

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書

袴谷憲昭

本稿は、私が仏教学部へ出講して行っているクラスの「日本仏教文化史」で、本学年度の十一月十四日（水）付で配布した資料を再提示すると共に、それに若干の補足説明を加えて公けにするだけのものであって、純然たる論文ではない。「覚え書」としたのは、その意味を籠めんがためであるが、なぜ論文としてじっくり練成もせず急遽このような形で公けにしてしまうのかという点に関して、ここに、その経緯と共に理由を示して、大方の御海容を乞いたい。

この十一月十四日付の配布資料は、そのクラスで、先に十月十七日付で日本の十六世紀を中心とする仏教がいかなるものであったかを理解してもらうためにフロイスの『日本史』やハビアン『妙貞問答』の関連箇所を基にA3四枚綴りで作られた資料中の特に『妙貞問答』の数箇所に対する、それ自体が既に補足資料だったのである。『妙貞問答』は、従来、岩波書店刊の日本思想大系25『キリシタン書・排耶書』（一九七〇年）、一一四―一七九頁所収の海老沢有道校注本によって周知されていたが、残念なことに、上巻は当時写本が知られていなかったために欠落したままであった。しかるに、その後、海老沢氏自身によって上巻写本の存在が確認されることになり、上巻を含む完全な『妙貞問答』は、海老沢有道他編著『キリシタン教理書』（キリシタン文学双書、キリシタン研究第30輯、教文館、一九九三年）、二八七―四一七頁所収の井手勝美・海老沢有道校註本によって最近になって一般にも知られるようになったのである。従って、私の資料はこれを底本としたが、『妙貞問答』で言及される「善悪不二、邪正一如」なる四言二句のフレーズ、あるいは、これに関連して上巻のみで引用される『智度経』と称せられるものからの比較的長い文言に関し、私は、とりわけ後者の

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴倉）

典拠を知りたいと思い、その十月十七日付の資料を、パソコン検索に長けた短期大学仏教科の同僚たちにも配って、暗にその解答を期待したのであった。しかし、それはもう大学祭前後の休みの時期だったろうから、それぞれに用件があり他人の資料の検索どころではなかったらうと思う。ところが、その検索結果が、あまり時を置くことなく、意外なところから返ってきたのである。今年度の龍谷大学への国内留学のため、今は京都にいる奥野光賢氏から、電話や電子メールで木村誠司氏に私の依頼を伺ったとて、十一月五日付のお手紙と共に資料の送付があり、私はこれを速達で十一月六日に拝受した。しかるに、奥野氏は、木村氏を介して、私が「善悪不二、邪正一如」の典拠だけを知りたいように了解したためか、そのままの文言は見当らないとしながらも、それに関連する資料を、私も非常に参考となった、僧肇の『注維摩詰経』の一文を主として送って下されたわけである。そこで、私は、私の本当に知りたいのは、その四言二句の典拠であるよりは、『智度経』の方であると、同僚の中で唯一人資料を差上げていなかった奥野氏にも同じものを同封して、私の真意を手紙にて伝えた。すると、奥野氏は、十一月八日（木）の午前中に京都よりお電話ですぐに、その典拠が『大智度論』であることと同時に、その頁数をも大正蔵によって正確に教えて下されたのである。私はその奥野氏の御好意に報いるためにもと思い、ちょうどこの頃「善悪不二、邪正一如」の思想的背景もしくは淵源として全体的に考慮しなければならぬと感じていた『高僧伝』中の求那跋摩の遺偈を④として初めに掲げ、『妙貞問答』絡みの文献やコメントを⑤⑥⑦として列挙した後、末尾を⑧の図で締め括った資料を、十一月十四日のクラスで配布する用意も兼ねて、一挙にその八日のうちに作り了えた。これが、ノートを見開きにして使ったB4の「日本仏教文化史資料補遺 二〇〇一年十一月十四日（水）配布」と銘打たれた私の元々の資料である。それを翌日にB4の大きさのまままでコピーして奥野氏に郵送すると共に、その日から十一月十三日（火）までの間に、検索を依頼した経緯もあったので、同じコピーを同僚諸氏にも差上げた。更に翌日の十四日（水）には実際にクラスでA3の大きさをコピーした資料を配って読み始めたが、その直前に、気になりながら調べず仕舞いだった④に関する本覚思想文献を、『天台本覚論』（日本思想大系9、岩波書店、一九七三年）でざあっと調べて、『三十四箇事書』の「元初一念の事」（同、一八一頁）にも、問題の四言二句のあることを知って口頭で付け加えた。その翌日の十五日（木）は教授会だったが、その会議前に、私はクラスで配り残した資料

を、最初の誤記等を数ヶ所訂正したこともあって、前日知った四言二句の引用例を手書きで加えて再度同僚諸氏に配った。この時、石井公成博士は資料中の㊤につき、全体的に求那跋陀羅訳『四卷楞伽』の影響をしきりに強調されていたが、翌十六日（金）に玉川校舎でお会いしてお話した時には、その遺偈全体につき、石井博士の念頭には求那跋摩の姿は微塵もなく求那跋陀羅のみが去来しているごとくであった。私は、資料には記しておかなかったが、同僚諸氏に最初にコピーを差上げた時点から、㊤については、それが求那跋摩の遺偈とは伝えられているものの、晩年の訳者がサンスクリットで言い遺したことを弟子たちが漢訳したというのも奇妙な話であり、遺偈を全体として検討すべきことは当然のことながら、後世の仮託かもしれないということは述べていたので、石井博士の直感的結論それ自体には私としてもそれほど違和感はなかったのである。ただ、石井博士はあまりにも求那跋陀羅にこだわるあまり、その遺偈が求那跋摩に帰せられているという伝承さえ始めからなきがごとくになってしまっただけで困るのではないかという私見のみは申し上げておいた。しかるに、石井博士は、その後、問題の遺偈には、全体的に『四卷楞伽』の影響が濃厚であることをより論証的に文献中に確認すべく、少なくとも現時点まで二度にわたって資料を作られ、それを私を始めとする同僚たちに配布された。一度目は、私の資料の余白に参考文献やコメントを書き込まれたもので、十一月十九日（月）の午前中にお電話でその書き込み資料を私の研究室の郵便受けに入れておいたとの連絡を頂き、私はそれを翌日に見ることを得た。更に、十一月三十日（金）には、玉川校舎にて、石井博士から、問題の遺偈を中心に、『四卷楞伽』の関連箇所をより整理してまとめられた二度目の資料を頂いたが、その末尾には、次のようなコメントが認められていた。

袴谷憲昭駒澤短期大学教授は、駒澤大学仏教学部における「日本仏教文化史」の講義資料（二〇〇一年十一月十四日配布）において、「善悪不二、邪正一如」といった考えの歴史を批判的に探り、そうした思想の古い例であって、吉蔵が重視したことで知られる求那三蔵の遺偈と称する句（平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』三六五頁・三七二頁。奥野光賢「吉蔵のいう『無諍』について」、『日本仏教学会年報』第六十一号、一九九六年五月）については、『高僧伝』『歴代三宝記』が掲載する求那跋摩の遺偈全体の中で考察すべきであり、この遺偈は不浄観・四念處・四善根位・見道・無執着という形で禅の要素がすべて揃っていることを指摘された。

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴合）

そして、アビダルマに通じた三蔵がアビダルマ系禅経の「五停心観」を背景にして述べていることに注意すべきであることを強調された。また、この配布資料を渡してくださった際、用語の新しさなどから見て求那跋摩以後の作である可能性があることを教示された。石井は、このご示教に基づいて遺偈を検討し、全体の構想および後半部は、『四巻楞伽』の文句や主張に基づいていること、求那跋陀羅の訳経や『達摩多羅禅経』と共通する用語があることを発見した。

石井博士のこの発見は、そこに提示された『四巻楞伽』の文言からみても、今後、より論証的に証明されていくのではないかと確信されるのであるが、ここに至るまでの間の石井博士のお話では、私としては右のような言及をして頂けるだけで充分であるものの、御自身がその論証を論文にしっかりと草し上げるためにも、私のがクラスでの配布資料のままであるよりは、それを基になんらかの形で公けにもらった方がよいとの御意向のようであった。そこで、私も、結局そうするのが双方のためにもよいと判断するに至り、二十八日当りから急遽発表の場を求め出した。私が最初に相談したのが、『駒沢大学禅研究所年報』の編集係としての仏教学部の石井清純氏であったが、近々編集会議があり合併号の発行によって奥付けどおりの発行に早めるため却って私の目的に添いうるかもしれないとの前向きのお返事を頂いた。しかるに、三十日には、編集会議の結果、その編集係が同僚の角田泰隆氏に替わったとお聞きし、石井博士から、先の二度目の資料を頂いたその場で、角田氏とその件をお話していると、『駒沢短期大学研究紀要』の編集係としての木村誠司氏も来られて、最終締め切りの調整が教務部との間で確認されれば、仏教科として穴があいた分の範囲でなら、同紀要への執筆も急遽可能かもしれないと伺った。今回私は当初より同紀要への執筆希望を全く表明していなかったのであるが、当日午後木村氏により一週間以内での原稿提出であれば執筆可ということが確認されたので、急遽本稿を草することに決定した次第である。従って、今まで述べてきたように、本稿起草に当っては、仏教科の同僚諸氏の全てにお世話になったことになる。純然たる論文でもないこのような「覚え書」にかくも御尽力を頂いた諸氏には、仏教学部の石井清純氏を含めて、衷心より感謝の意を表したい。

ここで、冒頭に述べたことを再確認しておけば、以下の本稿は、「資料再示」と「補足説明」との二部構成となるが、前者は原則として十一月十四日付配布資料のまま（カギカッコ内は今回明らかに補ったものであることを示す）であり、後者は現時点での論文と

しての註記を兼ねながら補足説明を加えたものである。

資料再示

①『高僧伝』卷三（大正蔵、五〇巻、三四一頁中―三四二頁中）所引の求那跋摩の遺偈について

この遺偈は、国訳一切経、和漢撰述部、史伝部七（常盤大定訳註）、六二（六六）頁、註64指摘のごとく、『歴代三宝紀』卷一〇（大正蔵、四九巻、九〇頁中―九一頁上）にも引かる。このうちの傍線〔太い実線〕箇所を吉蔵が重んじたことについては、平井俊榮『法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九八七年）、三六五頁、三七一頁、註10参照。『涅槃経』の「智者了達其性無二」の重視については、平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派——』（春秋社一九七六年）、五三八頁、六九七頁参照。また、遺偈の傍線〔太い実線〕箇所が吉蔵『三論玄義』（大正蔵、四五巻、四頁下）にも引かれていること、及び、その意味するところについては、奥野光賢「吉蔵のいう「無諍」について」『日本仏教学会年報』第六号（一九九六年五月）、八七―九八頁参照。なお、『三論玄義』のこの箇所では、毘曇は「有」に成実は「無」に執着して諍うが、吉蔵はその二執を斥けて「無二」の「無諍」を主張することが〔奥野氏によって〕明らかにされている。かかる成実に対する〔吉蔵の〕扱いが、『妙貞問答』（以下、全て、上掲の海老沢有道他編著『キリシタン教理書』所収本による）上巻で「嘉祥大師ナト、小乗ト決セラレタルト也。」（三〇二頁）と言われている由縁なのである。一方、この「無諍」偈を含む求那跋摩の遺偈全体は、アビダルマに通じた三蔵のものであるだけに、アビダルマ的禅経の示す「五停心観」を背景に述べたものであることには充分注意を払われない。「五停心観」については、小谷信千代『法と行の思想としての仏教』（文栄堂、二〇〇〇年）参照。（左に問題の遺偈を示すが、元々の資料では、その全三六偈に通し番号は付されていないもの、ここでは指示しやすくするために各偈の頭に丸カッコでその番号を補う。）

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

總 偈

不 淨 觀

四 念 處

四 善 根 位

- | | | | | |
|------|-------|-------|--------|-------|
| (1) | 前頂禮三寶 | 淨戒諸上座 | 濁世多諂曲 | 虛偽無誠信 |
| (2) | 愚惑不識真 | 懷嫉輕有德 | 是以諸賢聖 | 現世晦其迹 |
| (3) | 我求那跋摩 | 命行盡時至 | 所獲善功德 | 今當如實說 |
| (4) | 不以諂曲心 | 希望求名利 | 爲勸衆懈怠 | 增長諸佛法 |
| (5) | 大法力如是 | 仁者咸諦聽 | 「我昔曠野中 | 初觀於死屍 |
| (6) | 臃脹蟲爛壞 | 臭穢膿血流 | 繫心緣彼處 | 此身性如是 |
| (7) | 常見此身相 | 貪蛾不畏火 | 如是無量種 | 修習死屍觀 |
| (8) | 放捨餘聞思 | 依止林樹間 | 是夜專精進 | 正觀常不忘 |
| (9) | 境界恒在前 | 猶如對明鏡 | 如彼我亦然 | 由是心寂靖 |
| (10) | 輕身極明淨 | 清涼心是樂 | 增長大歡喜 | 則生無著心 |
| (11) | 變成骨鎖相 | 白骨現在前 | 朽壞肢節離 | 白骨悉磨滅 |
| (12) | 無垢智熾然 | 調伏思法相 | 我時得如是 | 身安極柔軟 |
| (13) | 如是方便修 | 勝進轉增長 | 「微塵念念滅 | 壞色正念法 |
| (14) | 是則身究竟 | 何緣起貪欲 | 知因諸受生 | 如魚貪鉤餌 |
| (15) | 彼受無量壞 | 念念觀磨滅 | 知彼所依處 | 從心猿猴起 |
| (16) | 業及業果報 | 依緣念念滅 | 心所知種種 | 是名別相法 |
| (17) | 是則思慧念 | 次第滿足修 | 觀種種法相 | 其心轉明了 |
| (18) | 我於爾焰中 | 明見四念處 | 「律行從是竟 | 攝心緣中住 |
| (19) | 苦如熾然劍 | 斯由渴愛轉 | 愛盡般涅槃 | 普見彼三界 |

見道

(20)	死焰所熾然	形體極消瘦	喜息樂方便	身還漸充滿
(21)	勝妙衆生相	頂忍亦如是	是於我心起	眞實正方便
(22)	漸漸略境界	寂滅樂增長	得世第一法	「一念緣眞諦
(23)	次第法忍生	是謂無漏道	妄想及諸境	名字悉遠離
(24)	境界眞諦義	除惱獲清涼	成就三昧果	離垢清涼緣
(25)	不涌亦不沒	淨惠如明月	湛然正安住	純一寂滅相
(26)	非我所宣說	唯佛能證知	那波阿毘曇	說五因緣果
(27)	實義知修行	名者莫能見	諸論各異端	修行理無二
(28)	偏執有是非	達者無違諍	修行衆妙相	今我不宣說
(29)	懼人起妄想	誑惑諸世間	於彼修利相	我已說少分
(30)	若彼明智者	善知此緣起	摩羅婆國界	始得初聖果
(31)	阿蘭若山寺	道迹修遠離	後於師子國	村名劫波利
(32)	進修得二果	是名斯陀含	從是多留難	障修離欲道
(33)	見我修遠離	知是處空閑	咸生希有心	利養競來集
(34)	我見如火毒	心生大厭離	避亂浮于海	闍婆及林邑
(35)	業行風所飄	隨緣之宋境	於是諸國中	隨力興佛法
(36)	無問所應問	諦實眞實觀	今此身滅盡	寂若燈火滅

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

⑤右のごとき「無二」の典拠として『妙貞問答』が引く『智度経』とは、つい最近、奥野光賢氏の検索により、左のごとき『大智度論』第八一卷末尾（大正蔵、二五卷、六三一頁下）の一文であることが判明した（奥野氏、十一月八日午前京都都りの電話による）。ここに感謝と共に明記しておくが、その結果、この典拠を『般若波羅密多経』とする本『妙貞問答』校訂本の註記は誤りとしなければならない。一方、私は、この典拠につき奥野氏にお伺いをたてながらちゃんとした典拠は見つからないことを願いつつ、あるような気はしていたのである。しかし、それが『大智度論』であるということが明らかとなった以上、しっかりと「この事実を」正視しなければならない。そうして、かかる『智度論』があったればこそ、次の〔◎の〕ような僧肇の考えも育ったのである。

復次、一切法皆、屬因縁、無自在者。諸善法皆、因惡生。若因惡生、云何可著。惡是善因、云何可憎。如是思惟、直入諸法實相、觀持戒破戒、皆從因縁生。從因縁生、故無自性。無自性、故畢竟空。畢竟空、故不著。是名般若波羅蜜。

◎（1）僧肇『注維摩詰経』

若須菩提、不見佛、不聞法。肇曰。猶誨以平等也。夫若能齊、是非一。好醜者、雖復上同如來、不以爲尊、下等六師、不以爲卑。何則、天地一指、萬物一觀。邪正雖殊、其性不二。豈有如來獨尊、而六師獨卑乎。若能同、彼六師、不見佛、不聞法。因其出家、隨其所墮、而不以爲異者、乃可取食也。此蓋、窮理盡性、極無方之說也。善惡反論、而不違。其常、邪正同辯、而不喪。其眞、斯可謂平等、正化莫二之道乎。（大正蔵、三八卷、三五〇頁下）

なお、以上の『注維摩詰經』の御教示は十一月六日受領の奥野氏のお手紙による。

(2) 僧肇『肇論』「涅槃無名論」中「妙存第七」

然則玄道在於妙悟。妙悟在於即眞。即眞即有無齋觀。齋觀即彼己莫二。所以、天地與我同根。萬物與我一體。同我則非復有無。異我則乖於會通。所以、不出不在。而道存乎其間矣。(大正藏、四五卷、一五九頁中—下)

右が、『妙貞問答』(三三九五頁)所引の註9の箇所の典拠である。それゆえ、ハビアンが知っていたか否かは別として、『先徳』とは僧肇まで遡らなければならない。

◎後世頻出する「善惡不二、邪正一如」なる四言二句について

一休(一三九四—一四八一)『狂雲集』(『中世禪家の思想』、日本思想大系16、岩波書店、三三五頁)の205頌の前書に「靈山(徹翁または義亨、一二九五—一三六九)和尚毎に曰く」としてこの二句に言及のあること講義中指摘のごとし。また、その時述べたように、恐らく初出は禪の語録か、しからざれば我が国の本覚思想文献か。なお、『妙貞問答』(三三五頁)、頭註6に指摘される『一遍語録』では、その巻上「別願和讃」に、「善惡不二の道理には、そむきはてたる心にて、邪正一如とおもいなす、冥の知見ぞはづかしき」(日本思想大系10、岩波書店、二九〇—二九二頁)とある。その言い張りよりして、この文献以前にこの二句のあったことは明白。かかる考えの淵源が『維摩經』「不二法門」にあり、以上の①—③とも関連することは明らか。

④『妙貞問答』(三三〇—三三二頁)、註9の箇所の典拠について

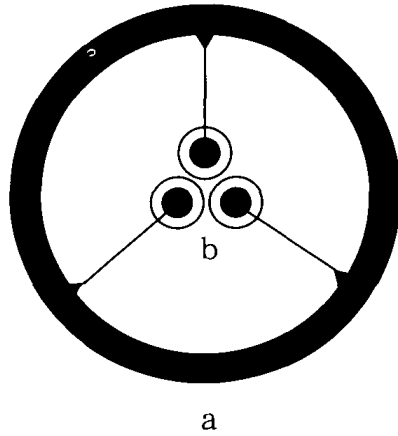
「分上ル麓ノ道ハ多ケレト、同雲井ノ月ヲ見哉」(の引用句は)、同、四三六頁の「補註」によれば、伝一休の『あみたはだか物語』『骸骨』、大蔵虎明の『わらんべ草』にも出ることゝ指示するほかに、石門心学書、能狂言などに頻出すとする。しかるに、中沢道二(一七二五—一八〇三)が道話中に引く「わけ登る麓の道は多けれど同じ高根の月を見るかな」、

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書(袴谷)

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

及び、これと関連する「一音演説法」に関しては、袴谷憲昭「カイナーヤ仙人物語——「一音演説法」の背景——」『駒沢短期大学仏教論集』第六号（二〇〇〇年十月）、五五—一二四頁、同『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、一九九八年）、一—三九頁参照。なお、『あみたはだか物語』収録の、大乘仏典〈中国・日本篇〉、第二九卷（中央公論社）、四一四頁、註56は、この歌を「法然上人の作とされるもの（『禅林世語集』）」とするが、詳細は私には不明。

㊦「本覚思想（本迹思想）」と「全一思想」



a = 円周 = 本
= 所依 = 一 (hen) = 平等
b = 円内 = 迹
= 能依 = 全 (pan) = 差別
* 円内の小丸3ヶは、「品」の漢字のごとく、「多種」を表わす。〔「品類無量差別」のごとし。〕

この図の原案については、袴谷憲昭『唯識思想論考』（大蔵出版、二〇〇一年）、二八頁参照。

補足説明

以上で、本年十一月八日（木）に作成し、同十四日（水）付で配布した「日本仏教文化史資料補遺」の再出を終えたが、以下では、これに因んでこれまでに口頭で述べてきたことをも含めて、必要最小限のことを、上掲の㊦—㊧各項の順序に従って、現時点で補足し説明しておくことにしたい。

㊦まず、求那跋摩（三七七—四三二）に帰せられる遺偈をその巻三中に含む慧皎（四九七—五五四）の『高僧伝』全体に

ついでいえば、「神異」を中心とする特殊な観点からの論及ではあるが、最も最新の成果としては、平井俊榮「神異と習禅——『高僧伝』に見る中国仏教受容の一断面——」『駒沢大学仏教学部論集』第三二号（二〇〇一年三月）、一一—二六頁がある。最末尾には、『高僧伝』に関する従来の研究成果が「参考文献」として掲げられていて便利である。なお、平井博士には、そこに列挙された研究成果とは別途に、Arthur Link 教授の英訳を基に註釈を加えられた「高僧伝の注釈的研究」(I) — (VI) 『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四九号（一九九一年三月）、同、第五三三号（一九九五年三月）、『駒沢大学仏教学部論集』第二三—二六号（一九九二年三月—一九九五年三月）があり極めて有益であるが、ほぼ巻一相当で中断されているのが惜しまれる。因みに、『高僧伝』に関しては、今までのところ、道宣の『続高僧伝』に対して行われたような意味での後世の加筆増補の嫌疑（これについては、桑山正進・袴谷憲昭『玄奘』、人物中国の仏教、大蔵出版、一九八一年、一六一—一六六頁参照）はなかったことがないようであるが、問題の遺偈の考察いかんによっては、その種の嫌疑が『高僧伝』全体の処々に及ぶようなことがあるいはありうるかもしれない。しかし、問題を拡散させず、この遺偈だけに限って成立史の問題を見れば、後世付加の可能性は極めて高いように私には思われる。もっとも、これとほとんど同じ遺偈は開皇一七年（五九七年）成立とされる『歴代三宝紀』にも収録されていることから判断して、仮りにそうだとしても、それほど遅い成立と見做すことはできない。ただ、その増広者たちが、慧皎に発して後の吉蔵（五四九—六二三）によって大成されるまでの間の三論系の学風に馴染んでいたものとすれば、慧皎も吉蔵も会稽嘉祥寺でつながっていることになり、南朝の仏教が大きくクローズアップされる。しかるに、石井公成博士は、「無諍」偈を含む問題の遺偈を元々求那跋摩ではなく求那跋陀羅（三九四—四六八）のものとして錯覚されていた節がある（石井公成「朝鮮仏教における三論教学」平井俊榮監修『三論教学の研究』、春秋社、一九九〇年、四六三頁参照）のだが、改めてその錯覚の方が正しかったと論証される可能性さえ生じてきたといえる。しかし、それは今後の石井博士の成果に俟つとして、求那跋摩と求那跋陀羅をつなぐものは、南朝劉宋の文帝（四二四—四五三）下の仏教である。これについては、鎌田茂雄『中国仏教史』第三卷（東京大学出版会、一九八四年）、

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

九五―一一八頁を参照されたい。また、慧皎については、鎌田同上書第四卷（同、一九九〇年）、三三〇頁で、涅槃学派の学匠として列挙されている。

さて、以上で、『高僧伝』全体に絡む問題を終え、次には、問題の遺偈にのみの絞ってコメントを加えたい。

今回、遺偈全体を機械的に数えて全三六偈に番号を通したが、実際そうしてみると、各偈に微妙なズレが生じて個々の四句一偈の意味上の落着きが極めて悪いことが歴然としてくる。私には、この意味上の切れの悪さは、後で、第（1）偈前半と第（26）偈後半とが加えられたために起っているとさえ思われるのであるが、前者の「前頂礼三宝 淨戒諸上座」は求那跋摩自身の言というよりは後世の権威付けのように見えるし、後者の「那波阿毘曇 説五因縁果」はこれに初めて出会った当初より今に至るも全く意味不明でなにか取って付けたようにしか感じられないのである。それゆえ、特に、後者の「五因縁果」には波線を付し、「那波」には点線を付した上で「anāpānaの意味か」などのように書き込んであったのであるが、今はさすがにそのメモには自信がなく先の再示ではそこは削除した。しかし、かかる不明な点はあるにせよ、求那跋摩が「三宝」と同列に「諸上座」に「頂礼」するのはおかしいし、また、遺偈に「阿毘曇説」というのもおかしいから、とにかく、全三六偈より、第（1）偈前半と第（26）偈後半との計一偈分を取り去って、全三五偈としてみると、全体の構成は余程しっかりしてくるのである。

ここで、第（1）偈前半はともかく置くとして、最初から最後までどうしても違和感の残る第（26）偈後半のみを取り上げて若干の私見を加えてみたい。この第（26）偈後半の意味が今も相変わらず不明であるのは上述のごとくであるが、ある時点から、点線の「那波」についてのanāpānaの理解を放棄した私の念頭には、「那波」は「那婆」の誤写で元々の意味はnava（新しい）ではなかったのかとの思いが住みついてしまったのである。その思いは、波線の「五因縁果」の解釈と、それとの関連での遺偈前半の不浄観を述べた第（5）偈後半より第（13）偈前半までと四念処を述べた第（13）偈後半より第（18）偈前半までとの理解とに深くかかわっている。その場合に、私は、「五因縁果」というのを「因と縁と

に依る五つの果」と解釈し、ここに、四縁、六因、五果が説かれていると見做す。しかるに、櫻部建『俱舍論の研究 界・根品』（法蔵館、一九六九年）、一一二—一一六頁によれば、有部の因縁果の理論はこれらの順序で成立したと考えられ、しかも、「五果説が業因・業果の論義と切離されて、別に六因四縁の説と相並んで、説かれるようになるのは、ようやく俱舍論に至ってからののである。」（同、一一六頁）とされるから、この遺偈の作者は、かなりの破格を承知の上で、ここにその新しさを盛り込もうとしたようにさえ私には感じられてきてしまう。そこで、更に眼を不浄観や四念処を述べた遺偈の前半箇所転ずれば、その第一印象とは多少違った理解も湧いてくるのである。初めの段階で私は、先の資料の再示にも見られるように、この辺の修行階位の進展を、便宜的に分りやすくするためにも、非常にラフに「五停心観」と呼んでいたのであるが、その「新しさ」という見地からいえば、この階位の進展の記述は、「五停心観」のいちちを取り上げるというよりは、そのうちの不浄観を突出させて四念処へ移行するという形を示しており、それはむしろヴァスバンドゥ（世親）の『俱舍論』「マールガプドガラニルデーシャ（Marga-pudgala-nirdeśa、分別聖道果人品、賢聖品）」中の不浄観入出息念四念処を述べる *mokṣa-bhāgīya*（解脱分能、順解脱分）の記述に近いといえるのである。これについては、*Abhidharmaśāstra* *armakośabhāṣya*, Pradhan ed., p.337, 1.7—p.343, 1.8: 真諦訳、大正蔵、二九卷、一六九頁下—二七一頁中：玄奘訳、同、一一七頁中—一九頁中：櫻部建・小谷信千代『俱舍論の原典解明 賢聖品』（法蔵館、一九九九年）、七六一—一三三頁を参照されたい。更にまた、その「新しさ」という観点に絡めていえば、同じく不浄観四念処を述べる箇所で「法相」という語が二度も使われ、またそれと関連するであろう「別相（*sva-lakṣaṇa*）法」という訳語が使われていることも気になる。「別相」という訳語は真諦訳に特徴的なもののように感じられるからである。なお、四念処（玄奘訳では「四念住」と「別相（*sva-lakṣaṇa*、玄奘訳では「自相」で「個別的特質」のこと）」「通相（*samānya-lakṣaṇa*、玄奘訳では「共相」で「一般的特質」のこと）」との関係についての『俱舍論』の記述については、かつて私も注意したことがある（袴谷憲昭『批判仏教』、大蔵出版、一九九〇年、一九三—一九四頁参照）のだが、木村誠司氏の『俱舍論』における '*sva-lakṣaṇadhāraṇād dharmah*' と

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

いう句について『駒沢短期大学仏教論集』第七号（二〇〇一年十月）、二七〇―二四二頁を読んだり、同氏の『俱舍論』における *lakṣanika* について『駒沢短期大学研究紀要』第三〇号（二〇〇二年三月刊行予定）の執筆過程でのお話を伺ったりして、私には、四念処の身受心法と「別相」「通相」との関係は必ずしも本来的なものではなく、元々は、禪定的観法の色彩が極めて濃厚だった四念処に、新たなアビダルマ的知性の限定 (*lakṣana*) を加えて、念処を慧 (*prajñā*) として規定し直す必要が生じた時に、新たに導入された要素のように見えてくるようになった。しかし、これはアビダルマ成立史の問題であり、本「覚え書」を大きく逸脱するので、ここではこれ以上述べないが、この遺偈の制作背景に万一真諦門下の影でも想定しうることになれば、その舞台はやはり南朝の仏教下ということになるのである。とはいえ、以上の「新しさ」を仮りに認めて、問題の第(26) 偈後半の意味を、「新しい (*ṇava*) アビダルマでは六因四縁五果説が述べられている」と解釈したところで、そこにやはり取って付けたような違和感が残ることは否めないであろう。

ところで、先の資料再示の④のように、遺偈の原漢文を掲載する以上、本来は、『歴代三宝紀』所掲のものとの校合を含めたテキストクリティークもなされるべきであるが、今回はそれを一切省いてある。ただし、ここで一箇所だけ、四念処から四善根位へ移る第(18) 偈後半の冒頭二字の「律行」は多少気にかかるので、訂正を示唆しておきたい。この「律行」は『歴代三宝紀』では「信行」（九〇頁下、一八行）とあり、「十信」「十行」がここで完成したという意味なら、私としては「信行」を採りたい。しかし、それに続く「従是竟」が『歴代三宝紀』では「従事境」となっているので、この一句全体が『歴代三宝紀』に従って改められるべきなのかもしれない。

さて、ようやく、この遺偈中で従来最も注目されてきた太い実線箇所「無諍」偈について述べる番になった。この偈は、機械的に数え上げた偈番号では、第(27) 偈後半と第(28) 偈前半となるが、先に考察した第(1) 偈前半と第(26) 偈後半とのうち、万一後者の半偈のみ更に後代の加筆として除き、前者の半偈は残すことにすれば、問題の偈は第(27) 偈としてまとめ、これに限ってだけはこの処置の方がずっと落着きが良い。この「無諍」偈の意味する「無諍」

の思想的考察については、奥野前掲論文に詳しいので全てそれに譲らせて頂くが、かかる「無諍」の思想的淵源は、資料の③④にも示した羅什訳『大智度論』及び羅什訳諸経論に基づく羅什門下の僧肇を始めとする著述や思想活動に求めることができるのである。そういう意味では、かかる羅什門下を主に形成された中国初期仏教思想を「道・理の哲学」と想定して考察を展開された伊藤隆寿博士の『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版、一九九二年）も必ず参照されるべきであろう。なお、「無諍」偈が吉蔵の著作でどのように用いられているかについても、奥野前掲論文では指摘されているが、必ずしも網羅的ではない。しかるに、石井公成博士は、必ずしも私が同博士に依頼したわけではなかったが、私の資料が配られた直後の十一月十六日（金）には、パソコン検索による大正蔵における「無二と違諍の用例」と題するA4八枚の資料（前者については89例、後者については57例）を早速に手渡して下されたのである。感謝したのはいうまでもないが、しかし、これでは逆にあまりにも網羅的すぎるので、私は、そこから、問題の「無諍」偈を引用していると思われる箇所のみ見当を付けて確認することにした。その結果、この偈は、(1)吉蔵『三論玄義』（大正蔵、四五卷、四頁下）、(2)吉蔵『法華玄論』（同、三四卷、三八一頁中）、(3)吉蔵『法華義疏』（同上、五九七頁下）、(4)吉蔵『法華遊意』（同上、六三八頁上）、(5)智顛『妙法蓮華経玄義』（同、三三卷、七八四頁上）、(6)澄観『大方広仏華嚴経隨疏演義鈔』（同、三六卷、六一頁上）、(7)羅什訳、浄源節要、株宏補註『仏遺教経論疏節要』（同、四〇卷、八五四頁下）の計七箇所引用関説されていることが判明したのである。吉蔵が思想内容的にこの偈を愛好したことは従来も指摘されてきたのであるが、統計的にいっても、全七例の後代の依用のうち、吉蔵が四例も占めているというのはいはり異例のこととしなければならぬ。なお、(7)は、羅什（三四四―四一三／三五〇―四〇九）より浄源（二〇二―一〇八八）を経て株宏（一五三五―一六一五）に及ぶ長い成立過程を考えなければならぬ上に、明らかに後代の制作であろうから、遺偈そのものの成立史に大きく関与するものではないだろうが、その全体の構格は、この問題の遺偈の構格と酷似した面もあるので、成立史を考察する際のよいヒントを与える文献にはなりうるように思われる。

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「無諍」偈についてのコメントは以上で終えるが、その少し後に示される資料④中の第(30)偈で波線を付した「縁起」に関していささか弁明を試みておきたい。私は、当初、それが通常の *pratītyasamutpada* の訳語としての「縁起」ではないような気がして波線を付したのであるが、それは通常の意味でよいことが判明したからである。これについては、石井公成博士が、『四巻楞伽』のこれと類似する表現を先の資料で教示して下されたことが機縁となったので、お陰で誤りを未然に防ぎえたことに感謝したい。石井博士はこの第(29)(30)偈と酷似した『四巻楞伽』の偈として、大正蔵、一六卷、五〇一頁中に示されるものを指摘されたのであるが、これは現在のサンスクリット本 *Lankāvatāra Sūtra*, B. Nanjio ed., p.160 の第三章第四四—四五頌にはば対応し、『四巻楞伽』の「最勝於縁起 非如彼妄想」は、*“na pratītya-samutpannam lokam kalpenti vai jināḥ* (勝者たちは、実に、世間を縁起したものは妄分別せず)” の意味である。ただ、私自身には、このような意味であれば、「縁起」は却って分り難いものとなるが、その件についてはここでこれ以上触れようとは思わない。

ところで、石井公成博士は、右のように、求那跋摩の遺偈とされているものに、求那跋陀羅訳『四巻楞伽』の類似の表現を重ねていくと共に、特に『四巻楞伽』で説かれる「四種禪」(四九二頁上)の構格に従って前者が構成されていることを指摘することによって前者の求那跋陀羅以降の成立を論証せんとする御意図のようであり、更に、『高僧伝』の「求那跋摩伝」と、後の「菩提達摩伝」との類似を探っていくことによって、大きくは初期禪宗史の解明に資せんとしているようであるが、これ以上御本人のお考えを先取りして詮索することは却って失礼であろう。従って、ここでは、石井博士の菩提達摩絡みの御研究にあるいは役立つかもしれないと思う一点のみを、第(33)偈中の「利養」の考えに関連して述べ、この④に関するコメントを閉じることにしたい。

「利養」とは、もし、その当時のインド側からの翻訳用語であることが明白に意識された用語であるならば、「利」とは *labha* (所得) の訳語、「養」とは *satkāra* (尊敬) の訳語と考えられる。しかるに、その *labha* と *satkāra* を真に受け

るに値する「出家菩薩」こそ、「在家菩薩」の求めてやまない偉大な「福田 (punya-ksetra, dakṣiṇīya)」にはかならない。なぜなら、「福田」こそ「功德 (punya)」が増大する根拠と見做されていたからである。そこで、「福田」と考えられた求那跋摩のところには、大勢の「在家菩薩」が「競来集」したのに違いない。しかし、その「利養」を不正に受け取ったのでは icchantika になってしまうという理由を拵えて求那跋摩は大勢から逃れて海を渡り南朝劉宋に到ったことに、第(34) (35) 偈ではされているわけである。ここで、「在家菩薩」たる染の武帝と「出家菩薩」たる菩薩達摩との間で「無功德」の問答があったとする伝説を想起した人があったとしても強ち見当違いとは言えないであろう。因みに、この「利養」の問題については、袴谷憲昭「icchantika (一闡提) の意味と Jambha-satkara」『仏教学セミナー』第七四号 (二〇〇一年十月)、二〇—三四頁を参照されたい。

なお、④に関して今一つ思い出したことがあるので付け加えておくが、最末尾の第(36) 偈後半の細かい実線箇所には、当初そそくさとメモを認めておいたが、今回、先の資料中ではそれを削除した。その当初の簡単なメモを、ここで充分な形で補っておけば、この「身滅」「灯火滅」の問題に関しては、袴谷憲昭「貧女の二灯物語——「小善成仏」の背景——」(1)『駒沢短期大学研究紀要』第二九号 (二〇〇一年三月)、四四九—四七〇頁、同(2)『駒沢短期大学仏教論集』第七号 (二〇〇一年十月)、三〇六—二七一頁を参照されたい。ただし、特にこの問題に限って触れた、後者の註91においては、松田和信氏の業績を失念してしまっていたので、これを補った、袴谷前掲「icchantika…」註4、10をも合わせ参照されることを乞う。

⑤次に、資料⑤の典拠調べの元になった『妙貞問答』上巻の当該箇所を、『智度経 (『大智度論』) の引用の前後を含めて、多少長めに示しておけば次のとおりである。

妙秀。サレハ、爰ニ不審ナル事侍リ。今マテ仏法ニハ後生モナキソト云ナカラ、無物ナラハ、五百戒ノ、二百五十戒ノ、十戒ノ、五戒ノ、ナト、申事ハ、貴キ道ニ至ヘキ為ト見タリ。サテハ、後生ノ助ル道モアルヘシトヲホヘタル

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書(袴谷)

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

ハ如何。

幽貞。仰ノヤウニ、戒律（ノ）沙汰ヲ申時ハ、仏法ニモ後生ノ助リ有ヤウニ侍レトモ、全以、サヤウノ事ニテハナシ。仏法ニ浮ヒ助ルト云事ハ、嬉キ事モ悲事モナキソト教ユ。是ヲ真如、平等ノ台ニ至ルト申也。此故ニ、極メクメテハ、善惡不二、邪正一如ト云リ。サレハ、『智度経』ニモ、戒ノ沙汰ヲナシテ、終リニハ、「一切ノ法皆属因縁。無自性〔智度論〕では「在」者。諸善法皆因悪生。若因悪生、如〔智度論〕は「云」何可着。悪モ是善因。如〔上に同じ〕何可憎。如是思惟、真〔智度論〕は「直」入諸法実相。観持戒破戒、皆從因縁生。〔從因縁生〕故ニ無自性。無自性故畢竟空。〔畢竟空〕故不着。是名般若波羅蜜」ト云リ。般若トハ空恵ト云テ、無心、無念ノ智恵也。波羅蜜トハ、到彼岸ト申テ、彼岸ニ至ル事。彼キントハ即、真如。ナニモノナキ物ニナルヲ、到彼岸トハ申也。仏法ニ後生ノ有ニ依テ、戒律ヲ定タルニアラス。『大蔵一覽集』ト云ル物ニモ「既無死生之可免、安有仏戒之可持」ト云ヘル頌ノ下ニ、伝燈ト云ル録ヲ曳リ。（三〇三頁）

右の記述中の『智度経』からの引用が実は『大智度論』の文言であったことは、上述のごとく、奥野光賢氏の御教示によって知りえたが、右において、同引用文中のカギカッコ内に、補われるべき欠文と異字については補っておいた。しかるに、この引用箇所を含む『大智度論』の論述そのもの（大正蔵、二五卷、六二八頁中―六三二頁中）は、「在家菩薩」と「出家菩薩」の分類から始まって、あらゆる意味で示唆的である。なお、その所釈の『般若経』（同、六二六頁上―六二八頁中）は、「有仏無仏、是如法相法性常住不生不滅」の名文句を含む大品系のものであるから、漢訳については、羅什訳『摩訶般若波羅蜜経』、大正蔵、八卷、三六六頁中―三六八頁中などの諸本、サンسكريット原典については、E. Conze (ed.), *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādśasāhasrikāprajñāpāramitā*, Chapters 70 to 82 Corresponding to the 6th, 7th and 8th Abhisamayas, Serie Orientale Roma, XLVI, Roma, 1974, pp. 95–110, 及び Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, V, Sankibo Busshorin Publishing Co. Ltd., Tokyo, 1992, pp. 83–102 を参照せよ

りたい。

◎次の資料◎については、「不二」「莫二」に関連して僧肇の著作中の文言(1)(2)を見たが、(1)の所収の經典である『維摩經』に関しては、羅什訳『維摩詰所説經』「弟子品」の須菩提(Subhūti)の段(大正藏、一六卷、五四〇頁中—下) E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Louvain, 1962, pp.154—159、大鹿實秋「チベット文維摩經テキスト」『インド古典研究』I(成田山新勝寺、一九七〇年五月)、一六二—一六三頁、渡辺照宏訳「維摩經」渡辺照宏著作集、第六卷(筑摩書房、一九八二年)、八九—九三頁、長尾雅人訳「維摩經」、大乘仏典7(中央公論社、一九七四年)、三八—四一頁を参照されたい。この箇所には、羅什訳の「福田」に完全に対応するチベット訳はないもの、羅什訳には「其施汝者、不名福田、供養汝者、墮三惡道」(五四〇頁下)とあったり、逆に、羅什訳にそのとおりの表現はないもの、チベット訳には“nyon mongs pa'i ngo bo nyid gang yin pa btsun pa'i ngo bo nyid kyang de yin (およそ煩惱の本質であるようなものが大徳の本質でもそれはあるのです)”とあったり、極めて危険な要素も多い。更に、◎(1)の『注維摩經』の文ともなれば、世尊と六師外道との間にさえ、思想上の本質的差異を認めようともしなくなるわけであるから尚更である。

◎(2)もまた「妙悟」「即真」において「天地」と「我」とが「莫二」「一体」なることを謳歌したものであるが、この箇所の現代語訳については、平井俊榮訳、大乘仏典〈中国・日本篇〉、中央公論社、一九九〇年、九一頁を参照されたい。因みに、僧肇のこの「天地与我同根」の一句を巡るかのごとき『妙貞問答』の一節を引けば次のとおりである。

妙一。御言葉半ハナレトモ、シバラク聞玉へ。此方ノ先徳ノ説ニハ、天地同根、万物一体ト申テ、二ツモナク三ツモナキ唯一理ノ物ヲ、〔セル、アニマベゼタイハ、アニマセンシチイハ、マニマラシヨナル、ノ〕四類二分ケ玉フコト。別テハ、人間ニカキツテ後生アリト宣フハ奈何ナル謂ニヨテノ事ニテ侍ソ。

幽一。ハラハガ申所ニ、其謂ヲ云ヘトヲホセサフラフヤ。本ヨリ其理ナクハ、何ニシニ申侍ラン。先ツ其方ニ万ノ

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書(袴合)

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

物ヲ一体ト宣フコソ聞ヘ侍ラネ。如何ニ古人ガ天地同根、万物一体ト云イタル句ノ有ハトテ、其ガ道理ニナルヘキ謂レナシ。何トテ左様ニハ申タリト有理ヲ宣ヘ。（三九五頁）

㉑「善悪不二、邪正一如」なる四言二句は、『妙貞問答』中巻（三五五頁）などでも用いられているが、既に触れた『妙貞問答』中の例については、先の㉑の補足説明において引用した上巻の記述を参照されたい。

㉒資料㉒中の初めに示した道歌が『妙貞問答』中でどのように取り上げられているかを示しておけば次のとおりである。

妙薬大師ハ、「虚空モ仏性モ、唯是中道ノ異名而已」と釈セラレタリ。爰以、有無ノ中道トハ、唯無（ナル）者ノ唐

名ト心得ルナレハ、虚空ノ空、仏性ノ空トテ、二ツニ空ヲ心得ル事、誤リニテ侍。妙薬ノ釈ニ、「虚（空）仏性、唯是

中道異名耳」ト有ニテ、二ツナラヌ事ハ能聞ヘタリ。サレハ、唯仏性ト申ハ、此無（ナル）事ヲ知ヘキ道ヲ、八宗、九

宗ト分タル斗也。此無ト云事サヘ知侍レハ、何ノ宗旨モ隔ナキ者也。「分上ル麓ノ道ハ多ケレト、同雲井ノ月ヲ見哉」。

此雲井ノ月ト云ハ、真如ノ月、真如ノ月ト云カ、即虚空仏性トテ無（キ）物（ノ）事也。（三〇一—三〇二頁）

かかる「虚空」や「真如」が無限大なる一の円周として、資料㉒に示した「本覚思想（本迹思想）」の図中のaなる「本」に相当し、そこへ、円内のbなる「迹」が全て帰一して「無」に収まってしまふことになるのである。その一なる「本」が有名な道歌の「月」に喩えられた「真如」にはかなならない。しかも、「妙悟」においてそこに帰一することが、㉑での「不二」「一如」、㉒での「不二」「莫二」、㉓での「畢竟空故不著（着）」ということであるから、我が国の十六世紀の文献である『妙貞問答』が仏教と見做していたものは、全てこの種の「本覚思想（本迹思想）」にはかなならなかったということになるのである。そして、その「妙悟」における「理無二」こそ、『妙貞問答』は知らなかったかもしれないが、㉔の求那跋摩に帰せられている遺偈中の所謂「無諍」偈の「達者無違諍」という表明にはかなならない。更に、この「達者」こそ、我が国の聖徳太子に帰せられる「憲法十七条」の第一条中の「人皆覚有り、亦達者少し」と言われている時の「達者」にはかなならず、「達者」が多くなれば、当然のことながら、「事と理と自ら通じ、何事か成らざらん」ということにな

るわけである。従って、「和」の思想とは、決して peace の思想ではなく、「偏執有是非」となることを避けて、必ず「忤さわうこと無きを宗と為る」上意下達すの思想であることを銘記しておかなければならない。なお、この点に関しては、袴谷前掲『批判仏教』、二八五頁を参照されたい。また、それより遅い出版であったために、当時の私は参照できなかったが、石井前掲論文「朝鮮仏教における三論教学」は、元暁を中心とする聖徳太子前後の朝鮮仏教の特徴を鋭く描き出しているので、その当時の我が国の仏教を理解するためにも必ずや参照されるべきである。その石井公成博士からは、「達者」に關して今回『莊子』の用例も御教示頂いたが、その詳しい考察は今後の石井博士御自身の研究に期待したい。

Ⓕさて、如上のⒺの補足説明中で「本覚思想（本迹思想）」にも言及したが、その「本迹思想」の眞の淵源は、僧肇の『注維摩詰經』冒頭の次のような言明に求めることができる。

非本、無以垂跡。非跡、無以顯本。本跡雖殊、而不思議一也。（大正藏、三八卷、三二七頁中）

この「本」は、「本源 (origine)」であり「所依 (astraya)」であり「一 (hen)」であり「包括するもの」であり「離言 (anabhiāpya)」であるが、「迹 (跡)」は、「派生 (derivatives)」であり「能依 (asrita)」であり「全 (pan)」であり「包括されるもの」であり「可言 (abhiāpya)」である。かかる「本迹思想」は、我が国においては、安然の『真言宗教時義』の四一教判において確立されたと見做しうるが、これに関しては末木文美士『平安初期仏教思想の研究』（春秋社、一九九五年）、二二五―二三九頁を当面は参照されたい。ただ、私は近々稿を改めて、安然の本著作を「本覚思想（本迹思想）」もしくは「全一思想」の観点から考察し直したいと希っているので、この側面で今不十分なことはそれに譲ることにして御海客を乞う次第である。なお、資料Ⓕで切角図を示したので、それを用いて、遺偈の作者とされている求那跋摩に託けていえば、多なる円内の「迹」に小丸の一つとして存在している求那跋摩は、無限大なる一の円周の「本」に包括されていることを徐々に自覚しつつも、不浄観↓四念処↓四善根位と実践を重ねることによって、靈魂に纏りついた肉体の不浄を払拭していく。それが円内の小丸がその殻を突き破って線として円周に通底している図の形状である。そこで、

「善惡不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

「善悪不二、邪正一如」の思想的背景に関する覚え書（袴谷）

文字どおり、その小丸が円周の黒く塗り潰された中に溶け込んでしまえば見道以降の状態となり、最後は「今此身滅尽寂若灯火滅」ということになるにほかならない。しかるに、これを「漸悟」だと嫌う向きには、円内の小丸としていながらにして即刻円周に通底していると主張すれば「頓悟」でよいわけである。

さて、これにて本稿を了えることにしたいが、本日午後には、安然の「本覚思想」を近々論じなければならぬかと思っていた矢先に、山内舜雄博士から『道元禅の近代化過程』（大蔵出版、二〇〇一年十一月）が恵送され拝受した。山内博士の御好意に深く感謝しつつ、なにか急かされるような因縁めいたものを感じずにはいられない。遥か天を仰いで擱筆する次第である。

（二〇〇一年十二月三日）

〔付記〕 私は、本稿中において、『高僧伝』に関しては、従来、道宣の『続高僧伝』に対して行われたような意味での後世の加筆増補の嫌疑はかかったことがないように書いてしまったのであるが、計らずも、本稿脱稿直後の二〇〇一年十二月四日（火）に、私は研究室にて、大西龍峯氏の来訪を受けることとなり、なにかなくこの件を申し上げたところ、大西氏は言下に私の話を否定なさり、正確に覚えてはいないがと断った上で、牧田諦亮先生の論文に後世の加筆の可能性を示唆したものがあつたはずだということと、中田祝夫先生のなにかの本に『高僧伝』のある異本の写真も掲載されていたはずだということとを御教示された。私は、その牧田論文文というのは、あるいは、平井俊榮前掲論文末尾の「参考文献」に掲げられている、牧田諦亮『中国仏教史研究』第三（大東出版社、一九八九年）、一一七―二頁所収の「高僧伝の成立」のことかと思ひ、当時はまだ未見だったものを早速探して読んでみた結果、大西氏のおっしゃっていたのはやはりこれであることが判明した。特に、その五〇―六五頁には、牧田博士御自身によって確認された石山寺所蔵の『高僧伝』の写本について簡単な報告がなされている。同書の現行の刊本が全て一三卷乃至一五卷本であるのに対して、この石山本は序録一卷本文九卷計十巻よりなっているらしいのであるが、巻数が少ないから内容も簡単なのかといえれば決してそうでは

なく、むしろ逆で、例えば、「智嚴伝、求耶跋摩伝、道安伝、竺法曠伝、曇翼伝、竺僧朗伝、智秀伝等においては、数十字乃至数百字の増加が見られる。」(五八頁) そうであるから、後世の加筆増補という可能性を示唆する点では大いに問題と言わねばならないであろう。その具体例は、牧田博士御自身の手で「釈道安伝」に限って示されてもいるのであるが、私は本稿の性質上「求耶跋摩伝」をできれば見たいと思って、万が一の幸運にでも出会えたらとの期待を籠めて、京都に留学中の奥野光賢氏にも事情を伺ってみたが、年の改まった二〇〇二年一月二十四日消印のお葉書にて、石山寺文献の閲覧は年に一度ということでは今は間に合わないとの御教示を得た。また、これに先立つ一月十六日には、大西龍峯氏より突如十五日消印のお葉書を頂き、先の御教示中の後者で中田祝夫先生の本と言ったのは記憶違いで、正しくは、大矢透『仮名遣及仮名字体沿革史料』(勉誠社複製版、一九六九年)であったとの御報告を頂いた。同書中の『高僧伝』に関する報告は、その二五頁に記されているが、これもやはり同じ石山寺所蔵の『高僧伝』について述べたものである。なお、大西氏より伺ったところによれば、ここに載っているものは、東京大学の国文研究室などに写真で所蔵されているかもしれないことであるが、今なお私はこの件を東京大学の関連部署へ問い合わせることはしていない。いずれにせよ、いろいろな御教示を頂くばかりにて、自ら労することの少ないことはお恥しい限りであるが、『高僧伝』に関しては、以上を付記すると共に、ここで改めて、大西龍峯氏と奥野光賢氏とに感謝の意を表する次第である。さて、その他にも、後二つほど付け加えておきたいことがある。「補足説明」中の④の末尾で、「出家菩薩」と「在家菩薩」とに触れたが、前者を視覚的に表わした図が「玉虫厨子」であり、後者のそれが「弥勒菩薩半跏思惟像」であるということについては、拙稿「弥勒菩薩半跏思惟像考」木村清孝博士還暦記念論集『東アジア仏教の形成』(春秋社、二〇〇二年十月刊行予定)を参照されたい。また、⑤の図に関して述べた規定中の「包括するもの」と「包括されるもの」とについては、私が最近知ようになったポパーの『開かれた社会とその敵 (The Open Society and Its Enemies)』に於いて却って勇氣づけられている。包括するものによって包括されている「閉じられた社会 (closed society)」を突破していかないことには、我が国に真の「開かれた社会」は決してやってこないだろうとの思いが益々強いのである。

(二〇〇二年二月十四日)