

禪即仏法

水野弘元

一、禪宗の成立事情

中国では南北朝期の六世紀前後に菩提達摩がインドから渡来して、はじめて独自の禪を伝え、それが唐代に禪宗という宗派を形成した。このように禪が宗派として独立したことはインドにはなく、禪宗の成立は仏教の歴史では中国独自のものであった。

当時の中国では、達摩以前から以後の南北朝期の仏教としては、教学理論や戒律などの学問研究が隆盛となつて、種々の宗派やその萌芽が発生した。例えば説一切有部の阿毘達磨を研究する毘曇宗とか、經部的な『成実論』を研究する成実宗とか、『大乘涅槃經』による涅槃宗とかが成立した。また鳩摩羅什訳の中論系の三論とか『法華經』とかの研究が南北朝後の隋代に三論宗や天台宗となり、南北朝末期には『十地經論』から地論宗、『撰大乘論』から撰論宗が発生した。そ

の他、『華嚴經』や諸律藏は南北朝期から研究されて唐代に華嚴宗や律宗となつた。

このように南北朝時代には仏教の学問研究が隆盛となり、經典や論書の研究宗派は教宗または教家と呼ばれ、律藏の研究宗派は律宗とか律者とか云われた。これに対して經律論等の文献によらず、不立文字教外別伝によつて仏の眞精神を心から心へ伝え来つたものとして自立したのが禪宗であつた。達摩の頃にはまだ禪宗はなかつたけれども、教宗の人たちは達摩の存在をかれらの邪魔または脅威と感じたものか、達摩は当時の教家を代表する菩提流支によつて毒殺を計られたことが三回もあつたとされ、また達摩の弟子慧可は賊によつて臂を断たれたと唐の『高僧伝』(卷一六、大正五〇、五五二中)は述べているが、もしそれが事実であつたとすれば、これも教家の人びとによるものであろう。

初期の禪宗が自ら楞伽宗と称し、『楞伽經』を所依とする

宗派であるとしたのも、教宗からの攻撃を避けるためであったかも知れない。とにかく禪宗は他の教宗や律宗のように、特定した所依の経論等によらず、靈鷲山において仏の拈華の意味を大衆の中で摩訶迦葉のみが理解して微笑し、伝授された正法眼蔵涅槃妙心を祖師たちが心から心へと伝え来った仏心宗であると云った。

そして教宗が自己の所依の經典等を中心として仏教全体をまとめようとしたように、禪宗は禪定によって仏の教法の全体を代表させようとした。この点は四分律宗の祖の南山道宣が律をもって全仏教を包摂させようとしたのに似ている。

二、仏教と禪定

道元禪師や瑩山禪師が云われるように、禪宗の禪は戒定慧の三学の中の定学だけとか、六波羅蜜の中の禪波羅蜜だけとか、を指すものではなく、三学や六波羅蜜のすべて、すなわち仏教の全体を指すものであるとされる。道元禪師が仏祖正伝の仏法を曹洞宗とか禪宗とか仏心宗とか呼ぶことを常に排除され、また如浄禪師に従って禪は仏法の総府であるとして、仏法の全道とも呼ばれているのも同じ趣旨である。

とにかく禪定はあらゆる仏教の修道の中に含まれているから、一般には禪や定の語は修道中の一部分と見られることが多い。また仏教の中では、その人の性格や能力によって、禪

定を得意とする者もあり、理論や念仏等に適している者もある。釈尊時代にも、十大弟子と云われるすぐれた仏弟子はそれぞれの特徴によって有名である。禪定に関係あるものには神通第一の目犍連とか天眼第一の阿那律とかがあり、理論方面では智慧第一の舍利弗や解空第一の須菩提や論議第一の迦旃延とあり、実践方面では頭陀第一の摩訶迦葉や密行第一の羅睺羅とあり、経や律の伝持では多聞第一の阿難や持律第一の優波離とあり、教化方面では説法第一の富楼那があったとされる。かれらはすべて三学を具備していたけれども、各自の特異な能力によって、それぞれ別個に仏教を発揚したことが知られる。

部派仏教時代になっても、部派教団の中には、分業的な役目をもつ者として、経師、律師、論師、禪師、説法師、典寺者、勸化者などがあり、経師の中にはパーリ仏教の説では、長部誦師、中部誦師、相应部誦師、増支部誦師、本生誦師等の別があり、阿含全体に通じた一蔵師、経律の二蔵に通じた者、三蔵全体に通じた三蔵師もあった。また禪師は阿蘭若住者（林住者）とか瑜伽師とも呼ばれた。南方仏教では今日でも、禪定修行を専らにする林住者と修学や教化に専念する村住者（都市や村落の寺院に住する者）が区別されているとされる。

「那伽（竜）は常に定に在り」と云われるように、釈

尊は常に禪定の中に在ったとされる。語黙動靜のすべてが禪定の状態にあつたことを云つたものであろう。元來釈尊は瞑想が得意であつたらしく、十四五才の王子時代に、釈迦国の春の農耕祭に父王や大臣たちとともに出席して農耕を觀覽された。五百の牛が犁で田を耕やし、打ち起された土中から出る虫けらを小鳥が啄み、群る小鳥を目がけて高い空から鷹や鷹などの猛鳥が襲いかかるというような弱肉強食の状態を見て心が痛み、思わず瞑想に耽つて深い禪定に達せられ、王子のからだは光明に輝やくようであつた。その不思議な光景を見て、王や大臣たちは自然に王子を礼拝したとされる。

釈尊は悉達太子としての王宮生活では達せられなかつた人生問題の解決のために、二十九才の時に父母妻子を捨て、釈迦国から南方のマガダ国に出て本格的な出家修行に入られた。そしてマガダ第一の禪定家として有名なアララ、ウツダカの二人の仙人について禪定を学ばれた。アララ仙は無所有処定を理想の悟境と説き、ウツダカ仙は非想非非想処定を最高の涅槃として、それぞれ多くの弟子たちを指導していた。

悉達太子はすでに子供の時代から本格的な禪定を続けられていたから、二人の仙人の弟子たちが達することのできない色界四禪定から、さらに進んで仙人たちが理想としていた無色界定の中の無所有処定や非想非非想処定へも容易に到達することができた。しかしそれは何れも自分が求めていた眞の

理想の境地ではなく、人生問題の解決にはならなかつた。

パーリ中部三六『薩遮迦大經』によれば、釈尊は二人の仙人の高度の禪定ではどうして悟りが得られなにかを反省し、そこに木を摩擦して火を起こす鑽木さんぼくに関する三つの喩えが心に浮んだとされている。それは第一の喩えとしては、生の薪が水に濡ぬれていては鑽木で火を付けようとしても決して火は付かないこと。第二には、生の薪は濡れていなくても火は付かなければ容易に火は付くことである。右の三つの喩えの中で、第一の喩えは出家をしないで欲樂の環境にあつて欲樂をもちながら坐禪をする場合を指し、第二の喩えは二人の仙人のように欲樂の環境を離れて出家生活をして高い禪定に入つても、その禪定は生薪の如く自我への執着の念があつては悟りの火が付かないのである。この仙人たちは神我という実体的の自我を認める數論(サーンキヤ)派に属するバラモンであつたとされるから、我執があるとされたのである。第三の喩えは乾いた枯薪には容易に火が付くように、出家して自我への執着を離れた禪定によらなければ解脱の火は得られないということである。

太子は仙人たちの禪定を去つて、當時解脱の方法とされていた他の一つの苦行をも試みるべく、六年間の命がけの徹底的な苦行を続けられたが、苦行派の非正統シャモン達も実体

的自我の執着をもつものであったから、苦行も理想への方法でないことを体験された。そこで釈尊は菩提樹下の禪定によって自我執着の念を捨て去り、正覚を成じて人生問題を解決することができたと言われる。

仏教では弟子たちも釈尊と同じく、外形的には当時の外教の人たちと同じく、四禪四無色の禪定を修したけれども、仏教の場合には欲念我執のない禪定であったから阿羅漢の悟りに達することができた。圭峰宗密の『禪源諸詮集都序』に五種禪として説いている外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪（如来禪）も、禪の外形は同じようであっても、その内実が自我執着の有無とか智慧慈悲等の高下優劣によって、五種の差が生じていることが知られる。

釈尊は成道後の数週間は菩提樹下やその付近で禪定を続け、自分の悟りの内容を考察したり、これをいかにして他に伝えるべきかを考慮し、梵天勸請ということもあって、一層教化の念を強めてその方法を考察され、そこから仏陀としての活動を開始されることになった。

仏は毎日早暁の禪定においてその日の教化活動を予め計画されたことが多かったであろう。後の大乘仏教によれば、仏は説法の前には必ず禪定三昧に入られたとされる。『法華経』は無量義処三昧を出てから説かれたとされるのはそれである。『華嚴経』も仏の海印三昧によって説かれたとされるが、

実は仏（盧舎那仏）の成道第二週の入定中に、初利天（三十三天）、夜摩天、兜率天、他化自在天等において、それぞれの天界の代表的な菩薩が仏の威神力を受けて説いたのが『華嚴経』の前半である。ここでは仏は禪定にあって一語も発することなく、仏の威力を受けた菩薩たちが各自の天界において同時にそれぞれの菩薩行等を説法したとされている。そこに仏の広大な仏果としての海印三昧の法門が含まれている。

また般舟三昧は念仏に関係し、三昧発得によって阿弥陀仏等に見え、本格的な念仏に入ることができるとされる。さらに密教の三密加持も真言陀羅尼も禪定に関連したものである。このように見て来ると、三昧や禪定は禪宗独特のものではなく、仏教全般で重視実践されていることが知られる。

つまり原始仏教以来、大小乗の実践道としての三学や六度の中には必ず定学や禅度が含まれ、また定の中には戒や慧も含まれ、禅度は他の五度を含むというように、三学や六度は相撰関係にあるから、禪宗の禅も三学六度の一切の教学実践を含み、特に禪定を重視したものであるといえる。しかし禪宗の禅も一様のものではなく、次に考察するような種々の現われ方をしている。

三、中国・日本の禪宗の禅

まず中国禪宗の祖師達磨大師は面壁九年と云われるよう

に、坐禅のみを続けられたとされるが、六祖慧能は五祖の黄梅山に入った当時は、まだ出家受戒もせず、坐禅修行にも入らず、寺下の碓房にあって盧行者として、八ヶ月余を米搗ぎばかりしていたとされる。その彼が数百人の修行者の第一座であつた神秀を差し置いて、五祖から達磨禪の衣鉢を受けて第六祖になったとされる。この場合、慧能には形式的な禅定はなかつたが、生来の非凡な素質によって禅や仏教の根本を把握していたものであろう。

六祖以後の中国の禅宗諸派もそれぞれ特異な風格があつたとされる。公案と坐禅を重視する看話禅としての臨済宗、黙坐禅定の只管打坐に専心する曹洞宗、文筆論説等の著作活動に得意な禅僧を多く輩出した法眼宗や雲門宗などがそれである。この点はわが国の臨済・曹洞・黄檗の三宗においても見られる。俗に臨済將軍、曹洞土民と呼ばれるのもその宗風の一端を示している。

臨済宗では本格的な坐禅や公案拈提などを主とし、禅本来の高級な立場を守っていたのに対して、曹洞宗では専門の僧堂や学林などでは本来の坐禅や古教照心の学解を重視するけれども、一般民衆に対しては法要儀式や授戒等の通俗信仰によって、すべてが仏作仏行であるとして、禅や仏教の精神を得させようとした。臨済宗が京都や鎌倉の五山十刹等を中心として栄え、曹洞宗が全国津々浦々にまで波及したのは、両

宗の性格や宗風の相違によるものであろう。

次に中国仏教全体の中における禅宗について見るに、中国では中唐から宋代にかけては、禅が次第に中国仏教の中心をなした。その理由は、禅は念仏とともに仏教の信仰実践活動をなし、これに対して教宗は多く複雑高度の専門的教學研究をなし、学問は深く細かくなつたが民衆の實際生活と遊離したためである。故に禅や念仏が民衆の仏教として栄えた。

また唐末の会昌の破仏(845)や唐滅後の後周世宗の破仏(955)などで、仏教の経巻書冊が多く破棄焼亡され、教宗は甚だしい打撃を受けたが、経論に頼らない禅宗はあまり痛痒を感じず、破仏の被害を受けることが少なかったのである。そして禅は念仏と合体し、念仏禅が中国仏教として残り、今日に至っている。明代の徳川初期に我国に伝えられた黄檗宗が念仏禅の傾向をもっているのはそのためである。

他方、中国仏教の特異点は、仏教は中国に輸入摂取されてから常に中国文化の主流としての儒教や道教と思想的な関係交渉をもち、とくに道教とは南北朝時代から対立抗争を続け、そのためにしばしば排斥を受けた。三武一宗の乱としての破仏事件はその著しい例である。しかし中国での仏教排斥はただ道教との対立だけではなく、仏教の僧尼が墮落したことも大きな原因であつた。従つて信仰や治安のために儒仏道の三教融和策も取られ、道教と仏教が融合協力するようにも

なつた。今日の中国仏教寺院は道教の神をも祀り、道教の堂観は仏教の菩薩等を祀っていて、民衆が両方を等しく礼拝するのはその現れである。

この点では、日本の仏教は中国から受容されても、中国の儒教・道教やまた日本の神道にも強く影響されることがなく、聖徳太子時代から、奈良・平安・鎌倉時代を通じ、今日に至るまで順調に展開して来た。ただ飛鳥・奈良・平安時代は韓国や中国の仏教の影響を受けて、日本独特の立場をよく發揮できなかった点もあるが、次第に日本独自の仏教に進み、鎌倉時代になると念仏も禅も法華宗も、親鸞・道元・日蓮等の祖師たちによって、中国仏教の純粹なものだけを採りし、釈尊以来の仏教本来の立場に復帰し、専称弥陀、只管打坐、唱題法華に単純化して一般民衆の信仰となし、今日に至っていることは、日本仏教の誇りとも云うべきである。日本独自というのは中国仏教などのように儒・道等の異文化の混じらない仏教本来のものということである。この点では南方仏教も大乘以前の古い仏教を純粹に伝えていると云える。とにかく鎌倉時代の新仏教は南方仏教とともに、仏教の根本を正しく伝えていっているものといえることができる。

それにしても禅は道元禪師の『正法眼蔵』の説や臨済宗の公案や坐禅などに見られるように、元来は高級なエリートのみならず、公案である。専門的な仏教者は、釈尊時代の仏弟子たちも本

格的な坐禅修行や教理研究をなしたが、釈尊は一般民衆に対しては平易な教えを説かれた。それは日本曹洞宗で、宗祖の『正法眼蔵』の中から一般向きの平易な説を抜萃し、受戒等の信仰面を中心とした『修証義』を作ったのに似ている。

前述のように日本の曹洞宗が民衆教化においては、坐禅修行によらず、法式、読経、授戒等の平易な方法によって、全国的に広く民衆の帰依信奉を得たものである。その平易な方法も実は禅の基本とする仏教本来の立場を得させるためのもので、念仏の信心や唱題の作法によって仏教本来の立場を得させようとするものと同致である。そこにこれらの日本仏教の純粹性と特異性が見られる。

そこで次には平易な信仰がいかなるものであるかを、原始仏教以来の仏教一般の立場から考察することにした。

四、民衆的な平易な眞実の仏法

釈尊は一般民衆に対しては、まずかれらが容易に理解できる平易な言葉で説き、次第に独自の仏法へと導かれた。ところが部派的な小乗仏教になると阿含説を詳細に理論化し、却ってそこに凡俗の立場が多く採用された。これを仏教本来の立場に復帰させようとして大乘仏教が現れた。

初期の大乘經典では仏教本来の高い立場を志向した。『般若経』は般若皆空という仏教独自の無我説を強調し、『華嚴

『經』は仏の成道第二週の説として成道の内容を高度のままに説いたから声聞には全く理解されなかつたとされ、『法華經』は平易な言葉で因縁や譬喩を用いて声聞の教えを一乘に高め、三乘と一乘を融和するようにした。『無量壽經』も念仏によつて往生成仏ができるとし、何れも仏教本来の立場を中心とした。それは発心という深い信仰を出発点としている。

ところが中期大乘では初期大乘に対する阿毘達磨的な理論學説が多く、その点では複雑精緻なすばらしい仏教哲学となつたが、理論が高級すぎて民衆の信仰からは遊離した。しかもそれは外教との對抗上、不純な立場も採用した。これらを受容した中国仏教も理論學説を詳細に研究し、中国思想との對抗の点から、インド仏教以上に複雑なものとなり、仏教本来の單純明快な立場から遠ざかり、民衆の信仰を離れることにもなつた。

前にも述べたように、日本の鎌倉仏教は民衆に対しては仏教の心髓を平易な言葉で説き、積尊や初期大乘のような高い立場を目指す純粹なものであつた。道元禪師が著述の中で平易な言葉で説かれている場合も高遠な言説の場合と同じく、すべて仏教本来の悟境とそれに関連したものばかりである。

禪師は通俗的なことも高い立場から眺めるから、世法も仏法となると云われる。また禪師は偽經を非仏説として排除されるが、偽經でもこれを仏祖が依用するならば、正しい仏經

祖録となるともされている(『眼藏』「転法輪」)。これに反して、高い立場の教えでも、低い立場で見れば低俗となるともされる。例えば本覚思想は、仏教修行による眞の体験をもたない者が凡俗のままに本来仏であると主張すれば、非仏教の邪見となるようなものである。インドの中期大乘や中国仏教には高い教えを凡夫の立場から解釈した場合があつて、それが仏教を誤らせ、後代に害悪を残したのである。

とにかく仏教の根本目的は世俗の凡夫の立場を聖なる立場に高めることであつて、『修証義』の中に「生死の中に仏あれば生死なし」と云われるように、生死輪廻の迷界も仏の悟境から見れば迷界ではなくなるのである。そうすれば世俗の営み(世法)も仏法となるとされる。「治生(政治)、産業(經濟)もとより布施〔波羅蜜〕にあらざることなし」とされているのはそれである。それでは世法と仏法とはいかに関連しているであろうか。

世間一般で問題とされる事柄は「世間八法」と云われるように、苦楽、得失、毀誉、賞罰の八法である。それは世間的な幸福とは、苦を離れて樂を得る、損失を去つて利得を入手する、毀謗を離れて名声を得る、刑罰を離れて賞与を受けることにあるとされるのである。これが世法であるが、仏法とは「八風吹けども動ぜず天辺の月」といわれるように、名利等の八世間法を超越することであるとされる。釈尊の説法は

すべて世法を離れて仏法に向わせ、世法の中に仏法を樹立させることであった。

〔釈尊の誘導法〕釈尊は仏教を全く知らない者を化導するために、まず世間的常識による有所得の善を説いて悪を離れさせ、そこからさらに出世間的な眞の仏法へと誘導されるのが常であった。その例として「次第説法」というものがある。仏はこの方法を用いられたことが原始聖典の随処に出ている。

次第説法とは順序次第を追って低い教えから仏教独自の教えに導いて初歩の悟りを得させるようにしたもので、三段の順序から成っている。それは、a 第一段で施、戒、生天の三論（三つの話）を説き、b 第二段で欲の過患と離欲の功德を説き、c 第三段で苦集滅道の四諦を説くものであった。その内容を簡単に紹介すれば次の如くである。

a 施、戒、生天の三論は善悪因果の道理を説くものであって、一、出家者や困窮者に衣食等を施し、二、殺さず、盗まぬ、嘘いわず等の戒を守れば、三、これらの施や戒などの善を行うことよって、死後には必ず天界に生れて福樂を受けることができる。その反対に不施、破戒の悪業をなせば必ず来世では三悪道で苦果を受けるという意味も含まれている。

このような施や戒の説や善悪因果の説は仏教以前からインド一般に説かれていたから、仏教について何も知らない人でも

第一段の三論の説は容易に理解された。

b 第二段の説法で、欲とは感覚的五欲でもあるが、ここでは自己中心的な我見我欲と見てよい。この説法は、欲のために自分のことだけを考えて、相手や周囲の社会のことを考えない利己的な考えや行為には必ず過患あやむがあり、欲を離れた行為には相手や社会から喜ばれ信頼されるといふ功德があることを説いたものである。この説法を聞いた者は本能的な自己中心の立場を反省し、仏説を正しく理解するようになる。

c 仏は第三段として最後に仏教独自の四諦を説かれる。すでにaの業報説によって、何が善であり悪であるか、善悪には必ず幸福や不幸の報果があるという因果の道理を正しく知り、bの離欲説によって、自己中心の我欲を離れて、己れを空しうしたすなおな心となっているから、cの第三段で説かれる苦集滅道の四諦の苦樂迷悟の因果縁起の道理もすなおにこれを受け入れて、誤りなく正しく理解するようになる。

この四諦説は世界人生の迷悟苦樂のあり方としての仏教の世界観・人生観を説いたものであるから、次第説法を正しく理解すれば、仏教の正しい世界観・人生観を確立させ、初歩の悟りとしての遠塵離垢の法眼を獲得するとされる。三結（三つの結縛）と云われる煩惱の塵や垢を遠離した清浄な法（眞理）の眼（智慧）が開けると、凡夫を離れて初歩の聖者としての須陀洹（預流）になるとされる。預流とは聖者の流れに預かり、

聖位に入ることである。

ところで法眼によって聖位に入るのは理智的な性格の人であり、情意的な人に対しては、仏は四不壞淨の教えを説かれた。四不壞淨(四証淨)は四預流支とも呼ばれ、これによっても預流の聖果が得られるとされた。つまり理論よりも信仰の面に適している人は、仏・法・僧の三宝への絶対の淨信と、聖なる戒に対する絶対の確信とによって、仏教における信と戒とが確立して、仏教の信仰を退失したり他の信仰に移ったり、戒を犯したりすることが決してないという初歩の聖位に達するのである。

因みにこの四不壞淨と同じ趣旨のものとして七仏通誠偈がある。この偈は原始仏教以来、大小乗を通じ最も有名なものである。それは、「諸惡莫作、衆善奉行、自淨其意、是諸佛教」であって、漢訳文で見れば、「諸惡は作すこと莫れ、衆善は奉行せよ、自らその意を淨うせよ、是れ諸仏の教えなり」という命令文のようであり、命令文として解釈されることが多いが、インド語の原文では決して命令文でなく、「一切の惡を作さないこと、善を具足すること、自らその意を淨めること、この三つが諸仏の教えである」というので、仏教とは何かといえはこの三つに尽きるという意味である。つまり止惡と行善の二つが戒であり、淨意は仏・法・僧の三宝に対する淨信を意味するから、淨信と聖戒とが確立することが眞の仏

教であるということになり、それは四不壞淨を説いたものと同じである。

道元禪師は『正法眼藏』『諸惡莫作』の巻で七仏通誠偈を解説して、諸惡莫作等は菩提語(悟りの上の聖なる語)であって、止惡、行善の戒は凡夫的な命令文としての他律戒ではなく、自主自律的な聖なる戒であるとされる。惡事をしてはならないではなく、悪いことずるいことは絶対になさず、なそうとしても決してできないことであると説かれている。この偈の眞意をよく把握しておられたことが知られる。

五、『修証義』は聖なる悟境の立場

周知のように、『修証義』は宗門の信仰入門書として『正法眼藏』から平易な語句を主として抜萃したものである。そして『眼藏』は正法を説いたものであり、正法は宗門の基本である本証妙修という証上の修としての悟りの境地を説いたものである。また前述のように『修証義』は第三章「受戒入位」を中心として、三宝帰依を初めとする受戒をもって入信の基本としたものである。「三帰によりて得戒あるなり」とか、「三宝に帰依し奉りて、衆苦を解脱するのみに非ず、菩提を成就すべし」とされており、三宝帰依が菩提の成就となり、悟りの境地であるべきことを述べてある。この点は「衆生仏戒を受くれば即ち諸仏の位に入る」という大乘戒(梵網

経)の説によっても知られる。

そして『修証義』は少くとも最初の三章では、原始仏教で初歩の聖位とされる次第説法による法眼(世界観・人生観)の獲得とか、四不壊浄による信や戒の確立とかいうものと密接に関連したことを述べたものである。そこで次にこの点を考察して見たい。

元来、理論的な法眼でも信仰的な不壊浄でも、それらは初歩の聖位として須陀洹果(預流果)を得させるものであって、この聖位は後の大小乗の経や論においても説かれ正定聚の位であるともされている。正定聚に入るとは聖者の中間に入ることであって、もはやそこから退転して凡夫に戻ったり、他の仏教以外の信仰に移ったり、悪趣に墮ちたりすることが決してなくなるのである。正定とは将来必ず最高の悟りに至ることが決定していることで、そのような初歩の聖者の集りを正定聚という。

原始仏教によれば、この初歩の聖位は、理論的な次第説法によっても、信仰的な四不壊浄によっても得られ、そこでは必ず三結という煩惱が断ぜられるとされる。三結とは身見・疑・戒禁取の三つである。第一の身見とは我見のことである。第二の疑とは善悪、因果、業報を疑うことであり、これは善悪や三世因果の道理を否定する邪見と同じものである。故に疑は邪見と見てよい。第三の戒禁取とは外教で種々の狗戒・

象戒とか苦行などの戒禁(誓戒)を守れば必ず生天や解脱が得られるとするものであって、それらは仏教から見れば眞の解脱でないものを理想目的とし、それに到達する修行法も誤ったものであるから迷信邪教とすべきである。この迷信邪教を正しい教えとする悪見が戒禁取である。また『正法眼蔵』が排除している本覚思想や三教一致説なども戒禁取と見てよい。

この三結の中の何れか一つでもあれば、仏教の悟りに入ることは絶対にできないとされる。故に三結を断ずることは聖者となるための最低の条件である。凡夫を離れて聖者となるためには必ず三結が全断されていなければならないとするのは、原始仏教以来の全仏教の共通説である。法眼を得るとか正定聚に入るとかされているのはこのことであって、道元禪師の著述には我見や邪見を除くべきことが随処に説かれており、前述のように本覚思想や三教一致説も強く排除されている。それらの三結に関連した例を禪師の著述から簡単に眺めれば次の如くである。

例えば我見については、初歩的な『学道用心集』には、まず「無常を観ずる時に、吾我の心生ぜず、名利の念起らず」とあり、また名聞利養を除くべきことが強調され、「自己のため、名利のために仏法を修すべからず」等とされている。同じように『正法眼蔵隨聞記』には、吾我を離れること、無

所得であること、我執を破り名聞を捨てることが第一の用心とされ、学人の第一の用心は先づ我見を離るべきであるとして、我見我執を離れることを最も強調されている。この点は、「たとひ古人の語話を究め、常坐鉄石の如くなりとも、此身に著して離れずんば、万劫千生にも仏祖の道を得べからず」（宗源下、二二六下）の中によく現れている。

次に邪見の排除については、『正法眼蔵』の「三時業」「深信因果」「発菩提心」「発無上心」等の中に特に強調されている。例えば「三時業」の中には、

「因果を撥無し、仏法僧を毀謗し、三世および解脱を撥無する、ともにこれ邪見なり。」（宗源上、五一〇中）
とか、

「仏祖の児孫、修証弁道するには、まづかならずこの三時の業をあきらめしらんこと、鳩摩羅多尊者のごとくなるべし、すでにこれ祖宗の業なり云々」（宗源上、五一上）
とか、

「いまだこの業報の道理あきらめざらんともがら、みだりに人天の導師と称することなかれ。」（宗源上、五一上）
とかある。

また「深信因果」の巻には、

「仏法参学には、第一因果をあきらむるなり、因果を撥

無するがごときは、おそらくは猛利の邪見をおこして、
断善根とならん。」（宗源上、五五四上）

として、邪見を除いて因果を明らかにすることが、仏法参学には最も必要であるとされている。

これらの三結については『修証義』の中にも説かれている。まず邪見を除くべきことについては、第一章第三節で、
「今の世に因果を知らず、業報を明めず、三世を知らず、善悪を弁まへざる邪見の党侶には群すべからず云々」とあり、
第五節には、「仏祖の道を修習するには、其最初より斯（こゝろ）三時の業報の理を効（たづ）ひ験（あ）らむるなり、兩（た）あらざれば多く錯りて邪見に墮つるなり、但（た）邪見に墮つるのみに非ず、悪道に墮ちて長時の苦を受く」とされている。邪見があつては眞の仏教者として、聖位に至ることができないからである。

次に我見を除くことについては、『修証義』には直接に我見の語は用いられていないが、第二章「懺悔滅罪」が、懺悔によつて我見を除くことを説いているのである。例えば第八節に「誠心を専らにして懺悔すべし」とある中で「誠心を専らにする」ことが己れを空しうして自我の見を去ることである。そこに懺悔や浄信が現われる。つまり誠心を専らにして浄信が現われ、心念身儀発露白仏の懺悔となり、そこでは我見が全く除かれている。

次に第三章の「受戒入位」において、仏法僧の三宝に帰依

することが、邪魔外道を離れ、迷信邪教としての戒禁取を除くことになるのである。

またこの第三章の中には信仰によって聖位に入る四不壞淨が含まれていると見ることが出来る。すなわち、四不壞淨中の仏法僧の三不壞淨は三宝に対する絶対確實の淨信であって、それは第三章における帰依三宝であり、信の確立を示すものである。またこの帰依三宝は聖なる戒ともなり、他の諸戒の基本ともなつて、必ず最高の解脱や菩提に至るものであるから、聖なる戒としての戒不壞淨とも見ることが出来る。この点から第三章は仏教における信と戒の確立としての四不壞淨に対応するものと見ることが出来る。

ただ『修証義』では原始經典や部派仏教のように、戒を止悪（撰律儀）、行善（撰善法）の二つだけとせず、これに利他（撰衆生）を加えた三聚淨戒という大乘戒としている点が違つている。また誓願による利他行を説く第四章や仏作仏行としての報恩行を説く第五章は原始仏教等と直接の対応はないけれども、利他行としての四撰法はすでに『阿含經』で説かれており、また仏やすぐれた仏弟子の行業の中には聖なる利他や行持の面も数多く見られるのである。かれらはすべて聖位にあって聖なる行業をなしたからである。

とにかく宗門の信者を中心とした宗意安心の書として平易に述べられている『修証義』は決して世俗の世間法を説いた

ものではなく、宗意としての眞實の仏法を、高度の禪法によらず、日常生活の立場に適するように説いたものである。それは積尊が世俗の民衆を仏教独自のすばらしい信仰に誘導された次第説法や四不壞淨や七仏通誠偈などの説法の方法に対応している。『修証義』が宗門人だけでなく、他宗や一般の人々にも広く愛読されるのは右のような理由によるものであらう。