

(続) 仏教を考える

田上太秀

四 出家と乞食

家出 (pabbajita, pravrajita) とは、家を捨て家なき生活にはいることをいう。家庭生活をはなれて、修行(乞食)生活にはいることである。出家生活では一切の生産活動が禁じられているので、穀物を作ったり、野菜類を栽培することができない。とくに不殺生戒を厳守するからである。耕地も栽培も不殺生戒を破ることに連がるからである。

不殺生戒を犯す生産活動は出家生活では禁止されているために、出家者は乞食によってしか食を得ることができない。

出家修行者を比丘・比丘尼(bhikkhu, bhikkhuni) 乞食をする修行者(男・女)と呼ぶのは、この意味をいう。出家者が自給自足のためといい、耕地・栽培に従事することは、仏教では邪道でしかない。中国仏教におけるある教団が自給自足の生産活動の生活をはじめたことは、その理由がなんであれ、不殺

生戒を犯している点は否めないことといわなければならない。時代により、場所により戒に対する考え方、解釈、その実践に何んらかの相違がみられることは言うまでもないが、仏祖正伝の仏道を伝持する立場の修行者が五戒の第一戒である不殺生戒を犯す生産活動に従事することは、一体なにを意味するのだろうか。

原始仏教教団では釈尊のもとに多くの帰依者が集り、わずかの期間に出家者一二五〇人を擁するほどになった。これが經典に出てくる教団の確定した出家者数である、かれらはみな乞食修行者であった。かれらはみな各家々を回って乞食し、道行く人にも金を乞うた。かれらは列をなして集団で乞食して回ったとは考えられない。大乘經典の中には、いつもこの人数のものが集団で生活していたかのように思わせる表現が散見されるが、実際には考えられないことである。釈尊は入信出家したもので説法を理解しえた修行者は一人で一つの道

を歩んで地方伝道に向うように勧めておられるので、実際にはつねに一二五〇人の修行者が集団生活していたとは考えられない。

乞食はほとんど都市で行われた。当然商人の多い都市がえらばれた。商人は種々の品物を貯蔵しているからだ。富裕な家も乞食の対象となった。このように乞食ができる対象を考えると、出家者は都市、あるいはその近郊で修行しなければならぬ。経典が伝えるように、坐禅修行する場所は、人声の聞えない、人通りのない、町に近く虫やけものが少いところがえらばれていたが、これは一つは乞食に便利な場所をも考え合わせていたのである。

乞食はその家の食事のあまりものを頂くのである。食事のあまりがあるのは富裕家でなければありえない。貧者の家で乞食することは、その家人が篤信なものでない限り不可能であろう。貧者には出家者の乞食に応じうるものがない。貧者自身が乞食したいくらいである。

働けど貧しい者はいうだろう、「働きもせずおれたちに乞食をするとは何ごとだ。おれたちはその日のめにさえありつけない日だってあるんだ。」と。乞食者はそれに向って「私は修行者である。あなたには心の糧を布施します。」と言って済まされるだろうか。貧者には財施が必要である。乞食する出家者に貧者はなんの財施ができるのだろうか。乞食行は

貧者とは無関係のところで行われるものだろうか。もしそういうことであれば、貧者は富裕とまでゆかなくとも、ある程度安定した生活にまでならなければ救われたいのではないか。つまり、乞食は在家者が財施をして出家者がそのお返しに法施をするというギブ・アンド・テイクの関係で成り立っているからである。乞食者は食を得て、その施者に一日の心の糧となる教えを説き、心の安らぎを与える。施者は物的生活に不自由はないから、心の安らぎをえたいだけである。このような富者と乞食者との日々のギブ・アンド・テイクが続く中で、富者の信心はますます深まり、一層布施行に励むことになる。信仰の度合が強く深くなるに随って、布施の度合は高くなる。仏教教団の隆盛に富者が大いに貢献してあまりあるものがあつたというのは、この辺の相関関係を看過してはならないだろう。

貧者は財施する余裕がないから乞食者との接触がない。したがって貧者は法施を受ける機会がない。貧者と乞食者との間にギブ・アンド・テイクの関係がない。結果として、物的安定がない限りは、貧者の心の仏教的安らぎはほど遠い願いでしかないといわなければならない。原始仏教教団において貧者が教えを受けて入信出家する機会が少かつたというのも、このあたりにも原因の一つがあつたのかも知れない。

乞食行はたしかに不殺生戒を厳守する上でのすぐれた仏教

の修行である。しかし乞食自体が物をもらうという、つまり日常生活の中で当然自分自身で働いて獲得すべきものを、他に依頼して取得するという行為であるからして、そこで他人に施与できるほどの物的余剰が相手になければならぬ。貯蓄のある者が多くは乞食に応じることができるといえる。富者でなければ出家者の乞食行を成就させることはまず不可能であろう。ここに富者と教団を強く結びつけている関係を知らなければならぬ。

乞食は、一切衆生が仏法の下に平等であり、無余に救済されるべきことを願って、つねに民衆の中にまじり、接して教化する最善の方便であったことは認めなければならぬが、それがかえって貧者を疎外してしまい、貧者の救済の機会をなくしたことは、なんと皮肉なことだろう。このようなことであれば、かえって前述のような教団自身が、たとえ不殺生戒を犯戒しているとしても自給自足の耕地栽培をして、乞食に頼らず修行生活を送り、民衆には貧富の区別なく接し、教化伝道する生き方のほうが仏道の本筋かもしれない。自ら犯戒して涅槃をうるものがなくとも、教化によって一切の衆生が救済されるのであれば、この姿勢はまさに大乘菩薩の行道である。ところがこれも一理あるが、自己犠牲的犯戒の行為は義賊の生き方でしかないという非難も免れない。

五 出家と在家

「在家生活は煩わしく、けがれの場所であるが、出家生活は開放された場所である。」と出家と在家の相違を原始経典はスッタニパータは述べている。一般にはこれを解釈して、出家生活はカーストの束縛から解放され、日常生活の煩わしさから自由であり、心の安らぎがあり、一切の枠がとりはずされて開けた生活であるということ述べたものとされていく。この解釈からすれば、出家生活は在家生活よりすぐれていることが分る。では、すべての人々が出家生活に入り、仏のさとりを求めて修行すべきことを願って積尊はこの説述をされたと理解してよいのだろうか。

すべての人々が出家生活に入ったとしたらどうなるだろうか。出家生活は前項で述べたように、一切の生産活動、つまり耕地栽培の活動を止め、乞食生活を送るものである。ということは乞食に応じる在家者がいなければならない。在家者がいて乞食に応じるからこそ、出家者の乞食生活は成り立つ。すべてのものが出家生活に入り、乞食生活を送るとしたら、だれがこれを支えるのだろうか。そうなれば出家者たちは自給自足の生活、つまり耕地栽培の生産活動を送ることになる。それは当然考えられる結論である。だがこの考えも行き詰ってしまう。出家者は在家者とは異り性生活を完全に禁断

することになっている。したがってすべての人々が出家者になることは、子孫が断えてしまうことを意味する、結果として地球上から一切の人間が消滅する。人間の存在しない世間に宗教が必要だろうか、仏教が必要だろうか。煩惱具足の人間が皆無となった世間は、まさに平和である、涅槃寂靜の境地といえる。

一体、出家至上主義は人間が皆無となった地上を涅槃寂靜の世界と考えているのだろうか。たしかに右述のような考察を進めて来ると、このような結論を導き出すことになるが、仏教の出家生活はそのような見方をすべきものでないだろう。

釈尊は出家生活と在家生活を比較して出家生活がすぐれていると説述されたが、といって決してすべての人々が出家生活にはいることを強調されたのではないと考える。

出家生活は在家者たちの理想的精神生活であったことは否定できまい、在家者たちの精神的規矩であった。出家者は倫理道德の上では在家者たちの亀鑑であった。宗教的には人間の至上解脱への道を教える教師であった。在家者は在家生活を営む中でさとりをうることできようが、その可能性はうすく、あってもさとりをうるまでに不可数の年月を要する。だが出家生活をもってすれば至上解脱は手近かにあり、それを得るのは在家よりもたやすく、早いと教えている。この点

で、とくに出家生活は在家生活よりすぐれていると考えられている。

出家生活がたんにカーストからの解放、日常生活の煩わしさからの自由というだけの理由ですぐれているというのであれば、出家生活をだれでも望み、その生活にはいるだろう。釈尊はこれらのことを大国の国王や、実父にも説法されなかったのだろうか。

カーストからの解放はだれが望むのか。国王なのか支配者たちなのか、シュエードラなのか、不可触賤民なのか。解放をもっとも望んだのはおそらく虐いたげられた民衆であろうが、実際に教団の中にかれら下層階級の出家者は皆無に等しほど僅少であった。実はかれら民衆には解放を望む意識すらなかったとさえ考えられている。逆に支配者がカーストからの解放を自ら願っているものが多くいただろうか。かれらは体制の上に安住するものであるから、カーストからの逃避を考えることはまず考えられない。縁起の思想を国王たちは釈尊から説法されたであろう。これを国王、支配者側からの都合のよい解釈をもってすれば、一切は相依相関の上にあるとする社会道德・社会組織の面からの理解によって、秩序あるカースト制はまさに縁起の教理によって説明が尽せるものであり、カースト制を正当なものと考える恰好の思想とすることができ。これらの考えをもってすれば、カーストからの解放だ

けを理由に出家生活にはいるという考えは出家の動機としては有力ではない。

たしかに教団の中ではカーストは廃止されていて、いずれの階級の者でも自由に入団できた点では出家生活は開放されていたことは事実であるがカーストの束縛からの逃げ場として、教団を目標して出家した者はたして何人いたであろうか。

また日常生活の煩わしさという点では、上は国王から下は賤民に至るまですべての人々に共通である。煩わしさがなく、これは出家生活の特色としてあげることができようが、といって在家者がすぐに出家生活をえらぶというほどの有力な特色といえるだろうか。なぜならば、日常生活の煩わしさがなく出家生活といっても、その生活は乞食生活であり、戒律がきびしい生活である。興味とか浮気な信仰とか、現状から単なる逃避とかで出家生活をえらぶということは、数例あるにはあるが、大多数の出家者にはなかつたといえる。出家生活は一種の苦行である。

カーストから解放された生活、日常生活の煩わしさからの自由な生活と詠ったからといって民衆がそれを求めて出家生活にはいったとは一概には断定できないだろう。それらの特色をもって出家生活がすぐれているとも断言できない。出家生活が在家生活よりすぐれている点としては次の一点にあつ

たと考えられる。つまりまえにもちよつとふれたが仏のさとり、つまり輪廻からの解脱、宿業からの離脱を求める最善の生活であり、解脱・離脱への最良の最短道の生活が出家生活である。この生活はきびしい修行生活ではあるが、それを求めて出家した者こそが、民衆の精神的規矩となり、龜鑑となり教師となりうるのである。この点において出家生活はすぐれていると考えられたといわなければならないだろう。といって釈尊は在家生活をすて出家生活をえらぶことを強調されたのではない。在家者は出家者への供養を行い、その功德が在家生活におけるさとりへの修行の資糧となることを教えている点にも留意すべきだろう。

六 一切衆生悉有仏性と信

大乘仏教の種々の特色中の一つは本覚思想であろう。さとりに向けて厳しい修行をなし、自己を練磨してついにさとりをえた。さとりを得てみれば、実は本来、さとりとしての資質が具備されていて、それを開顕してゆく過程が仏道修行に過ぎなかつたという思想が本覚思想の簡単な意味である。

大乘涅槃經の所説、一切衆生悉有仏性説は本覚思想の代表である。この思想の源流は心性本浄説にあるわけで、これをもってすれば、悉有仏性の思想は原始仏教時代にもあつたといえる。とはいえ、原始仏教に悉有仏性という思想が明確に

あったわけではない。原始仏教は生成論的立場にあったから、大乘仏教の存在論的立場、とくに涅槃經の仏性の存在論的教説は否定されていたといわなければならない。

如来藏と仏性とは原語上は同語同義のものであったようであるから、大乘仏教興起時代にはすでに心性本浄説の形でその萌芽はあったと考えられている。部派仏教、とくに有部では心性本浄説を否定する立場から仏性のような思想を立てなかった。大乘と小乗との相違をみる一つの大きなポイントとしては、この心性本浄説を支持するか否かを挙げることでできるだろう。このように大乘仏教は心性本浄を基調とした仏性・如来藏思想を唱道した点が大きな特色と考えてよいだろう。

実は心性本浄説が一切衆生悉有仏性説へ連がる点は理解できるが、心性本浄説がどのような理由と目的で説示されたのか、この心性本浄なるが故に発心するとは何かなどについてはいまだ理解に達しえない問題として残っていると見える。

一切衆生の「衆生」の意味であるが、これを人類に限定する意味にとるか、動植物にまで意味を広げるか、さらに存在一般という意味にとるか、原語の上から見てもまちまちで、意味を限定できないようである。經典の論書において、その作者や著者の立場によって、衆生あるいは有情と翻訳されている語の意味は種々である。ところで大乘涅槃經の所説、一切衆生悉有仏性の衆生は右述のいずれに当る意味かといえ

人間を含め水陸に住む生物という範圍の衆生の意味であることが分かる。中国仏教ではこの衆生の意味がどの範圍のもので大論議をした。日本では道元禪師は悉有仏性を悉くに仏性ありとは読まず、悉有が仏性なりと読んだ。つまりすべての存在は仏性であるという。この仏性は仏となる本質・資質という意味でなく、仏そのものという意味で使っている。従って一切衆生の衆生はこの悉有と同格に考えられ、存在一般という意味に解釈しなければならない。

一般には衆生の意味が何んであれ、悉有仏性の意味は一切衆生に悉く仏性がある、つまり内在することになるのだが、道元禪師は一切衆生つまりすべての存在者(悉有)は仏そのものである、つまり悉有は仏の実相とみた点で大きな思想的発展をもたらしたといえる。一切衆生悉有仏性説は要するに悉有をいかに解釈するかによって、仏性の内在性とみるか、仏の実相とみるかの大きな意味の相違が考えられるのである。

この一切衆生悉有仏性説が、仏性の内在性あるいは仏の実相の二つの解釈をもって理解されたとしても、これがさとりといかに連がるかという点ではまだ考察しなければならない。たとえば、犬猫に仏性がある、あるいは犬猫は仏の実相であるといっても、それらがいかにしてさとりと結びつくかを考えてみなければならないだろう。犬猫に仏性がある、あるいは

は犬猫は仏の実相である、という教説は真理であるといわなければならぬが、かれらがさとりをいかにして得るのかを説かないかぎりそれは宗教家の自己満足的教説でしかない。実際に犬猫が右に述べたような教説を聞き、そして成仏するという可能性があるのである。あるとして何が成仏へのキポイントであるのだろうか。また人間にしても仏性の内在性あるいは仏の実相を教えられて、即自覚が生れるだろうか。

山河大地、草木瓦礫、そして人間を含む一切の生類に仏性が内在する、それら悉有は仏の実相という思想はいかにしてさとりと連がるのか。悉有が仏性の内在性、あるいは仏の実相と自覚したときにそれが即ちさとりであることは言うを俟たない。では仏性の内在性あるいは仏の実相とその自覚との間のパイプになるものは何か。それは信である。信じる行為が両者の関係を成立させるものといえる。仏性の内在性あるいは仏の実相の教説を信じることでそれらを自覚することに導くのである。仏教では信の行為が強調される。とくに大乘仏教では仏智を得るための方便が説かれているので、その方便を信じる行為がまた一段と強調されているといえる。一切衆生悉有仏性説はいうなれば方便説であろうが、信じるときにこれは真実説となり、さとりの自覚と連がる。信の行為が仏道修行を成就する。信は道元といわれるのはこの意味である、仏道は発心に始まる。そして発心は信にはじまる。信ず

る心を生起することこれが発心の根本行為である。涅槃經の初発心はまさに一切衆生悉有仏性を信ずる心を生起することである。この教説を信じなくしては教説は自己に自覚されることはない。悉有仏性をいくら説法しても、信の行為を媒介にしなければ、自己にその自覚は顕現しない。つまり信の行為をもたないものには悉有仏性の教説はたんなる形骸にすぎない。信ずるものにだけ、この教説は自覚されるのである。もっと突っ込んでいえば、一切衆生の中で信の行為を生起できるものだけが、仏性の内在性、あるいは仏の実相を自覚し、さとりをうるということである。一切衆生の意味の範囲が問題となる。山河大地、草木瓦礫牛馬犬猫など、また、人間を含め、存在するもの一切の中で悉有仏性を信じる心を生起するものは一体だけであろうか。

一切衆生の意味の範囲を従来論争したのではあるが、その論争以前に信の行為を生起する心があるかないかをまず考えてみなければならぬ。信の行為があるかないかを考えてみれば、その論争がいかにこっけいなものかが分かる。また、たとい人間に限ってみても、信の行為を生起するものとそうでないものが予想され、信じないものには仏法は無縁でしかない。仏の立場からいえば、一切衆生とはまさに悉有（一切の存在するもの）であり、悉有仏性は、一切に仏性があり、さらには悉有は仏の実相であるといえるが、現実の世俗の立

場からいえば、信じる心を生起するものにとってのみ仏性の内在性、あるいは仏の実相が自覚されるのである。仏の平等相の真理も、信の行為を媒介とするときに差別相を見る。信そのものには差別相はない。ただそれを生起する心のあるなしによって、衆生は差別される。犬猫も信の行為を生起すれば仏性の内在性、あるいは仏の実相を自覚できる。犬猫も成仏できるのである。

七 金剛經の布施と忍辱について

(イ) 金剛經の基本思想

金剛經は空の語を用いないで空思想を説く初期大乘仏教のすぐれた文献である。この經典は四想の非實在性を説き、一切皆空を唱道した。つまり我想・人想・衆生想・寿者想という、とくに外道で主張する本体論的見解を否定して、一切の現象法には永遠不滅の実体は存在しないという。一切法無我を説き、客体的現象法はみな空である、そしてその教義さえも存在しないと教える。だから空なる客体的現象法に対して、主体的には執着の心を生起してはならない。何ものにも執着したり止住したり依存したりするような心を生起してはならない。一切法に執着・止住・依存しているのは、一切法に四想を抱くからである。それは迷いであるという。四想を抱くのは実体がないのに実体があるがとくに錯覚している

からである。恰かも目のかげりをみるようである。目のかげりは本来ないにも拘わらず、それを本来存在し、いまも存在し、永劫に実在すると信じる。そこに錯覚がある。芭蕉の茎は葉梢がかたく重なりあって形成されており、葉梢をむいても茎の本体はない。茎であって茎ではない。それが芭蕉の茎である。空と表現される一切法はまさに眼のかげりのようであり、芭蕉の茎のようである。そこには実体がない。これは茎とか眼のかげりとかと名称されるものそのものがないというのではない。そのものは現存している。ただ茎とか眼のかげりとかの名称が示す名称の実体がないということである。人はものをみるときに名称の意味をみて、ものの実相をみていない。人は名称の意味をもってものの常住を考え、ものに執着する。ものの実相をみるときに、それは非実体・非實在であると認識し、それに執着してはならないと經典は述べる。ここに主体側では応無所住而生其心であるべき点を強調する。

このような所説の金剛經が布施と忍辱をいかに考えたかを つぎに論じてみよう。

(ロ) 布施について

この經典では財施と法施との二種の布施を述べ、法施は財施に勝る点を強調する。布施についての叙述箇所は全体で五ヶ所(第八、十一、十九、二八、三三章)あり、内容は繰り返し

が多い。これらの叙述個所の基調は、「ガンジス河の砂の数ほどの三千大千世界を満すほどの七種の宝で一切衆生に布施をした福德ははなはだ多いといえるが、金剛經の經文の中のいくつかを衆生のために教え、説き、聞かせるとすれば、このほうが前の布施の福德よりはかりしれず、教えきれなくらいに多くの福德を積むことになる。」という内容である。

財施の福德ははかりしれないほど多大である。それはこの福德に福德の想を抱かないからである。福德の性がないものに福德の性があると妄想することは福德に執着しているからである。福德への想いを離れるときに福德の限りを超えることになる。不可思議多大の福德とは福德の想を離れることを意味する。つまり福德には福德の性がない。だからその福德ははなはだ多大であるといわれる。

ところが金剛經の經文の一部だけでも一切衆生のために教説し、聞聽させ、読誦させ、暗記させることができたならば、このほうが財施の福德に勝ると述べている。この理由として、(1)諸仏とかれらのさとりは、この經典から出生したからという。また、(2)一切法には自我がなく、一切法は不生であるという認識をこの經典によって得るからという。また(3)菩薩はいかなる法施をなしても、その不可思議多大の福德をすべて受領しないからという。つまりその福德に貪著しない。貪著

しないから、はかりしれない福德を積むことになるという理由からである。

右の三点によって法施は財施に勝るといっているのであるが、いまま少し財施と法施との關係を考えてみることにしたい。

まず財施の布施は無量無限になさなければならない。ガンジス河の砂の数ほどの三千大千世界に充滿するほどの七種の宝をもって布施することは、人間にははかりしれない天文的数量の財施である。実際にこれほどの七種の宝を手に入れることがまずできるだろうか。物量的に天文的数量の財物を施与し続けることは不可能といわなければならない。一生涯をかけて成就しうる布施行ではない。ではいかにすればこの布施行は成就されるのだろうか。それは不貪よってである。

布施、とくに財施の内容は、まずものを保持していなければならぬ。蓄えがなければならぬ。自己の生存を相續させるために必要の物量とそのほかに施与できるに足るものが余剰としてなければならぬ。でなければ財施は成立しない。だが仏教では余剰のものを貯蓄することは、仏道に志し、修行するものにとっては正しい行為とはいえない。そこで自分に必要なだけという点を強調すれば、家屋も財産も妻子も一切適切を施与するのでなければならぬ。ところがこれでもまだ充分ではない。自己の身体をも捨棄し施与するという

不惜身命の捨身の施与が究極とされる。ここに共通する考えは、一切のものに不貪であることである。

不貪であればものを貯蓄することが否定される。自己の生存にごく必要なものだけで充分である。この考えに立つ不貪の精神は貯蓄する分のものを世間に残すことを意味する。世間に残すとは、その分だけ世間が潤うということである。ある人間が余分にものを多く貯蓄することは、それだけ世間にものが欠乏することであり、その分だけ必要とする人間が生れるということである。ものを一部の人が余分に貯蓄しなければ、それは世間にその余分のものを施与したことになる。実際にはこれは施与の行為ではないが、宗教的、仏教的にみればすぐれた施与の行為であるといえる。財施は不貪のゆえに実は財施ではない、だから財施が成就される。

家屋も財産も妻子もすべてはいかなれば貯蓄(≡所有物)といえる。ところが、自己の生存に必要なものだけをえらぶとなれば、これらは実際は必要なものとはならない。仏道に志し修行する不貪の立場からすれば、結果的にはこれらは他に施与すべきものである。また身命をも不貪の精神からすれば捨棄し施与すべきである。

不貪とは要するに未得のものを貯蓄しないこと、既得のものとは捨棄することである。つまり一切のものに対する執着をまったく絶つことである。この基本思想は一切のものにおけ

る四想をはなれるにある。なぜかといえば、一切のものは空・無相・無願であるからである。これが理解されなければ不貪の財施は成就されえない。そこで四想をはなれ、三三昧の実践を説示した金剛経の経文を教説し、聞聴させ、読誦させ、暗記させる福德が、不貪の財施の福德に勝るということになる。ここに法施なくしては財施が成就しないという基本的相関関係があるように思われる。

(ハ) 忍辱について

忍辱の原語は *Kṣānti* で、耐え忍ぶという意味である。この原語の漢訳語には、忍・安忍・堪忍などの例があるが、一般には忍辱の訳語が多用されている。忍辱の語意は辱かしめを忍ぶということ、つまり悪い外聞、中傷、批難などに耐えることである。もともと原語の意味は一切は苦であるという絶対の事実を自覚し、忍耐して修行することを教えたものであろうが、忍辱の語意はそれに時代の事情を加味した面があるように思われる。

大乘仏教教団を例にとれば、大乘仏教は外道ばかりでなく、小乗仏教からも中傷、妨害、批難があった。大乘仏教徒の忍耐はまさにそれらに対する忍辱であったといえる。漢訳者が原語を忍辱と翻訳した経緯は分からないが、大乘仏教の当時の事情を考慮しての翻訳ではなかったか。

金剛経の漢訳者六人の中で *Kṣānti* を忍と訳したのは達摩

笈多だけで、羅什、流支、真諦、玄奘、義淨の五人はみな忍辱と訳している。これら代表的翻訳語たちが同様な訳語を用いたことは、興味あることである。いま、この忍辱と原語の関係について論ずるのが目的ではないので省略するが、忍辱の訳語については考慮すべき問題があるように思われる。

本題となる金剛經の忍辱（ここでは一般に用いられる忍耐の意味である）については、興味ある内容が叙述されている。叢述箇所を要約して紹介すれば、つぎのことが述べられている。

世尊がかつて忍辱仙人であったときに、歌利王に身体を割截されたことがあった。その時、身体の節節支を一つ一つ切断された。そのように切断されたが、世尊は歌利王に対して、いささかの瞋恨を抱くことがなかった。それは自己の身体に我我等の四想を抱くことがなかったからという。つまり自己の身体にわがものという想いが一つもなかったから、執着がなく、瞋恨が生じなかつたのである。一切の想いを抱いていなかったために、他人に傷つけられ、暴行されても他人事のようにしておれた。そこには耐え忍ぶという行為がない。耐え忍ぶというのは、まだ自己の身体に対する執着が残っていることである。つまり耐え忍ぶ力を起さなければならぬ反作用の力が生じているからである。だから世尊の忍辱は実は忍辱ではなかつた。忍辱するものがなかつたのである。それ

だから世尊の忍辱といわれる。

忍辱すべき瞋りも恨みもないのだから、忍辱すべきはたらしきもない。それが忍辱波羅蜜といわれる。金剛經の忍辱は耐え忍ぶことではなく、寛容そのものである。四想をはなれているところには忍辱はないからである。