更なる援用などによる、個々の道典の教理の深化とともに、道教經典史の節目節目に於いて、『無上秘要』の様な道典に題材を取る「類書」の編纂を契機に、所謂「派」から比較的自由な見地からの個々の道典の内容の相互の突き合わせが有ったであろうことも想像される。

本論で考察を試みる『太上妙法本相經』（以下『本相經』と略す）は、唐初の僧・法琳が『辯正論』卷八「偷改佛經爲道經謬」に於いて、『法華經』、『維摩經』、『般若經』等の仏典を模倣した内容を持つ道典である¹と指摘したものである。釈氏側が注意を喚起したことを裏付けるかのように、本經は『上清道類事相』（一一