

『正法眼藏』に見る『涅槃經』の思想

田 上 太 秀

『涅槃經』をここ数年の間読んできたが、この經典のなかに『正法眼藏』と相似した文章が少なからずあることに気づいた。これを逆にいふと、道元禪師が『涅槃經』をかなり読み込んでおられ、その内容に影響を受けて書かれたと考えられる。

たとえば仏性思想については、本論文で指摘するように『涅槃經』説をそのまま受け入れて論述されている点が特筆されるが、これに関して、従来、禪師独自の思索にもとづく思想として高く評価されてきた。

これにとどまらず、『正法眼藏』には『涅槃經』の内容を台本にして書かれたと思われる内容は多く、『正法眼藏』解説書や翻訳書の注記にも紹介されている。これまでに紹介されてきた以外で、禪師独自の思想として取り上げられているものが実は『涅槃經』の内容とかかわっていると考えられる箇所を紹介したい。

一、念佛の功德の問題

いかにすれば早く涅槃に入ることができるかは仏道修行の大きな課題である。古来、多くの祖師たちがブッタの教えにしたがつて修行し、その道を説いてきたが、その修行の基本は出家者・在家者を問わず、三宝に帰依することである。三宝への帰依なくして仏道修行はなかった。

在家者にはむずかしい教理を熟知するとか、了解することはできなくても、また、仏教徒として最低限の修めるべき五戒を完璧に修行することができなくても、少なくとも三宝への帰依信仰ならできる。帰依三宝をしっかりと日常生活で実

行できれば、死後、天に生まれること、善趣に趣くこと、淨土に往生することが約束されるという保証を得たいのである。このような人々の要請に応えて、とくに大乗仏教では帰依三宝の信仰が強調された。従来、わが国に限つていえば、三宝のなかでも仏宝と法寶、とくに仏宝への信仰が中心となつてゐる。

道元禪師も「帰依三宝」の巻を説かれているので、この信仰を強調されている点を『正法眼藏』全体において読み取ることができる。その中でも『正法眼藏』「道心」巻（以下、水野弥穂子校注・道元著『正法眼藏』岩波文庫、を使用した。）では興味ある説法が見られ、それが『法華經』や『涅槃經』などの經典の記述と相似する点がおもしろいので、次に掲げてみる。

つぎには、ふかく仏法僧三宝をうやまひたてまつるべし。生をかへ身をかへても、三宝を供養し、うやまひたてまつらんことをねがふべし。ねてもさめても三宝の功德をおもひたてまつるべし、ねてもさめても三宝をとなへたてまつるべし。たとひこの生をすべて、いまだ後の生にむまれざらんそのあひだ、中有と云うことあり。そのいのち七日なる、そのあひだも、つねにこゑもやまず三宝をとなへたてまつらんとおもふべし。・・・・・

南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧

ととなへたてまつらんこと、わすれず、ひまなく、となへたてまつるべし。

・・・・・（中略）・・・・・・・・

またこの生のをはるときは、二つの眼たちまちにくらくなるべし。そのときを、すでに生のをはりとしりて、はげみて南無帰依仏ととなへたてまつるべし。このとき、十方の諸仏、あはれみをたれさせたまふ。縁ありて悪趣におもむくべきつみも、転じて天上にむまれ、仏前に生まれて、ほとけををがみたてまつり、仏のとかせたまふのをきくなり。眼の前にやみのきたらんよりのちは、たゆまはずげみて三帰依となへたてまつること、中有までも後生までも、おこたるべからず。かくのごとくして、生々世々をつくしてとなへたてまつるべし。仏果菩提にいたらんまでも、おこたらざるべし。

右の引用文の前半は帰依三宝の信仰を強調したものである。これは禪師が經典のなかの王とまで言い切った『法華經』にみられるが、その中でも方便品の偈頌には次のように述べられている。

若し人、散乱心にて、塔廟の中に入り、

ひとたび南無仏と称えれば、皆すでに仏道を成す。

サンスクリット語原文の訳では、

それらの遺骨の安置されている場所で、「もろもろの仏を礼拝したてまつる」(namo'stu buddhana)とひとたび言つたら、その時、彼らの心が散乱していても、ひとたび言つただけで、彼らはすべてこの最上の覺りを得たのである。

(Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, II, v. 96)

原典で「もろもろの仏を礼拝したてまつる」の文が漢訳では「南無仏」となっている。道元禪師は「南無帰依仏」と帰依の一語を挟んでおられるが、南無は原語の *namas* の音訳で、帰依はそれの音訳であることは周知のことと、つまり二つの語は同じ意味である。この「南無仏」と称えれば仏道を成就するという、『法華經』のことばを踏まえて道元禪師は過去の罪障が消え、天地上に生まれて諸仏に会うことができるとして述べておられる。

禪師の頭には『法華經』のことばだけでなく、じつはそれ以上に『涅槃經』の言葉（大正藏十二卷四五六頁中下）が強烈な印象として残つていたのではないかと考えられる。

そこには念佛の功德が説かれている。「南無仏」と称えたことで願い事がかなえられたという例を迦葉菩薩に対して釈尊が示している。

かなりの長文になるので、要約して紹介する。

その一例。ベナレスの女性信者が雨安居の期間中、病気の修行者を看病する際に、医者から彼には肉料理を食べさせるようになると診断された。彼女は肉を求めて歩いたが、肉を手に入れることができなかつたので、自分の腿肉を切り裂き、これで料理を作つて食べさせた。おかげで修行者は快癒した。ところが彼女の傷跡が悪化し、その苦痛ははげしく、痛みを辛抱することができなくなつた。そこで彼女は自然と「ナム・ブツダ！ ナム・ブツダ！」のことばを唱えた。すると、これを舍衛城におられた釈尊が聞き取り、慈しみの心を以て傷の手当をされた。お陰で彼女の傷は完治した。このような例があると釈尊は説かれた。

次に、悪人で欲張りで、大酒飲みであつた提婆達多がある時、頭痛や腹痛に悩まされていており、堪えきれずに、

つい「ナム・ブツダ！ ナム・ブツダ！」と唱えたことがあった。この時もまた、たまたまウツジャインにおられた釈尊がこの声を聞いて、哀れに思い、慈しみの心を起こし、提婆達多の頭を撫でたり、薬湯を与えたりしてやつたために、激しい苦痛から解放された。このような例もあつたと釈尊は説かれた。

また、コーサラ国に住み着いた五百人あまりの盜賊がおり、彼らは目に余る凶暴で、住民を殺害したり、脅迫したり、物を強奪したりしていた。パセーナディ王は兵隊を繰り出して彼らを征伐した。その際、盜賊の眼をえぐり、真つ暗な密林に隔離した。彼らは眼が見えないばかりか、抉られた傷の苦痛に堪えられなかつた。彼らはみな、異口同音に「ナム・ブツダ！ ナム・ブツダ！」と唱えた。すると祇園精舎におられた釈尊がそれを聞き取り、慈しみの心を起こして、彼らの眼の治療をされた。お陰で全員の眼が元どおりになつたと、釈尊が説かれた。

他にもう一例がある（四五八頁下）が、省略する。

ここには共通して「苦惱不能堪忍。即發^レ声言。南無佛陀。南無佛陀。」（苦しみに堪えきれずに、すぐに「ナム・ブツダ。ナム・ブツダ」と声を出した）とある。ブツダと唱えると苦しみから解放されるという記述である。この部分を『涅槃經』を熟読された道元禪師が読まれなかつたとは考えられない。『法華經』にも『涅槃經』にも念佛の功德があると説かれていることに意を強くされたとも推測する。

二、悉有仏性の問題

道元禪師は「一切衆生悉有仏性」に関して仏教思想史上、独自の、そしてユニークな解釈を試みたとして知られる。その解釈は『正法眼藏』で次のような文で述べられている。

世尊道の「一切衆生、悉有仏性」は、その宗旨いかん。……あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。

悉有の言は衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり。悉有の一悉を衆生といふ。……衆生の内外すなはち仏性の悉有なり。

要約していえば、「一切衆生悉有仮性」を從来「一切衆生には悉くに仮性が有る」と読んできたのを、禪師は悉有を「すべての存在」と理解し、すべての存在するものは仮性であると解釈した。つまり悉有と仮性を同格に考え、存在するものそのままが仮性であると説いた。

これは衆生の意味に関する大きな違いを示したことになる。漢訳語の衆生は生物・無生物を含む「存在するもの」という意味のほかに、玄奘三蔵が有情と訳したように「感情を有するもの」という意味、また、他の翻訳者の「息をしているもの」「群れを成しているもの」という意味など種々が見られる。これらの意味と関連して仮性の存在する範囲を考えると、範囲の領域に大きな違いが出てくる。具体的にいうと原語のサットヴァ (*sattva*) をもろもろの存在するものと考へるか、息しているものと考へるか、生きものと考へるか、感情を持つものと考へるか、などによつて仮性を論じるときには大きな違いが生じるのである。

いま、禪師の「悉有が仮性である」という説明をこれに締めて考へると、禪師はあらゆる存在するものはみな仮性そのものだと理解されたとしか考へられない。その証拠に「衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ」の表現は仮性とはこれらのいずれにもあるという意味である。さらに「衆生の内外すなはち仮性の悉有なり。」は森羅万象すべてが仮性そのものにはかなないと説かれた。

そこで禪師は次のように述べられた。

草木国土これ心なり。心なるがゆへに衆生なり。衆生なるがゆへに有仮性なり。日月星辰これ心なり。こころなるがゆへに衆生なり。衆生なるがゆへに有仮性なり。

草木は心と解釈されている。心は仮教用語では感覚作用の総称を意味するので、草木はその感覚作用があり、いわゆる感情があると禪師は解釈されたと考へられる。したがつて禪師においては草木は衆生である。ここに「国土」の語が見られるのは山川を含む無生物も心と解釈されたことになる。さらに太陽や月や星までも心と決め付けられた。

周知のように『涅槃經』では五蘊に仮性が有ると説いたのを受けると、禪師が心の語だけが表す意味はもちろん身も含めていることになろう。なぜなら五蘊は身心を表すからである。つまり身と心とは働きの違いを表す言葉にすぎないのであり、身といえば心を表し、心といえば身を表しているからである。となれば、禪師は「悉有仮性」を「悉有即ち衆生」

と捉えた衆生の意味は森羅万象と解釈されたと考える。つまり、森羅万象は五蘊から成る身体ということになる。これは『涅槃經』の仏性説からかなり飛躍した論説といわなければならぬ。

ここで「一切衆生悉有仏性」の読み方をもう一度確認しておこう。従来は「一切衆生には悉くに仏性が有る」と読んできた。しかし禪師は「一切衆生、すなわち悉有は仏性である」と読まれた。衆生と悉有は同義である。したがつてこれまで仏性は衆生のなかにあると理解してきたのを、禪師は仏性は衆生そのものと理解されたのである。つまり森羅万象は仏性の現れであるという、仏性現象説と考えられる。この点で禪師の理解はまさに独自の解釈であり、ユニークな仏性論として高く評価してきた。

ところがこの解釈はすでに『涅槃經』にあることをだれも指摘してこなかつた。その経文を次に紹介しよう。

ある人が「この種子に果実があるか」と尋ねたら、相手は「あるともいえるし、ないとともいえる」と答えるだろう。

なぜなら種子がなければ果実を実らせないからだ。だから「ある」という。また、その種子はまだ芽を出していないので、その段階では「ない」という。

だからあるともいえるし、ないとともいえる。なぜなら、時節が異なるだけであって、その本質は一つであるからだ。

生類の中に別に仏性があるというなら、その考えは正しくない。生類がそのまま仏性であり、仏性がそのまま生類である。ただ時節が異なるだけで、清淨であるか不淨であるかの違いに過ぎない。

ここでの経文の内容は仏性の有無はすべて時節の違いによって理解しなければならないことを説いている。有無のいれどいであるかをはつきり説明しようとしても、その答えは出てこないという。時節が至つていないうまく見ることができないが、時節が来ると、つまり熟すればその形を見られると教えている。

したがつて衆生のなかに仏性があるのか、ないのかは時節が到来しているか、いないのかによつて論じなければならないといふ。つまり時節が到来していないときは「ない」というほかない。しかし仏性がないというわけではない。形として現われていないだけである。すでに仏性を求めればいつもあるので、ないということはできない。ただ修行が成就していないなら見られないという。

そこで『涅槃經』の作者は衆生のなかに仏性があるというのではなく、衆生がそのまま仏性と理解すべきだという。こ

の衆生と仮性との関係は経文の説明にあるように「種子」と「果実」の関係で理解するとよく解る。これは種子と果実がそのまま同体であるという意味でなく、時節因縁が熟して結果したときに、顧みて両者は同じであつたという意味である。したがつて衆生即仮性と言つても修行をしない衆生がそのまま仮性あるいはブッダであるという意味ではない。

このところを道元禪師は「一切衆生即仮性といはず、一切衆生、有仮性といふと参考すべし（一切衆生自体が仮性といふのでなく、一切衆生のあり方が仮性で貫かれていると学ばなければならない）」（「仮性」の巻）と述べられている。

もう一つ参考にされたと思われる『涅槃經』の経文がある。それは次の文である。

是觀十二緣起智慧。即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故。十二因縁名爲仮性。

（師子吼菩薩品・大正藏十二卷五二四頁上）

右文の十二縁起は万象のダルマである。禪師は衆生＝万象＝十二縁起の関係からも「悉有は仮性」を説かれたのだと考えたい。

『正法眼藏』「仮性」巻は『涅槃經』を無視して書かれたとは考えられない。この巻の内容は北本『涅槃經』第三十九巻（大正藏十二卷五九四頁上～五九六頁中）にあるセーニカ婆羅門と釈尊との間にかわされた問答を台本にして書かれたのではないいかと考える。もちろん中国の祖師たちの語録が引用されているが、仮性に関する論述の展開はセーニカ婆羅門との問答が台本であろう。これを道元禪師は読んでいなかつたといえるだろうか。

原点を突き止めるることはできたが、ただ「衆生」の意味については禪師と『涅槃經』作者との間で違いがある。すでに衆生の意味に関しては述べたが、簡単に両者の違いについて説明をしておこう。

禪師はすでに述べたように森羅万象を仮性と理解したのに対し、『涅槃經』の作者は「五蘊から成るもの」に限つて仮性があると説いている。『涅槃經』の一切衆生悉有仮性の衆生は五蘊から成るもので、草木や山川や日月などを含んでいない。したがつて『涅槃經』には草木、国土、日月などに仮性があるとはどこにも説かれていない。（拙著『仮性とは何か－『涅槃經』を読み解く』大蔵出版、一三〇頁～一三七頁を参照されたい。）

すでに紹介したように、禪師はたしかに悉有が仮性であるとして、草木、国土、日月がみな仮性であると説いたが、それらが成仮するとは説いていない。なぜなら、菩提心を起こして修行する可能性が皆無だからである。それらは仮性の現

れといつてもブッダそのものではない。

たれか道取する、仏性はかならず成仏すべしと。仏性は成仏以後の莊嚴なり。さらに成仏と同生同參する仏性もあるべし。

（仏性はかならずブッダとなるといったのは誰か。仏性はブッダとなつてからの裝飾で、ブッダになると同時に現われる仏性でもある。）

ここに述べられているように、道元禪師は仏性は本来あるとか、すでにそのままが仏性であるとかいつても、修行もないでいる衆生がすでにブッダであるとは説いていない。これについては『涅槃經』の至る所で説かれている。その一例を次に挙げよう。

『わたしはすでにブッダの覚りを成就している。なぜなら仏性があるからだ。（若有_ト説言_テ我已成_ル就阿耨多羅三藐三菩提_ニ提_ム。何以故。以_レ有_ニ仏性_ニ故_上。）仏性があるとかならずブッダの覚りを成就することになつてゐる。この因縁で私は今までに覚りを成就しているのだ』という人がいたら、彼はパーラージカ罪を犯してゐるというべきである。なぜかと云ふと、仏性があるといつてもまだ種々の善なる方便を修めていないので（有_ニ仏性_者必定當_ル成_ル阿耨多羅三藐三菩提_ニ以_レ是因縁_ニ我今已得_ル成_ル就菩提_ニ。何以故。雖_レ有_ニ仏性_・以_レ未_ル修_ル習阿耨多羅三藐三菩提_ニ故_上。）、見ることができないからだ。見ていないのでブッダの覚りを得ることはできないはずである。

これは禪師が「有仏性であれば、本来成仏しており、その上の修行の意味はなにか」という疑問に対する答えをここで見ることができる。そこで禪師は次の言葉を述べられた。

この法は人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。

【正法眼藏（一）】「弁道話」

ここに見る「この法」とは仏性のことである。仏性は具わつてゐるというが、それは修行しない者にはないに等しいことを意味した言葉である。これも『涅槃經』の思想を受けていると考えられる。

三、時と空間の問題

日常生活では「時」とはなにかと問うことはないが、科学の世界では「時」学会があり、これを真剣に研究している。宗教の世界では「時」を真正面に置いて論議することはなかつたが、道元禅師が『正法眼藏』の中で「時間」と「空間」を取り上げて論じられているのを学者や仏教学者が注目して、仏教の「時」を研究する傾向が出てきた。

〔参考〕『正法眼藏』「有時」卷の「有」を存在、「時」を時間とそれぞれ訳している研究論文が多いが、とりわけ「有」は空間と訳すのが正しいと考える。というのは「そんざい」の語は「存」（時間的あり方）と「在」（空間的あり方）の合成語であり、存在の語自身が時間と空間のあり方を意味しているからである。つまり時間と空間を含めたあり方を表現するときには「存在」の語が適当であるが、時間と存在という対語としての使い方は適切な用法とはいえない。したがつて「有時」をこれまでのように「存在」と「時間」と訳すと両者は二重の意味を含むことになる。正しくは「有時」は空間と時間と訳すべきではないか。

(イ) 「時」について『正法眼藏』では「現成公案」卷や「有時」卷において論じられている。この空間と時間の関わりに関して、周知のようすに禅師は非連續の連続の存在を述べられていて、これが多くの研究者に关心を抱かせたのである。この空間と時間の関わりについては『涅槃經』すでにその考え方があり、禅師はこれを参照されたのではないかと推測する。以下に禅師の叙述文と『涅槃經』の経文とを列挙しよう。

たき木、はひとなる、さらにかへりてたき木となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず、しるべし、薪は法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位にありて、のちありさきあり。かのたき木、はひとなりぬのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。かかるを、生の死になるといはざるは、仏法のさだまれるならひなり。このゆゑに不滅といふ。生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。冬の春となるとおもはず、春の夏となるといはぬなり。

ここには薪と灰、生と死、冬と春、春と夏という事柄を挙げて、それぞれの時間的変化と空間的位置関係が説かれている。

薪が燃えつきると灰に変化する道理は、灰が薪に還元しないという道理であるという。これは時の流れは直線的で一過性である例を挙げている。この場合、薪と灰との前後関係は燃えるという過程を経ているので、前後関係はあるといわなければならぬ。しかし薪と灰とは本質的に異なるものと考えられ、その意味では薪と灰とはそれぞれの存在として捉えなければならない。したがつて薪は薪の空間的時間的変化があり、灰は灰の空間的時間的変化がある。これはつまり薪と灰とはまったく異なった存在があるので、薪と灰との時間的変化も空間的位置も断絶していることとなる。薪は刹那に消滅して灰となるが、灰も刹那に消滅する。薪は衆縁和合して滅し、衆縁和合して灰が生じるのである。したがつて薪が形を変えて灰となるのではない。この関わりを踏まえると薪が前で、灰が後という前後関係はなくなる。

世間のすべての存在はみな衆縁和合していることを教えていているのだと考へる。「存在」の語は存（時間的あり方）と在（空間的あり方）の合成語であることは既述した。仏教の縁起思想は「存在」の衆縁和合のダルマを説いているので、ものの存在は縁起のダルマを抜きにしては考えられない。この点を道元禪師は右のような文章で示されたと考えられる。生と死の関係も、四季のそれぞれの関係も衆縁和合しているので、縁起のダルマにしたがつて理解されなければならない。

ところで右の文章を禪師独自の思考と考へるかという問題がある。インド仏教の經典や論書を見るかぎり、筆者の知る範囲では禪師のような存在説を説いた例は少ない。縁起のダルマを応用して時間と空間の関係について説いたものを敢えて挙げるとすれば、龍樹の『中論』であろう。その中に薪と火との関わりを述べた一章があるので、これがヒントになつているとも言えよう。

しかしもつと禪師に大きなヒントを与えたのは『涅槃經』の次の文章であろう。

肉体は無常である。もともとなかったものが生じたのである。それは生じたら滅するからである。胎内では最初はカララであるが、これももともとなかったものが生じたのである。生じたらすぐに滅するからである。草木の芽ももともとなかったものが生じたのである。生じたらすぐ滅するからである。このことから考へてもすべての物質はみな無

常である。

胎内の物質はみな時とともに変化する。カララの時は別であり、アルブダの時も別であり、ペーシーの時も別であり、ガハナの時も別であり、ブジャーカの時も別であり、誕生直後の時も別であり、赤子の時も別であり、小児の時も別であり、および老いたときも別であり、その時は各々変化し、異なつてゐる。

（所有内色隨時而変。歌羅遷時異。安浮陀時異。伽那時異。閉手時異。諸疱時異。初孩時異。童子時異。乃至老時各々變異。）

外界の物もこれと同じである。芽も茎も枝も葉も花も果実もそれぞれみな変化し、異なつてゐる。

また、胎内においてそれぞれに味が異なる。カララの時、および老いた時、それぞれの変化とそれぞれの違う味がある。外界の場合も同じで、芽・茎・枝・葉・花・果実のそれぞれの味が異なる。カララの時の力も違い、および老いた時の力も違う。カララの時の姿が異なり、および老いた時の姿も異なる。カララの時の果報が異なり、および老いた時の名前が異なり、および老いた時の名前が異なる。

北本『涅槃經』第十四卷、聖行品第七の四（大正藏十二卷四四六頁上～中）

ここに生類の胎外五位と胎内五位のそれぞれについて前後際断を説いている。こここの説明内容と先に引用した『正法眼藏』の内容があまりに相似している点を無視できない。実は『涅槃經』のこここの部分は肉体の無常性を説明するところだが、この説明の前に心の無常性が説かれていて、經典は心は対象に引きづられて動き、対象に反応して動き、対象を分別し、心の本性は多様であるので無常であると説く。⁽³⁾また、如來の心の本性でさえ多様であるので、無常だという。したがつて心は仮性ではないとも説く。この心に関する説明は『正法眼藏』のなかでは至る所で目にすることができる。

（口）もう一つ、存在に関する思考のなかに、『涅槃經』の論説を借用したと思われる箇所がある。「有時」卷と「全機」卷を挙げることができる。

有時に経歷の功德あり。いはゆる今日より明日へ経歷す、今日より昨日に経歷す、昨日より今日へ経歷す。今日より

今日に経歷す、明日より明日に経歷す。経歷はそれ時の功徳なるがゆゑに。

古今の時、かさなれるにあらず、ならびつもれるにあらざれども、青原も時なり、黃檗も時なり、江西も石頭も時なり。自他すでに時なるがゆゑに、修証は諸時なり。

生は死を罣礙せず、死は生を罣碍せざるなり。尽大地・尽虚空、ともに生にもあり、死にもあり。しかれども、一枚の尽大地、一枚の尽虚空を、生にも全機し、死にも全機するにはあらざるなり。

『正法眼藏（二）』「全機」経歷の功徳とはもののあり方が刹那に生滅して相続している働きを意味する。さらに「古今の時、かさなれるにあらず」「生は死を罣碍せず、死は生を罣碍せざるなり」とは、時は重なり合うことなく、妨害することなく生滅し、進んでいるという意味である。ここに挙げた例のほかにもいくつか禪師の「時」に関する思考が見られるが、これはここの例にある思考が基本となっている。

この考え方はすでに『涅槃經』のなかに見られる。經典では修行に関する問答のなかに説かれている。

釈尊は五蘊からなる身体は本来空であると説かれるが、そこには私という実体も私のものという実体もないのであるから、そのような身体をもつて修行する意味があるのかと師子吼菩薩が質問した。

これに対しても釈尊は肉体だけでなく、心も刹那に生滅しているが、しかしそれでも前後が相似して相続し、絶えることのないのが修行である（『如是等法雖念念生滅』。猶故相似相続不斷。故名修道。）（大正藏十二卷五三七頁中）と答えた。

これを受けて、師子吼菩薩は「刹那に念念に生滅して、前後が相似しながら相続して絶えることがない」という道理はないといい、もしそうであれば、すでに仏法があつて、ものが前後相似して相続するのであれば、とくに修行する必要があろうかと質問した。

これが修行と仮性の関わりについての問答である。ここでは有仮性であることと、ものが前後相似して相続しているという説明が大きなポイントになる。

これに対しても釈尊は答える。ここでの説明に禪師は着目したと考へる。

師子吼菩薩、明かりは刻々に消えるが、その光は暗闇を除いている。そのように先の思慮する心（理解する心、理想

を求める心、努力する心、信じる心、安定した心）なども同じである。

譬えば妙薬は服するそばからなくなるが、病を癒す。太陽や月の光は刻々に消えるが、樹林や草木の成長を助ける。これらの譬えのようなものだ。きみは先ほど「刻々に滅しているのに、どうして修行の増長があるのか」と尋ねたが、それは心が相続しているから増長があるのだ（如何増長者。心不斷故名為増長）。

書物を読むときに読まれる字句はそれぞれが一時の区切りを持たない。しかし前の字句は中の字句に重ならない。中の字句は後の字句に重ならない。人と字句と心の働きとは刻々に滅しているが、ずっと読み進むから意味が通るようになる（如「入誦レ書所レ誦字句不得一時」。全不レ至レ中中不レ至レ後。人之与レ字及以「想念念滅」。以「久修」故而得通行）。

譬えば金細工師が入門してから老境に至るまで一瞬一瞬に滅して前は前、後は後として重なることなく技量を積んで、ついに高い技量の作品を作ることができるようになった。

したがつて彼は名人といわれる金細工師になることができた。書物の字句を読む場合も同じである。

（中略）

譬えば数の一は「一となることはない。二は三になることはない。刻々に滅しているが数は一千万にもなる。修行もこれと同じである。（譬如「數法」。一不レ至レ二不レ至レ三。雖「念念滅」至レ而千万。衆生修道亦復如レ是）。

（中略）

これらの譬えから知らなければならない。前後のそれは互いにまったく相似しているのではない。もし相似していれば、異なったものを生じることはできないはずである。（しかし相似したようにして相続しているという意味である）。修行も同じである。はじめは未熟であっても長く修行しているうちにあらゆる煩惱を取り除くことができる。

北本『涅槃經』第二十九卷師子吼菩薩品第十一の（大正藏十二卷五三七頁中）

ここ的内容は読めばすぐ理解できると同時に、すでに挙げた禪師の思考内容とあまりにも一致していく、これを基に禪師の思想が展開されている点を指摘できる。

これまで述べてきた内容は『正法眼藏』と『涅槃經』の関わりの一端を検討したにすぎないが、すでに知られている『涅槃經』からの引用箇所は別として、これらのほかにも『涅槃經』を引用したところは多いと考えている。禅師独特的発想による思想と考えられてきたものの中には『涅槃經』名を挙げて論じられていないが、その思索には本論文で指摘した箇所が大きな影響を与えたと考えられる。

禅師は『法華經』と『涅槃經』の二つは熟読されたと憶測する。『正法眼藏』の思想をもっと深く知るためにも、とくに『涅槃經』との思想的関わりを宗学研究者に期待したい。この小論文は『正法眼藏』研究の参考になればと思って発表したもので、さらに詳細に両者の関わりを調べると、新しい『正法眼藏』の構図が浮かび上がると考えている。

註

(1) 是優婆夷患^レ瘡、苦惱不^レ能^レ堪忍^レ。即發^レ聲言。南無仏陀。我爾時舍衛城聞^レ其音声^レ。於是女人一起^レ大慈心^レ。是女尋見我持^レ良藥^レ塗^レ其瘡上^レ還合如^レ本。我即為^レ其種々說法^レ。聞法歡喜、發阿耨多羅三藐三菩提心^レ。

(2) 善男子。如有人問^レ、是種子中有^レ果無耶。應定答言、亦有亦無。何以故。離^レ子之外不^レ能^レ生^レ果、是故名^レ有。子未^レ出^レ芽。是故名^レ無。以^レ是義^レ故。亦有亦無。所以者何。時節有^レ異、其體是一^レ。衆生^レ仏性亦複如^レ是。若言^レ衆生中別有^レ仏性^レ者。是義不然。何以故。衆生即^レ仏性。仏性即^レ衆生。直以^レ時異^レ有^レ淨不淨^レ。

(3) 北本『涅槃經』第十四卷聖行品第七の四（大正藏十二卷四五五頁下～四五六頁上）

北本『涅槃經』迦葉菩薩品十二の三（大正藏十二卷五七二頁中～下）

あとがき