

# 悟りについて

水野弘元

## 一

御紹介にあずかりました水野でございます。学問研究ということですが、学問研究にはいわば西洋流の科学、サイエンスとして事実を研究するのもあるし、また東洋的な明治以前の思想と申しますか、悟りなどを中心とした価値を研究するものもあります。宗教信仰とか悟りとかいうものは単なる事実ではなくして、事実の奥に存在する価値を問題とするものであります。

ところで明治以後になると、日本でも西洋人の研究方法を取り入れて、西洋的学問としての事実の研究、語学の研究に入り、歴史的な事実を研究する、文献成立の事実を研究するというようなことで、客観的な事実を正しく探ろうとするようになり、仏教の研究においても、西洋流の研究が流行しました。その場合にはその研究者に仏教の信仰があるとか、体験があるとかいうことはあまり問題とならないわけです。信仰がなくても体験がなくても事実を事実として客観的に見ていくだけで研究できることになります。西洋人の仏教研究というのは大体それですね。キリスト教の人、ユダヤ教の人、信仰持たない人たちが立派な業績を上げているわけです。

しかし仏教国である日本で、仏教者または仏教信者として仏教を研究していく場合には、西洋人のような単なる事実の研究だけでは十分でないわけです。本当の仏教の信仰として、悟りの体験としての価値を明らかにするということが生きた宗教としての仏教の研究には必要なんですね。

悟りについて（水野）

## 悟りについて（水野）

そこで、この二つの研究がどう関わっているかということになりますと、全然無関係ではありません。ただ一言いえることは、科学の研究というのは、研究する人の主観の立場を固定させて、固定した立場から客観的な事実を見てゆくということです。これに反して信仰実践等の仏教の価値の世界というのは主観が一定していない。初步的な低い立場から段々と体験を積むに従つて高い立場へと進んで行き、智慧経験の深い人はその高い立場から物事を見てゆくわけですから、同じものを見ても初歩の人とは見方が違つてくる。

ところが科学では主観が固定しているから誰が見ても同一に見える。それは客観を固定したものとも見ることがであります。したがつて、これは形式論理学的な三段論法できちんと研究することができる。誰が見てもそうなるわけですね。これに反して、価値の世界というものは主観が一定しておりませんから、同じものを見ても見る人によつていろいろ違つてくるということになるわけですね。

仏教を研究する場合に、大雑把にいって右の二つの立場があり、そこに基本的な相違がありますから、皆さん方も仏教研究をなさる場合に、そのところを一応心得ておい

ていただきたいと思います。

きょう、私は「悟りについて」ということをお話ししますが、そこには客観的な面もありますけれども、主観的な価値の面が多く入つてしまります。従来の禪とか、念佛とかいうのは、ほとんど価値の世界であります。インド仏教でも阿毘達磨というようなものになりますと、これはどちらかというと科学に近いものです。主観を通俗的立場に固定して、この立場から見るために、科学に近いものとなつてゐるんですね。それだけに概念規定や語句の定義説明は客観的になつて極めて厳格です。

さて「悟りについて」、これは平素考えておりますことをお話しするわけでございますけれども、私は旧制の中学校は今日山口県にござります多々良高等学校という、昔、曹洞宗第四中学林といつたのを出ました。こちらの愛知高等学校は当時は曹洞宗第三中学林と言つて、やはり宗門立の姉妹校だったんですね。全国に四つ宗門の中学林がございまして、その第四中学林を私は出たものでございます。そこでは一般の中学校の教科の他に宗乘、余乗といつて今日で云えば禅学や仏教学が別に課せられました。禅や仏教は各学年を通じて毎週授業がありました。その授業の中には

先生たちの口から悟りということがしばしば出てくるのです。そこで、一体悟りとはどういうものであるのか、悟っている人が実際に現在いるのであらうか、そういうことについて常に疑問を持ちながら、他に尋ねることもせず、分らず仕舞いになっていたわけですね。それから大学に進んで段々仏教の勉強するようになりますて、インド語でも悟りということが種々に説かれていることを知るようになります。原始仏教でも悟りの実例が多く説かれ、俱舍論などの阿毘達磨でも悟りについていろいろ論ぜられておりました。

## 一

きょうは悟りというものについて、インド、中国、日本の仏教や禪の場合を眺めて見たいと思います。まずインドでは第一は釈迦様が菩提樹のもとで悟りを開いて仏陀となられ、そこから仏教が始まっていることになります。次には仏さまのお弟子の人たちもそれぞれ悟りを開いています。この場合、仏の悟りと弟子たちの悟りは同じか違うのか。また弟子たちの悟りの間にも差別があるのか。結論的にいえば、それぞれ違うとされています。

たとえば、一番最初に仏の説法を受けた五比丘がある。五人は釈尊の修行時代に、ともに苦行をして釈尊につかえていた。しかし釈尊は苦行は悟りに導かないことを知り、六年間の苦行を捨て去つて、身を洗い淨め、乳粥というような御馳走を食べられた。それで五人は釈尊が堕落してしまったと誤解し、釈尊を捨て、自分たちだけで西の方のベナレスに行って修行していた。

苦行をやめた釈尊は近くの菩提樹下に行つて坐禅思惟をなし、悟りを開いて仏陀となられた。それは世界人生の正しい姿としての縁起の道理を悟られたのであります。しかし縁起の道理は理解しにくい。これを分り易く説明することを工夫して四諦の教えを見出されたが、これでも一般の人には難解である。五比丘ならば理解できるであろうと考へて、釈尊は五比丘のいるベナレスの鹿野苑ろくやに行つて、最初の説法をされた。そこで、四諦八正道などの教えを聞いた五比丘は始めて四諦の道理が分つて、法眼まなこという真理に対する智慧の眼を得て、初步の悟りに達することができた。それは仏教の正しい世界観人生観を理論的に理解したことであつて、もはや凡夫を離れて聖者の境地に入つてゐるのです。その例は阿含經にもしばしばあり、俱舍論等にも説

悟りについて（水野）

かれています。

とにかく五比丘は四諦の道理を聞いて初步の悟りとしての法眼を得て、人生観を確立したのであります。そこで釈尊は数日後に、五比丘のために五蘊の無常・苦・無我という無我相経の説法を説かれると、五比丘は五蘊無我相を禅定によつて思惟觀察し、理論と実践の面で最高のさとりを得て阿羅漢の聖者となつたと言われております。このように悟りにも初步から最高におよぶいろいろの段階があるとされておりますけれども、仏弟子としては五比丘が最初に悟りを得たといわれております。それからやがてベナレスの町の人たちが仏の説法を聞いて悟りを開くことになります。その第一号はこの町の長者の子で、ヤシヤという青年であります。家は大金持で経済に困らないけれども、歡樂多くして却つて人生に望みを失ない、世の中を厭うようになつた。欲樂の生活にあきたヤシヤは夜中に遊樂の家を抜け出て、「ああ苦しい」ともらしながら釈尊のおられる方角に向つていた。ベナレス北方の鹿野苑で坐禪をしておられた釈尊は、「ヤシヤよ。ここはちつとも苦しいことはない、ここに坐りなさい」と言われる。自分の名を呼ばれたのでびっくりしたヤシヤは釈尊のそばへ行くと、仏は彼の

ために次第説法という教えを説かれる。それは仏法を何も知らない者に、卑近な教えからはじめて順序次第を追つて仏教の教えを、理解させていく説法であります。これによつて、ヤシヤは仏教の人生観を理解して法眼という初步の悟りを得たのであります。

ヤシヤの家では、ヤシヤが家にいないことが分つて、大騒ぎをして家中の人たちが手分けしてあちこち探し廻つた。ヤシヤのお父さんはたまたまベナレスの街から北に鹿野苑の方に向つて進みますと、途中にヤシヤの履の足跡があるので、それを追つてお釈迦様のところに着いた。坐禅をしておられるお釈迦様に向かつて「もしや子供を御覧にならなかつたでしょうか」と聞くと、釈尊はヤシヤを父に見えないよう神通力で隠しておいて、「とにかくそこにお坐りなさい」というわけで、またお父さんにも次第説法をされると、父も法眼を得て仏教の初步の悟りに達することができた。この説法をそばで聞いていたヤシヤは禅定に入つて諸法を觀察し、最高の悟りを得て阿羅漢の聖者に達したとされています。

このようにヤシヤの場合には初步の悟りを得てから最高の悟りに至るまでには数時間しか経つていないことになり

ます。それでは仏の最初の説法を聞いた五比丘は四諦八正道の説法を聞いて初歩の悟りを得てから、最高の悟りとしての阿羅漢果を得るまでにはどのくらいの時間要したかといえば、五人では多少の遅速もあり、また明確な日数は示されていないが、一週間かそこらのうちに五人とも阿羅漢の悟りを得たと思われます。悟りが得られるか得られないかは、前世の因縁によつて、良師に会うか、機縁が熟しているか否かによるものであり、教えを聞いても全然悟りを得られないような人もいるし、教えにまったく興味を持たない人もあり、興味をもついても初歩の悟りぐらいで終る人もあり、最高の悟りに至る人もあり、またその悟りにも遅速の差もあると思われます。

例えば仏の弟子の中では舍利弗・目連という人は二大双弟子といつて、最も優れた弟子であったといわれています。この二人はマガダ生れのバラモンの子で、子供の時から親友であり、バラモンの教えに満足せず、六師外道の一人のサンジャヤの弟子になつていましたが、どうしてもサンジャヤの学説に満足できないで、誰か立派な指導者がいるに違いないと考え、二人で新しい指導者を求めていました。丁度そのときに舍利弗は五比丘の一人の馬勝(アッサジ)

がマガダの都の王舍城の街の中を托鉢をして歩いていました。その姿がいかにも普通の人とちがつて、澄みきつた安らかな態度であり、これはただ者ではないと見たので、アッサジが托鉢を終つて郊外に行つて食事をすましたときに、近づいて行つて舍利弗は尋ねました。「あなたはどういう学説をなさるか」また「誰のお弟子でありますか」と。「私はゴータマという大沙門の弟子であつて、まだ弟子入りしてから長くならないので師の教えを詳しく述べられません」「簡単でもいいから教えてください」と頼むと、「因より生ずるところの諸法、それら諸法の因を如来は説く。大沙門はこのような説をなす。」という簡単な詩偈を唱えました。何しろ智慧第一といわれた舍利弗ですから、この簡単な詩偈だけで、仏教の学説の基本が分つて法眼を得たわけです。「これこそ自分が求めていた本当の立派な方である。この人に自分は就きたい」というので目連の所へも行つてその話をしますと、目連も舍利弗からその詩偈を聞いただけで、また初歩の悟りを得たということです。

この二人は、サンジャヤという外道の指導者の二百五十人の弟子中最もすぐれ、師匠に代つて弟子たちの指導をし

## 悟りについて（水野）

ていた。そこでサンジヤに暇乞いをするとともに、二百五十人の者たちにも、「自分たち二人はゴータマという沙門のところに行って弟子入りするが、お前たちは自由にしたがいいだらう」と申します。二百五十人も「是非私らも連れていくつてください」と言つたので、かれらとともに仏弟子となつた。そして熱心に修行したために、目連は出家してから一週間で阿羅漢の悟りを得たと言われています。

これに対して舍利弗は悟りを得るまで二週間かかつたとされている。このように智慧第一と言われる舍利弗でも目連よりも二倍の時間、二週間を要して最高の阿羅漢の悟りを得たと言われております。これも前世の因縁に依ることだろうと思ひます。

その他の弟子たちについてもどのようにしてどの位の期間で、どのような悟りを得たかということいろいろに伝えられておりますけれども、今は省略いたします。とにかく原始経典の中にはお釈迦様の悟りから弟子たちの悟りまでいろいろ説かれているわけであります。

### 三

に禪の方で悟りということを申しますね。禪宗では『伝灯録』の中に悟りの機縁を述べています。ご承知の通りもつとも有名なものに香巖の擊竹とか靈雲の桃花とかいうものがあります。香巖も靈雲もともに鴻山靈祐の弟子です。香巖は鴻山の山の寺で掃除をしていて、石ころが竹に当たつて、カチッと音がした時悟った。香巖の擊竹といつて有名な話ですね。靈雲も靈祐に遭つて修行しているときに、春になつてきれいに咲いている桃の花を見て、パッと悟りが開けたといわれています。このように竹に石が当つて悟りを開く、桃の花を見て悟りを開く、ということが言われているが、どういう悟りを開いたのかは分りません。次に鴻山の兄弟子に黄檗がいます。黄檗の弟子が臨濟ですかね。この人たちの師匠は百丈懷海であり、その師匠が馬祖道一ですね。鴻山の弟子の香巖と靈雲は独特な機縁で悟りを開いて有名になつた。ところが、法のいとこに当る臨濟は黄檗の下にあつて何百人という多くの雲衲の中で、長い間修行している非常に真面目な人です。雲衲の中の首座（第一座）の人が臨濟に向かって、「お前、お師匠の黄檗に何か質問をしたらどうだ、問答を試みたらどうだ」と。しかし何を尋ねたらいいか分らない。それで「如何なるか

是れ仏法嫡々の大意」（仏法が印度から伝わってきた意義は何か）というような質問を仕方なしに黄檗に呈する。黄檗は返事をする代りに三十棒を喰わせる。臨済は何で打たれたか分らないまま、引っ込んで帰った。

ほかの人たちはよく黄檗のところに質問に行くが、臨済は一向に行かない。そこでまた第一座に「お前、質問に行つたらどうだ」と言があるので、また「如何なるかこれ仏法嫡々の大意」と尋ねる。今度もまた何の回答も得ずして三十棒を加えられるが、何で打たれたか分らない。また暫らくして、首座に「もう一度行つて質問しろ」と言われて、同じ質問をする。今度もまた返事の代りに三十棒を喰うが、その理由が分らない。殴られるほどの悪事を犯したかも思ひ当らない。それで、「ここにおつても埒があかないから自分はどこか余所に修行に行きたい」と第一座に相談すると、「いいだらう」というので、黄檗のところへ行つて暇乞いをして、「私は余所に行つて修行したいと思います」と。「そうか。それならお前は高安の下へ行け」と。高安は黄檗から云えば法のいとこに当る人で、この人のところに修行に行けと言わされた。そこで臨済はその通りに高安の所へ行つて、「自分はこういう訳で長い間修行していく、どの

ような質問をしていいか分らないものだから、第一座に言われるままに質問した。三回すると三回ともひどく殴られました。一体私はどういう罪を犯したのでしょうか。どういう欠陥があつてそういう目に会たか分らないから教えてください」と。高安は「お前の師匠さんの黄檗はお前に對して非常な親心で、親切で殴つてくれているんだ。その師匠の親切がお前には分らんのか」とことを言われる。それでハッとして「そだつたのか」と気がつく。「もうお前はここにいる必要はないから黄檗のところへ行け」と言られてそのまま黄檗のところへ戻つて行く。

それから物事が段々分つて非常な力量を發揮するようになつたと言われておりますけれども、とにかく、臨済といふ人は初めは悟りとはなんだということが一向分らなかつたんです。それが後では臨済宗では第一等の人と言われるような立派な派祖になつたわけです。そういうふうで香嚴や靈雲の場合と臨済の場合とではまったく違い、悟りといふものの内容はさまざまであることが分ります。あるカツキリした悟りを開く人もあるし、自分が悟つたかどうか分らないようでもちゃんと悟っている人もあるわけです。

## 四

次に日本の例に就いて見ますと、日本の臨済宗で申しますと徳川時代ならば、白隱という人があります。今日臨済宗はほとんどと云つていいほど、白隱の系統ですね。白隱の前に盤珪といいう人がございます。盤珪さんと白隱さんはともに非常に偉い人です。日本の禅で代表的な偉い人と云えば、曹洞宗の道元禅師と臨済宗の盤珪さんと白隱さんとの三人ぐらいと思われます。そして盤珪さんや白隱さんの悟りというものはまたそれぞれ特徴を持つてゐるのです。

■白隱は御承知のように、修行には疑いを持つことが必要で、疑いを持たないと悟りを開けないと申します。大疑のもとに大悟あり、小疑のもとに小悟ありというのがそれで、ここに疑いとは今日の言葉で言えば問題意識のことです。私たちは問題意識としての疑問を常に持つことによって、それがある機縁で解決されて、これを悟りと申します。白隱さんは他の人の例として「大悟十八回、小悟その数を知らず」ということを云っています。白隱さんご自身も若いときは相当修行に熱心して度々の省悟があつたといわれ、最後には長野県飯山の正受老人のもとで徹底した最後的な悟りを開いた。過去五百年の間に自分ほど痛快な悟りを開いた者はないだらうと述懐したと云われています。このように白隱さんは何回何十回となくいろいろな経験や体験を積んで、最後に大悟徹底したと言われています。

それから、盤珪さんは白隱より少し前で徳川の初期に近い頃の人です。この人は子供の頃に『大学』という儒書を習い、その中に「明徳を明らかめる」という文句があり、明徳を明らかめることが儒教の目的であるということを聞き、「明徳」とは一体何だらうと疑問をもちました。漢学の先生に尋ねて見ても明確な回答は得られない。漢学の先生は「本当の意味は禅のお坊さんに聞かなければ分らない」というので、禅宗の坊さんに質問しても、当時の禅宗は臨済も曹洞もあまり振わず、偉いお坊さんが少かつた。盤珪さんは今日の兵庫県姫路の近くの出身ですが、明徳の意味を知りたいという一心で、付近の臨済宗の寺に出家することになりました。しかし自分の疑問を解決してくれる指導者がいない。仕方なしに自分で一心に命がけの坐禅をして、お尻が何回も破れただれるというようなこともあつたが、二十六歳の頃、明徳の意味が分つたような気がした。これが本当の悟りではないだらうかと思うが、その悟りを

証明してくれる人がいない。岐阜の方に当時の臨済宗で愚堂禪師という偉い人があると聞いて訪ねたが、愚堂禪師は江戸に行つてゐるまで会うことができなかつた。丁度その時、風の便りに、長崎に道者禪師という偉い人が中国から来ているということを聞き、この人ならば、自分が本当に悟つているかどうかを証明することができるであろうと考えて長崎に行くんです。道者に会つてその下で修行をなし、自分の心境を吐露すると、道者禪師は盤珪さんが本当に悟つていることを証明してくれたのです。それではじめて自信が得られたわけなんです。この道者という人は非常におとなしく真面目なんです。道心堅固な眞の禪者で盤珪さんは大いに啓発されるところがあつた。やがて道者にとって法の叔父にあたる隱元禪師が長崎にやつてきた。隱元は華美な性格でたくさんの弟子たちを連れてやつてきた。道者とは正反対の人で、盤珪も隱元には好意がもてず、一回も会うことしなかつた。隱元やその弟子たちにとつては、まじめな道者がいては自分たちの日本での活躍の邪魔になる、というので道者を中国に追い帰してしまつた。盤珪さんはこれを大変残念がつたがどうにもならなかつた。盤珪さんはその後も修行や体験を積んで心境も進んだので、

晩年の述懐によれば、自分が今でも道者禪師に会うとするならば、昔は道者から習つたが、今では自分が道者に教えてやれるだらうと。そういうふうにして盤珪さんの悟りには次第に進展があつたことが判ります。

一方、道元禪師は皆さん御承知のように、十四歳で叡山で具足戒を受けまして、天台の教學を勉強された。当時の叡山では、教學の中心は本覚思想というものであつた。ちよつと専門的になりますけれども、本覚、始覚と申しますて、『大乗起信論』中に出でくる言葉ですが、本覚とは本來生れながらにして我々は悟つてゐるんだという考え方であります。日本佛教は平安時代以来、どちらかといふと本覚思想に立つてゐるわけです。叡山では盛んに本覚思想が行なわれておりましたが、これは本覚に関する理窟だけを議論して実際の体验を無視してゐたのです。若い道元禪師は本覚思想の理窟に氣付いたのです。「我々は本来悟つてゐる」或いは「一切衆生悉有仮性」で我々は皆仮性をもつてゐるとすれば、修行しないでもそのまま悟つてゐることになります。犬でも猫でも悟つてゐるし、すべての人間も悟つてゐるということになる。しかし実際には過去の諸仏でも祖師たちでも、生まれながらにして仏や祖師であつ

たのではなく、長い間の修行によつて悟りを開いて仏や祖師となつたではないか。それなのに一切衆生が修行もしないで生れながらにして悟つているとはどういうことだ。そこに矛盾があることに気付いて、大きな疑問を抱かれたわけです。

そこでこの疑問について、天台のいろいろな学者に尋ねられる。でも叡山では誰もはつきり答えられる人はいない。最後に当時天台学者として有名であつた三井寺の公胤（こういん）僧正を訪ねて右の質問をされる。僧正是この質問に対し、「天台の教学ではこれに関してはいろいろ説明があるけれども、それでは満足できないだろう。だからお前さんは中国の留学から帰つて来ている栄西禅師に尋ねて見たらよかろう」と。

それで道元禅師は十五歳の頃、栄西禅師を訪ねたと言われている。ただ栄西禅師に会つたか会わなかつたかということはまだ解決されていないんです。ある人は栄西禅師に会つたと言つたと云ふ。それで道元禅師は十五歳の頃、栄西禅師を訪ねたと言つたわけです。栄西禅師という人は京都には建仁寺、鎌倉には寿福寺を持っていて、鎌倉と京都の間を往つたり来たりしておられた。道元禅師の十五歳の七月五日に栄西禅師は亡く

なられている。亡くなられたのは鎌倉であるから、とても京都で会われたことはないだろうとも言われておりますがどうですか。道元禅師の伝記を述べている『建撕記』ではお二人が会われたとして、そのときの問答が載せられています。道元禅師の質問に対する、栄西禅師は「三世の諸仏、有ることを知らず。狸奴白牯却つて有ることを知る」と答えられる。その答えの意味は、「一切衆生悉有仮性」というように、すべての人がそのまま悟つてているということについては三世の諸仏はそのようなことが有ることを知らない。仏たちは徒らに本覚の有無を議論することはない。これを議論し問題とするのは、悟りの体験をもたない、きつねやたぬきのようなつまらない人間どもである、ということになるだろうと思ひます。このような問答があつたとしても、まだ経験をもたれていた十四、五歳の道元禅師にはその意味が十分に理解されたかどうかは疑問であります。

とにかく問題解決が得られないまま、叡山にあつて一所懸命に大藏經を読んで勉強されたものと思われます。若い道元禅師が真剣に勉強しているのを見て、周囲の人たちには、道元禅師がその家柄も最高の公家の出であることもあ

つて、「あなたのような利口な方は今に弘法大師や伝教大師のよう立派な方になられるでありますよ」と賞めたたえていた。そこで自分でも偉い坊さんになろうと一所懸命勉強をされていたところが、一切経を読み進んでいる中に、『高僧伝』や『続高僧伝』などを読むと、中国の偉いお坊さんたちは決して地位とか名譽とかのために修行している者は一人もいない。法のために命がけで真剣な修行に打ち込んでいることが分る。それで弘法大師や伝教大師のよう偉い人になろうという今までのさもしい考えは一切捨て、わが国の大師号などはちりあくたのようにつまらないものに見えて来て、「本当に中国や印度の偉いお坊さんのような立派な人になろう」と思うようになつたと道元禅師ご自身が後で述懐しておられます。

そういうふうで道元禅師は眞の仏法を求めたいという気持ちで良師を求めるが、何處へ行つても自分の質問に答えてくれる人がいない。そこで栄西禅師の弟子の明全和尚について学ぶことになります。明全和尚は禪の方では栄西の弟子でもつともすぐれ、栄西の後を嗣いで建仁寺で修行僧を指導しているので、道元禅師も十八歳頃から建仁寺に行つて明全に師事することになりました。しかし明全和尚もま

だ充分悟りを得ているわけではなく、ともに疑問をもちながら、もはや日本では自分たちの問題を解決してくれる人がないので、この上は中国に行つて学ぶより仕方がないということになって、道元禅師は数えの二十四歳の時に明全和尚と一緒に、日本の商船に乗つて中国に行かれたわけです。

船が明州（寧波）の港に着き、まだ上陸が許可にならない時に、育王山の典座<sup>てんざ</sup>が日本の椎茸を買いに船に来たので禅師は彼と問答されます。また上陸を許可されてから、天童山で安居中にそこの典座和尚とも問答をされます。育王山でも天童山でも六十、七十になるような老僧が典座和尚になつて一所懸命、台所の世話ををしておられる。それが奇異に見える。日本でならば道元禅師は高貴な家柄の出ですから、台所の世話をするということは下賤の人のやることである。六十にも七十にもなつた修行を積んだ偉い人が台所の世話をするのはもつてのほかだと考えられる。

そこで、「どうしてあなた方は立派な方であるのに、台所の世話などして、坐禅や読書などの本格的な修行をなさらないんですか」と尋ねられる。禅師は修行と言えば仏經祖録を読んだり坐禅をしたりすることだと思いこんでいた。と

ころが中国の禅は違う。修行というのは何も本を読んだり坐禅をしたりすることだけではない。台所の仕事であらうが掃除や草取りであらうが、何でも日常のすべての仕事を損得をわすれて一心にすることが真の修行であるということが中国へ来て始めて分った。その他、今まで知らなかつた体验がいろいろ得られ、禅というものが具体的に分つて来たのです。道元禅師は両浙<sup>りょうせき</sup>といって今日の揚子江の下流域の方地域の禅林に善知識を訪ねられた。そこには五山十刹といふ禅宗の大寺院がある。そういう大きなお寺の住職なり禅僧なりに就いて学ぼうとするけれども、本当に自分の師として頼むような人はどうしても見つからない。二年間遊歴して見ても、これぞという善知識に出会うことができない。根本問題については中国の禅にも失望して、帰国するより仕方がないと思つて、天童山に長翁如淨といふ偉い禅僧が新しく住職になられたということを聞く。

それで、二十六歳の年に再び天童山に登つてゆきます。明全

和尚は病氣がちでずっと天童山にいたわけです。眞面目な人で、あまり中国語もできなかつたろうと思います。道元禅師は中國へ行く前から中国語を学んでおられたとみえて、船の中で育王山の典座と中国語で話しがされたばかりでな

く、至るところで自由に会話ができたものと思われます。

そういうふうで二十六歳の五月一日に天童山に登り、始めて如淨禅師にお会いします。二人は初対面の刹那に感應道交して、その気持がぴったりした、ということです。道元禅師はこれこそ自分が探し求めていた良師であることを感じて、如淨禅師について修行することになります。道元禅師はその後二年間常に如淨禅師の傍をはなれず、そのすべてを学び取ろうとされるわけですが、そのときの記録が『宝慶記』<sup>ほうけいき</sup>という道元禅師の著作の中になります。これに依りますと、如淨禅師にお会いした最初から非常な親しみを二人は感じて、特別に時節を設けず、疑問があればいつも直ちに方丈へ尋ねに来てよろしいといわれて、その間に質問されたことが細大もらさず記録されて『宝慶記』として伝えられているわけです。

それで、その年の七月頃でしょうか。日はきちんと書いてございませんけれども、天童山の僧堂で、大衆が坐禅修行していく時に、居眠りしているお坊さんがいた。道元禅師は「居眠りするとは何だ。坐禅とは身心脱落でなくてはいけない」という如淨禅師の言葉を聞いて、ひどく感動をいたしまして、身心脱落の眞の意味を徹底了解し体得され

たのであります。そこで道元禅師は、曉天の坐禪が終ると早速如淨禅師の部屋へ行つて焼香礼拝した。「何のために礼拝するのか」「身心脱落してまいりました」と。それで如淨禅師は道元禅師の悟りが本物であることを証明されるのです。ここに道元禅師が十四、五歳の頃から十年以上もずうつと疑問に思つていたすべての問題がやつと解決したのです。これで生涯の大事が了畢したことになります。道元禅師はさらに如淨禅師からすべてのことを学びたいと思ひ、その後二年間、如淨禅師のそばで、あらゆることを聞き、学ぶべきものはすべて学びおわり、数えの二十八歳のときに日本に帰国された。そういうことで、道元禅師は帰国されてからは、悟りについていろいろ説いておられる。その後生涯の著述はすべて悟りに関することであるということができます。『正法眼藏』を始め、『永平廣録』とか『大清規』とかたくさんものを著わしておられます。そのすべては悟りとはどんなものであるか、悟りに至るにはどうしたらよいかということばかりで充ちており、『学道用心集』には悟りに至るための用心が述べられている。この点で、道元禅師の著述はすべて悟りを問題としているといふことが言えるわけです。

悟りについて（水野）

それから、前に述べたように、中国の禅者、禅宗の人たちの記録を伝えている『景德伝灯録』というのがありますね。これは禅僧の記録ですけれども、その中心は禅僧の悟りの記録ということになります。そこには歴代の禅者たちがどうして悟りを開いたか、どうして悟りを活用したかというようなことが、詳しく書かれている。千七百人の禅僧の記録があるから、臨濟宗では千七百則の公案と申します。悟りに関する具体例であつて、それらを参考にして自分も悟りを開きたいと修行努力する。つまり悟りに関する試験問題が公案であつて、これを参考にして自分のもつてゐる問題意識を解決し、体験的な悟りを得ようとするものであります。このようにして『景德伝灯録』は千七百則の公案集であり、また道元禅師の『正法眼藏』そのほかの著述にしても、全部悟りを問題とし、悟りに導くための手引きであるということができます。

## 五

それでは次に悟りとは何ぞや、ということになりますが、禅書などでは悟りとはこういうものだということは一言も説いていない。ただ個々の具体例を挙げているだけで

## 悟りについて（水野）

す。禪では普通に悟りとは冷暖自知すべきものと言われております。冷たいも暖かいも自分で体験してみなければ、人に教えられても分らない。悟りの境地は体験した本人でなければ分らない。口で説いても、頭で考へても、筆で書いても、悟りの境地というのは表現できない。言宣不及、意路不到、言語道断等の語がそれであります。例えば、舌で甘いということを見ても、同じ砂糖の甘さでも白砂糖の甘さと黒砂糖の甘さは違う。また甘酒の甘さも、蜂蜜の甘さもそれぞれ違います。果物でも柿の甘さ、バナナの甘さなどそれぞれ違います。これを口で説明しても分らない。自分で実際に食べてみると分りようがない。これと同じく、悟りというのも自分が実際に体験してみなければ分らない。それを冷暖自知と申しました。そのために、具体的にこれが悟りだ、こういうことを悟りという、というようなことはまったく書いてない。

ところが、阿含経と言われる釈尊の原始經典の中には悟りというものが具体的に説いてあるんです。こういう心の状態が悟りであるということ、これはなかなか難かしい点もあります。理窟で申しますと、理窟に陥って体験というものがなくなります。しかし、やはり一通りの理窟で、このういう状態が悟りであるということを知つておいた方が、人に説明する場合にも、自分が納得する場合にも都合がよいことになります。

つまり「悟り」を判定する標準になるのです。それで、原始經典に説かれている悟りということについて、私は、釈尊がヤシヤのために次第説法をされ、それによつてヤシヤが初步の悟りとしての法眼を得たということを申しますが、これは仏教を何にも知らない人を次第に導びいて、悟りの境地に進ませるということで、その説法を次第説法と申します。順序次第を追つて教えを説くということで、原始經典では次第説法は一つの型になつていて、至るところに出ております。次第説法とは何だと申しますと、仏教の教えについて何にも知らない初心者に対して、まず最初に説かれるることは施・戒・生天の三論ということです。施は施しをなし、布施すること。戒は戒律道德を守ることです。布施ということは印度では仏教以前から在家人の善行として奨励されていました。家長は宗教者のため、或いは困っている人のために食物などを施すことは大変にいいことであり、家長の義務であるということが仏教以前から正統バラモンの教えとして説かれております。

ですから、布施ということは実際に行なわれ、宗教家遊行者が托鉢して歩きますと、布施をする。衣食住等の生活必需品の施しをするのです。その善行の報いとして、布施をした者は来世でからず天国に生まれて幸福になることができる。次に戒とは戒律道徳のことで、殺さない、盜まない、嘘を言わない、姪らな性生活（邪姪）<sup>みだ</sup>をしないといふことであり、社会秩序を維持するためには戒を守ることも大変必要なことであり、世の中の善行である。その戒を守つて善行を積むならば、死後の来世では必ず天国に生まれる。このように布施・持戒等の、善い行ないをこの世で守つて行くならば、来世では必ず天に生まれて幸福になることができる。

これを施・戒・生天の三論と申します。いわば善因善果

の因果の道理を具体的に説いたものであります。これを更に裏返して言うならば、布施をしない、物惜みして自分だけ一人占めをして人に施そとしない、そういう自己中心的な考え方や行いをする。或いは戒を守らないで、殺しをしたり、盗みをしたり、嘘を言ったり、姪らな性生活をしたり、そういう破戒非道徳の生活をするならば、それらの悪行の報いとして、来世では必ず地獄・餓鬼・畜生というよ

悟りについて（水野）

うな悪道に落ちて悲惨な目に会い、苦しみを受けるということをも意味しております。つまり三論の教えというのは善因善果、悪因悪果、善いことをすれば善い目に会うし、悪いことをすれば必ず悪い目に会うという善惡因果の道理、因果応報の説をのべたものであります。善惡因果の業報説はインドでは仏教以前のウパニシャッド哲学においてすでに説かれ、釈尊当時も一般に正しい学説と見なされていましたので、釈尊はまず当時一般社会の稳健説とされている施・戒・生天の三論という善惡因果業報説を説かれると、相手はすなおにこれを受け入れるのであります。因みにこの因果業報説は仏教以外でも仏教以前から今日に至るまでインドの哲学や宗教では広く説かれ、また仏教によつて印度以外の東洋諸地域に広まっています。

とにかく釈尊は次第説法の第一段として施・戒・生天の三論を説かれたのであります。これならば一般の人もなるほどとして受け取ることができる。その当時の外道の中には、善もなければ悪もない、善惡の報いもないというような主張をしている人もいたと言われておりますが、そういう善惡因果を否定することを仏教では「邪見」と申しますので覚えておいてください。邪見についてはご承知のように

## 悟りについて（水野）

『修証義』の第一章に「今の世に因果を知らず業報を明らめず、三世を知らず善惡を辨まへざる邪見の党侶には群すべからず」こうあるんですね。道元禪師も仏教の信仰に入るには因果を知らず業報を明らめず、三世を知らず善惡を辨まえずそれらを否定するような邪見を有する人と一緒になつてはならないと云つておられます。邪見があれば仏教の信仰に入つていくことができないからであります。

次に次第説法の第二段として説かれたのは「欲の過患と離欲の功德」ということです。ここに欲とは自己中心の我見我欲のことであつて、我見我欲には大きな過患があり、自己中心の欲を離れるならば大きな功德があるということを第二段で説かれています。我々は社会生活をなす場合に自分がだけのことを考えて周囲を考えない、自分さえよければ他はどうなつてもかまわない、そういう自己中心の欲を持つならば、そこに非常な過患、不幸が起こるのであるし、そういう自己中心の欲を離れるならば、そこに大きな功德があり、社会生活がスムーズに平和で幸福なものとなることを意味するのであります。この第二段の教えによつて相手は我見我欲を離れ、己れを空しうした謙虚な気持ちになるのであります。

そこで釈尊は次第説法の第三段として、仏教独自の四諦の説法、苦集滅道の四諦の教えを説かれるのであります。仏を信頼するすなおな気持ちで四諦の教えを正しく理解し、仏教の正しい世界観や人生観が確立することになります。

仏教の専門語ではこれを遠塵離垢の法眼を得ると申します。法すなわち真理の眼が得られることで、仏教の初步の悟りを意味します。今日の言葉で言えば、仏教の正しい世界観人生観がこれによつて確立されることになります。そうなりますと、もはや仏教の正しい信仰を失つたり退いたりすることもなく、仏教以外の間違つた教えや信仰に走ることもなくなる。その人の人生観が確立されたためにこれが一つのけじめをなし、初歩の悟りは次第説法によつて得られることが原始経典の至るところに説かれております。

それでは、このほかにそういう初歩のさとりはどうして得られるのであるか。これについても阿含經の中に説かれています。それは隨法行と隨信行とによつてであります。それは法に随つて悟りに至り、または信に随つて悟りに行くことである。われわれ人間には、その人その人によつて性格的な違いがあります。中には非常に理窟っぽく、理論を説かなければ満足しない人もあるが、中には理論を

いわれても何も分らない、寧ろ直接に信仰・体験によって指導してもらわなければ納得できないという人もいる。そのために理論によって仏教の理解や悟りに至る「随法行」と、信仰実践によって仏教の悟りが得られる「隨信行」とあります。中には両方兼ね備える人もあり、また坐禪修行で悟りに至る「身証」というものもあるとされています。とにかく初步の悟りとしての随法行や隨信行のことです。原始経典には至るところに説かれています。次第説法による法眼の悟りは随法行の一種であるとができます。そこでまず随法行と隨信行をそれぞれ説明し、次に初步の悟りとして両者に共通する面を見て行きたいと思します。

まず随法行の法とは仏教教理の基本としての縁起の道理のことです。原始経典の中に「縁起を見る者は法を見る、法を見る者は縁起を見る」とされていました。法とは縁起を指すのです。従って初步の悟りとしての法眼の内容はかならず「あらゆる集（原因）の法はすべてこれ滅の法なり」とされていますが、それは「集（原因）によって生じた苦樂等の現象の法はすべてその原因を取り除くことによつて必ずこれを滅することのできるものである」と

いう縁起の道理または四諦の道理を意味しています。つまり四諦や縁起の道理が仏教の正しい世界観人生観であつて、この道理を正しく知ることによって随法行の悟りが得られるのであります。仏の最初の説法で、五比丘が四諦の教えを聴いて悟りを得たのは随法行の悟りであります。

次に隨信行については、原始経典では具体的に四不壞淨（四証淨）として説かれています。ここに不壞淨とは金剛不壞の淨信のことであつて、絶対確実の信仰のことであります。元来仏教の信仰とは何であるかと言えば、釈尊時代からインド、中国、日本の仏教を通じて、すべての仏教徒は仏法・僧の三宝に帰依信仰するのであって、帰依三宝ということがすべての仏教者に共通する信仰であります。いま隨信行とされる四不壞淨とは、仏法僧の三宝に対する三不壞淨と第四に聖戒に対する不壞淨であります。聖戒に対する不壞淨とは戒が聖なる悟りの戒となり、絶対確実の戒となることがあります。つまり仏法僧の三宝に対する淨信、すなわち絶対確實の信仰が得られ、信仰が確立すると、それと共に止惡行善の戒も絶対確實の淨戒となり、戒が確立するのであります。このように三宝への淨信と聖なる戒とが金剛不壞の絶対的なものとなることを四不壞淨と申します。

## 六

この四不壊淨を別の言葉で説いたものとして原始仏教以来、大小乗を通じて有名な七仏通誠の偈というものがあります。誠は言偏を付けない場合もあります。この偈はこれが仏教の要点であるとして過去七仏（すべての仏）が教説した詩偈という意味であります。この偈は御承知のように「諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸仏教」と漢訳されています。この偈の意味は、「諸惡莫作」（悪いことを作さないこと）、「衆善奉行」（多くの善を行なうこと）、「自淨其意自」（自らその意を淨くし淨信をもつこと）、「是諸仏教」（これが七仏等の諸仏の教えである）ということになります。この詩偈の中で「諸惡莫作」と「衆善奉行」との二つは四不壊淨の中の聖なる戒にあたります。戒とは習慣の意味で、止惡（惡を止め、悪いことをしない習慣）と行善（善を行い、世のため人のためになる善事をなす習慣）のことであります。また「自淨其意」は自ら三宝への淨信をもつことであって、四不壊淨の中の仏・法・僧の三宝に対する不壞の淨信を意味します。七仏通誠の偈と言うのは、止惡行善の戒を持つということと、仏法僧の三宝への淨信

をもつということ、これこそが諸仏の教えであるということになります。それは四不壊淨として説かれている隨信行と同じ内容のものであります。

因みにお釈迦様の時代から今日に至るまで大小乗を通じてすべての仏教の中で最も重んじられている中心的な詩偈には二つがあります。その一つは右に掲げた七仏通誠の偈であり、今一つは無常偈と言われるものであります。それは「諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂」という有名な偈であります。無常偈というのは仏教の基本的教理としての「三法印」、すなわち「諸行無常 諸法無我 淫慾寂靜」を説いたものであります。法印とは仏法である印、佛教の特徴を意味し、佛教教理の理論の面を示したものということができます。これに対して七仏通誠偈は仏教の特質を信仰実践の面から説いたものであります。つまり理論の面は無常偈として、実践の面は七仏通誠偈として説かれ、この二つの偈が仏教の歴史の中でもっとも重んじられ、もっとも有名なものとして伝えられたのであります。

ここで注意すべきことは七仏通誠偈の読み方であります。漢訳の偈から見れば、これは普通に読まれるように「諸惡は作<sub>な</sub>すこと莫<sub>な</sub>れ、衆善は奉行せよ、自らその意を

淨うせよ、これ諸仏の教えなり」というように命令文と見られるけれども、この偈をインド語の原文について見れば、そこには命令の意味はまったくない。漢訳のように命令文として読むのと、インド語のように命令とせずに読むのとではどのような違いがあるかといえば、命令文は凡夫の立場であり、インド語の原文は聖者の立場をなしています。七仏通誠偈は前述のように四不壞淨と同じく悟りの聖者の立場を示すものであります。故に「諸惡莫作」は「悪いことをしてはいけない」という禁止や命令ではなく、悪いことは絶対にしない、しようとしてもできないという自主自律の立場であります。仏教の信仰が確立して聖なる戒が得られるようになると、他から命じられなくても、他人が見えていてもいなくても、悪いことずること、ひとの迷惑になることは決してしない、しようとしても絶対にできなくなるというのが、聖なる戒の確立であります。これは「衆善奉行」についても、「自淨其意」についても同じであります。

このような自主自律的な悟りの立場のものとして、原始經典で七仏通誠偈が説かれていますが、道元禅師も同じく七仏通誠偈は菩提の語として悟りの境地を示したものであ

ると説かれています。ご承知のように、道元禅師は『正法眼藏』九十五卷中の「諸惡莫作」の巻で、七仏通誠偈を提唱し、その正しい意味を明示されています。例えば「諸惡莫作」の句については、

「〔諸惡莫作は〕すでに菩提語なり……無上菩提の説著となりて聞著せらるに転ぜられて、諸惡莫作とねがい、諸惡莫作とおこなひもてゆく、諸惡すでにつくられずなりゆくところに修行力たちまちに現成す。」

とあって、「諸惡莫作」は悟りの言葉であるから、修行者はそのように受け取つて、まず悪いことはしまないと願い、悪いことをしないように心掛けているうちに、悪事をまったく行なうことがないようになり、そこに修行の力が現成し実現することになるのである。さらに

「正当恁麼時の正当恁麼人は諸惡つくりぬべきところに住し往来し、諸惡つくりぬべき縁に対し、諸惡つくる友にまじはるににたりといへども、諸惡さらにつくられざるなり。」

とあって、修行力が現成して悟りが得られた時には悟りを得ている人は、悪事をなしそうな場所に住したり、そこに往来したりしても、悪事がなされるであろう機縁や対象に

悟りについて（水野）

接しても、また悪事をなす友だちと交際しているようであつても、絶対に悪事をなすことがなく、悪はなそうとしても決してなされ得ないのである、とこのように明瞭に述べられ、原始經典におけるインド語の七仏通誠偈を原始經典以上に明快に説明されているのであります。そこには悟りの自覚があるから、止惡行善の戒が悟りの上の聖戒として自主自律的に必ず守られるのであります。

以上で原始佛教で説かれていた初歩の悟りとしての隨法行と隨信行との二つを紹介したのであります。なお原始經典には右の両者を含めて全体的に初歩の悟りの特徴について述べている場合もしばしばあるので、それらをも簡単に紹介しておきたいと思います。それによれば、初歩の悟りの聖者を須陀洹（預流）といい、かれは不墮法とされ、必ず身見・疑・戒禁取の三結を断じ、正定聚に入るとされています。右の語句には専門的な用語が含まれているので、分り易く説明を加えることにします。

まず須陀洹とは預流と訳され、聖者の流れに預かり、初步の悟りを開いて聖者の仲間入りをした人のことです。次の不墮法とは「墮ちないもの」の意味で、もはや地獄・餓鬼・畜生等の惡道苦趣に墮ちることが絶対になくなつた

者ということです。初歩の悟りが得らるれば、前述のように戒が確立し、悪事をなすことが絶対になくなるから、悪の報果として悪趣に墮ちるということもなくなるからであります。但し、衆生救濟のために、願つて悪趣におもむくという慈悲活動はあります。

次に三結を断ずるとは、三つの煩惱を断除することあります。煩惱（結）とは悟りを妨げる惡徳を意味し、初歩の悟りを妨げる煩惱に身見・疑・戒禁取の三結があるとされるから、これを断除しなければ悟りが得られないことになる。この中で、第一の身見とは我見のことと、自己中心の我見我欲を身見と申します。これは前に次第説法にて説明した時の「欲」（我見我欲）と同じものであります。第二の疑とは善惡因果業報の道理を疑うことで、実質的には因果業報を否定撥無する邪見と同じものであります。従つてこの疑は邪見に置きかえてもよいのです。邪見を除くことは前の次第説法で「施・戒・生天の三論」を実践することです。善因善果惡因惡果の因果の道理を信ずることであります。第三の戒禁取とは誤った信仰実践のことで、迷信邪教を意味します。その宗教が正しい道理に反し、社会人倫の秩序を乱すような淫祠邪教を信奉することを戒禁取と

申します。従つて戒禁取を断ずとは、迷信邪教的な信仰実践

を離れて、正信正教としての仏法僧の三宝に帰依信奉する

## 七

ことであります。次第説法でいえば仏教独自の四諦の教えに入つて行くことであります。この点から身見・疑・戒禁取の三結を断ずるとは、次第説法において、施・戒・生天の三論（因果業報の道理を知り、邪見や疑を除くこと）、欲の過患と離欲の功德（自己中心の我見我欲としての身見を除くこと）、苦集滅道の四諦（戒禁取の迷信邪教を離れた正信正教）が説かることと合致するのであります。次第説法によつて初步の悟りとしての法眼が得られるようになつて、三結を断することによつて、初步の聖者としての預流となるのであります。

次に初步の悟りとして「正定聚に入る」とは、悟りを開いて聖者となれば、もはやその悟りを退転したり失つたりすることなく、かならず最高の悟りに向つて進むことが決定しているとされ、これを正定（正性決定）と云い、初步の聖者となれば正定の聚（あつまり、仲間）の中にならざ入るというので「正定聚に入る」と申し、この語は大乗佛教でもしばしば用いられています。

因みに原始經典における次第説法や三結の断除は道元禪師の教えにも同趣旨のことが説かれています。それは道元禪師の『正法眼藏』の文句を抜萃して作られた『修証義』の中に符節を合するが如くに述べられています。ご承知のように、『修証義』の第一章では邪見を除き善惡因果業報の道理を信すべきことが説かれています。「いま世に因果を知らず、業報を明らかめず、三世を知らず善惡を弁えざる邪見の党侶には群すべからず」とあるのがそれであります。

次に『修証義』第二章では「誠心を専らにして前仏に懺悔する」という己れを空しうした無我無心の謙虚な気持ちを仏前に吐露するのであるから、我見我執を離れた状態であり、三結の中の身見（我見）を断することにあたるのであります。このように『修証義』第一章で邪見を離れ、第二章で我見を離れるこによつてはじめて仏教の信仰に入ることができます。故に『修証義』第三章では「徒らに所逼を怖れて山神鬼神等に帰依し、或は外道の制多に帰依する」等の迷信邪教（戒禁取）を捨てて正信正法

としての「仏法僧の三宝に帰依」すべきであるとされるのです。『修証義』では三宝帰依を三帰戒として戒の名で呼んでいるが、戒は即ち帰依の信と同じであり、信の確立とともに戒の確立が得られることを意味するのであります。これは三宝と聖戒との四つに対する不壞の淨信とも同じであり、これによつて初步の悟りが得られるのであり、『修証義』ではこれを「受戒入位」といつています。この場合の戒は仏戒とも大乗戒とも菩薩戒とも呼ばれるが、これは七仏通誠偈におけるように、止惡（摂律儀）行善（摂善法）の二つではなく、さらに衆生を利益するという摂衆生を加えた三聚淨戒とされていますが、何れにしても、清淨の聖戒であることはいうまでもありません。故に仏戒と呼ばれ、「衆生仏戒を受ければ即ち諸仏の位に入る」として、受戒によつてそのまま悟りの境地にあることを説き、これを受戒入位と申しています。

なお大乗では信仰に入ることを発心（發菩提心）といい、信仰（信心）が菩提心であり、道心ともいう。大乗では発心がそのまま悟りの境地とされるから、『華嚴經』には「初發心時便成正覺」（最初に菩提心をおこし、大乗の信仰に入れば、それがそのまま正覺を得ているという悟りの自覚となるべきである）とされています。故に大乗では發菩提心と同時に利他のための誓願心をもおこすべきであるとされるから、『修証義』第四章では發願利生として發菩提心と同時に自未得度先度他の行願が必要であるとして、布施・愛語・利行・同事の四摂法という慈悲愛護の活動が説かれています。菩薩にはその出発点から布施波羅蜜等の慈悲行があるとされるからであります。この場合の布施も三輪清淨の施といつて、悟りの上の慈悲の施であることはいうまでもありません。

さらに『修証義』第五章は行持報恩といつて、日々の行持を仏祖への報恩行として、平常心是道（行住坐臥の日々々の平常時に常に道心＝菩提心＝悟りの心を持つ）という態度を持続すべきであるとされています。そこには悟りの自覚が常に必要であつて、宗門では「威儀即仏法、作法是宗旨」といつて、威儀作法のすべてが仏作仏行であるべきことを強調しています。道元禪師が若い頃に叡山で本覚思想として学ばれたものも、実はこのようなものでなければならなかつたのに、当時の天台教学では実践の伴わない空疎な理論のみのを説いていたので、禪師を納得させることができなかつたのであります。中国に渡つて天童如淨禪

師からの身心脱落の坐禅を承当することによつて、坐禅だけでなく、行住坐臥のすべての行持が身心脱落の悟りの上の聖なる行持でなければならないことを体得され、これを正法眼藏として強調され、これが道元禪の宗旨となつたのであります。

ところが鎌倉の新仏教においては、道元禪師だけでなく親鸞の念佛でも、日蓮の唱題でも、それらは本覚思想の上に立つ信仰を基本としているものであつて、すべて悟りの自覚による聖なる信であります。即ち「南無阿弥陀仏」の念佛も、「南無妙法蓮華經」の唱題も、その出発点からすでに救われている悟りの念佛、悟りの唱題であることが自觉され強調されていたのであります。この点では宗門の「本証妙修」とか「修証一等」とかいわれる立場と違つたものではないということができます。従つて念佛でも唱題でも信が確立して聖なる淨信となつてゐるから、そこでは戒も確立してゐることになり、信が確立しておれば悪事をなし、するいことや他に迷惑になることを行うこともなく、惡事をしようとしても決してできなくなるはずであります。

故に真宗の念佛や日蓮宗の唱題では信のみを説いて戒を

悟りについて（水野）

説くことがないけれども、信の中に戒が含まれ、信と同時に戒も確立しているから、別に戒を説く必要がないからであります。道元禪師も戒だけを特に重視する必要はないと思われ、禪の中にはあらゆる徳が含まれ、禪が完成すればそこに聖なる戒も具備されているから、戒を取り立てて強調すべきものではないが、ただ仏によつて戒儀が説かれているから、これを無視すべきではないとされているのであります。とにかく禪の場合も、念佛や唱題の場合も、これは理窟ではなく、実践として悟りの自覚のもとに日々時々刻々にこれが自覚され実践されなければならないのであります。道元禪師が菩提心を千発万発すべきであるとされるのは自覚を常に喚起するためであり、また念々に念佛や唱題が持続されるのも自覚を呼び起こすためであろうと思ひます。

とにかく釈尊の説かれた不壞の淨心、法華經で説かれる「唯仏与仏乃能究尽」の仏の悟りの自覚が仏教における悟りの信仰の中心であつて、これが日本の鎌倉時代の新仏教の中に、禪と念佛と唱題という方法は違つていても、もつとも純粋で、もつとも単純に、もつとも行われ易い姿で、もつとも高度で第一義的な教えとして伝えられて來ているこ

悟りについて（水野）

とは、二千五百年の三國にわたる仏教の歴史の中で、最も誇るべきことであります。鎌倉の仏教が聖徳太子の仏教や平安時代の天台や真言の教えを承けていることも、それらの中に複雑で夾雜的因素はあるとしても、すでに本覚思想が含まれ、具体化の状態に進んでいたからであります。とにかく日本の大乗仏教は悟りを中心とし、悟りの自覺の上に立った信仰実践の真実の仏法であるということができるのであります。大変時間を過ぎまして、話がまとまりがつかなかつたと思いますが、これで私の話を終ることにいたします。ご清聴を深く感謝いたします。