

「何必」について

鈴木 格 禅

辭⁽²⁾として使用されるのが通常である。然るに道元禅師は、これを独立した熟語として使用されている。しかしこの語の独立的使用は、禅師がはじめてではない。のちに無著黃泉（一七七四一？）が、正法眼藏渉典続貂において指摘したように、雲居道庸（一九〇二）と興化存獎（一九二五）との商量における雲居の語として、これをみることができる。

- 示衆云、老僧二十年前住三峯庵時、有魏府興化長老來問、權借一問、以為影草時如何。老僧當時機思遲鈍道不得、為伊致得箇話頭奇特不敢辜負伊、他云想和尚答這話不得、不如札拝了退。如今思量、當時不消道箇何必。後遣化主到魏府興化、化問和尚住三峰庵時、老僧問伊話對不得、如今道得也未。主舉前話。化云、雲居二十年只道得箇何必、興化即不然、爭如箇道不必。
一
- 三、永平廣錄所出の何必
四、正法眼藏谿声山色における何必
五、同 授記における何必
六、同 柏樹子における何必
七、同 現成公案における何必
八、結

「何必」はナンゾカナラズシモと訓み、接語あるいは反折の⁽¹⁾

雲居は青原の正嫡六世の孫であり、興化は南嶽六世の嫡流で

ある。「何必」が単独またはそれに類似の語として、当時の一般に使用された例の有無について、いま確めることを得ないが、雲居は「了無所有、得無所因、言無所恃、心無所托、即得無過、在衆如無衆、無衆如在衆、豈不是無燒、其德超於萬類、脱一切羈鎖、千人万人得尙道、不当自己、古人云、体取那邊事、卻來這邊行履、那邊有甚麼事、這邊又作麼生行履、所以道、有也莫将来、無也莫将去、見在底誰家事⁽⁴⁾」を宗乘とし、一法即万法、万法即一心、一心即一切性を心要としたといわれるから、その宗乗ないしは心要の、最も適切且つ端的な表詮として、語法を離れまたは無視して「何必」を使用したのであろう。

禅師の「何必」が、雲居と興化との商量に拠られたであろうことは、正法眼藏谿声山色の巻に「若將耳聽は、家常の茶飯なりといへども、眼處聞声、これ何必不必なり」とあるところからみて明らかである。「何必」の語に託した雲居と禅師の、意図の異同や差違については、別に緻密な検討を要するであろうが、いまその違はない。ただ、「坐禪箴は、大宋國慶元府、大白名山天童景德寺、宏智禪師正覚和尚の撰せるのみ、仏祖なり、坐禪箴なり、道得是なり、ひとり法界の表裏に光明なり、古今の仏祖に仏祖なり。前仏後仏、この箴に箴せられもてゆき、今祖古祖、この箴より現成するなり」

(正法眼藏坐禪箴)といい、「まことにしりぬ、洞山に仏祖あることを」(同上)と、口を極めて宏智を讃えながら「宏智禪師の坐禪箴、それ道未是にあらざれども、さらにかくのごとく道取すべきなり」(同上)といつて、さらに御自身の坐禪箴を撰述されたり、また馬祖道一の「一切衆生、從無量劫來、不出法性三昧、長在法性三昧中、著衣喫飯、言談祇対、六根運用、一切施為、尽是法性」という説示を採りあげ、「馬祖道の法性は、法性道の法性なり。馬祖と同参す、法性と同参なり。……法性騎馬祖なり」(正法眼藏法性)と述べ、「文字の法師、たとい法性の言ありとも、馬祖道の法性にはあらず」(同上)とこれを賞揚しながら、「馬祖道の尽是法性、まことに八九成の道なりといへども、馬祖いまだ道取せざるところおほし」(同上)と批判し、「しばらく馬祖にとふべし、なにをよんでもか衆生とする」(同上)と厳しく迫っているが、かかる志氣を失わず、徹底した正法眼乃至は拝法眼を、不斷に精錬しつづけて倦むことを知らなかつた禪師においては、雲居道の「何必」によりながら、而もより深く之を超えるところがあつたと思わざるを得ない。

禅師の御撰述中その用例は、眼藏中に四箇所、廣錄中に三箇所検出されるが、独立した熟語としての使用は、廣錄中の一を除いて都合六箇所となるであろう。宗旨を宣べるにあた

つて、言葉を撰択し使用されるのに、極めて慎重であったと思われる禅師が、この語を簡び使用されたのには、その語を使用することが最も適切であり、その語でなければ表詮の適当を欠くという何等かの理由があつたにちがいない。「何必」が文字通り換骨奪胎されてしまつたか否かは暫く措くとしても、この語が、新らしい内容を盛り意義を持つものとして使用されていると考えてよいのではないか。「何必」という語が選ばれた理由と、その語によつて表詮されようとした意図について、以下若干の考察を試みてみたい。

二

道元禅師御撰述中、「何必」という言葉が最初に使用されたのは、正法眼藏現成公案の巻であろう。「何必」は正法眼藏谿声山色・授記・柏樹子の各巻にも使用されているが、谿声山色は仁治元年（一二四〇）、授記・柏樹子はそれぞれ仁治三年（一二四二）の御撰述であつて、現成公案の御撰述（天福元年・一二三三）におけること七年以降である。永年広録はもとより禅師の御親撰ではなく、詮慧・懷辨（一一九八一二八〇）等の手によって編集されたものであるが、第一巻の興聖寺語録に收められているところの、「何必」に関り

をもつ二つの法語は、やはり嘉禎二年十月十五日、興聖寺開堂以後のものとみてよからう。⁽⁷⁾ 広録所収の余の一は、寛元四年（一二四六）六月、大仏寺を永平寺と改称されてより後の法語であるし、その用法も反折の辞として用いられているから、今の問題とはならない。興聖寺開堂は一二三六年であるから、元福元年におくること三年である。よつて現存資料による限り、「現成公案」がその最初の使用例であることを知るのである。

さきにも少し触れたが無著黄泉は、その労作正法眼藏涉典続貂において、「何必」の出拠を五灯会元に求め、興化存奨の章を撮要して之を示しているが、会元の刊行は一二五二年であり、その翌年は禅師⁽⁹⁾示寂の年にあたるから、黄泉の出典指摘は明らかに誤りである。もし禅師がこの語を灯史類の中より採つたとすれば、宗門聯灯会要（一一八九）雲居道庸の章か、或は天聖広灯錄（一〇二九）興化存奨の章における、雲居と興化との商量を挙げができるであろう。⁽¹⁰⁾

三

「何必」について從来註解者の殆んどは、「不定のもの」の意に解している。もとよりこれには、すぐ後でみるように十

分な根拠のあることであり、之を誤りであると難ずる意図も理由も毛頭存しないが、それにも拘わらず「何必」が、単に「定めがたい」という意のみであるとするならば、それは「何必」という文字によつて表現しようとせられた真意の、きわめて表面的な捉え方でしかないのではないか、という疑問を抱かないわけにはいかない。何となれば、若し「何必」が單に「定めがたい・不定」という意のみに限定されるものなら、それは「何必」という語の原意についての、極めて忠実な模写たるにすぎないことになるし、また字義の上からいっても「何」という文字自身が、元來「定めなきもの・不定のも」の意を有しているから、多くの註解者のいう如くならば、かならずしも「必」を必要としないでもよかつたのであらうし、或は他の語句による表詮であつてもよいと思われるからである。また「何」が、既に述べた如き意を個有のものとして持つているとすれば、「必」は單に「何」に付された「つよめの助字」としての役割しか果していないことになる。果してそうであろうか。

正法眼藏現成公案所出の「何必」について御聴書は、「いづれもさだめぬ所を、何必と云なり」とい「何必と云詞も見成何必とあるは有と説、無と説、皆以何必なり、かならずいかかるを何必と云へしとは、心得まじき也」といつてゐる

し、同栢樹子所出の「何必」についても「かならずといふ所なきをいま何必とは仕ふ」⁽¹⁴⁾と述べている。よく知らるる如く御聴書は、證慧が親しく道元禪師の膝下にあって、その御提唱を筆録されたものであり、眼藏註解の標準となるものであるから、後の註解者が殆んど例外なしに「いづれも定めぬ所を何必」とし、「かならずといふ所なきを」何必と註解するのは、至極当然のことであるといえよう。しかし、御聴書の「何必をうくるといふも、何必がやがて仏法の道理なるべし」⁽¹⁵⁾を如何に考えたらよいであろうか。これについて経豪は、「何必とは、喻ば諸法仏法の時節に迷あり悟あり生あり死あり、諸仏あり衆生ありといふ程の道理、又説似一物即不中の道理也、一法にもかかはらぬ道理也」と述べている。ここに説似一物即不中とは、「万法ともにわれにあらざる時節、まどひなくさとりなく、諸仏なく衆生なく、生なく滅なし」ということである。⁽¹⁶⁾とすれば、「何必」は單に「いづれもさだめぬところ」をいうのみの語としてではなく、なによりもまず「仏法の道理」をとく語として、諒解せられねばならぬであろう。この立場にたつ限り、「一生年月是何必 万事回頭非得失 覚路莊嚴誰不道 摩訶般若波羅密」（廣錄卷一）の偈における、「何必」についての面山・本光の註解は、きわめて皮相の感あるを免れまい。

面山（一六八三十一七六九）は「一生ノ年月ヲ以テ是レ何ゾ必ズシモ好キ「コ」トハ成ズベキヤ」と註し、本光（一一七七二）は、「何必トハ不定ノユエニ、ヒマユクコマノアシハヤク、スギュクコトニワアリケリ」と解している。永久本⁽¹⁸⁾は面山の註を承けたのであろうか、「一生ノ年月ヲ以テ、是レ何ゾヨキコトハナスベキヤ」としている。なるほど一生の年月の経歴や内容は、両師等の説かるるが如くであるにはちがいないであろうが、それだけでは、いうところの仏法の道理が欠落していることになりはしないか。偈頌は、結句がその偈の活潑を司り、または莊嚴するものであるとされるから、起句に用いられた一語のみを摘出して、註解の当不當を論ずるのは、それこそ当を得ないものであるとの譏りを免れないかも知れぬ。けれども、少くともこの上堂の偈における、「何必」についての註解の限りにおいては、極めて平板な解釈以上には出ていないようと思われる。面山、本光といふこのすぐれた先人達は、或は仏法の道理は最早自明のこととして、簡略に説示したのであるかもしれぬし、また、偈頌全体のまとまりの上から、仏法の道理を説くのを目的として、区々の字句についての詳説を省略したのかもしれない。が、それでも尙、不満はのこる。

因みに、註解書を見る場合、註解者が自ら筆を執つて記述

したものや、説示の筆録に対して説示者が、厳密な校訂を加えた証拠や形跡のあるものは別として、註解者の説示を聞者が筆録したままの註解書に接するときには、概して次の如きことを配慮に入れが必要であろう。その一は、聞者の筆録は、聞者自身の力量や能力に対応するものであるということである。聞者は自分の力量に応じてのみしか説示を受納することができない。それゆえ説者の真意が、必ずしも十分にうつしきれなかつたり、聞者自身の諒解に基く変質や脱漏が絶無であるとはいきれない。故意の改竄はないまでも、未必の誤謬はありうるであろうということ、その二は説者の聞者に対する態度である。説者は対機相応の説示をするのが原則である。されば対機によつて説示の仕方も自ら異り、形式、内容共に幾何かの差違を生ずるであろうことは、避け難いということである。仏法幽玄の理法を世間卑賤の事相に託し、出世極妙の法道を人機世情に荷して説示するは、むしろ法説玄談の常套であるかもしれぬ。いま、かりにそれらを考慮にいれたとしても、上掲の「何必」にかかる山光両師の註解は、やはり素朴に失し仏道の道理を明かしたものとは受けとれない。広録所収の、いま一つの法語についてみてみよう。この上堂は涅槃經を契機とする大鷲山と仰山との商量が素材となつてゐる。次はその全文である。

上堂拳、大鴻問^ニ仰山^一、涅槃經四十卷、幾許仏說、幾許魔說。仰山云、總是魔說。大鴻歸^ニ方丈^一。仰山隨後云、某甲心神昏昧、適來祇^ニ對和尚^一、猶^レ置^ニ石峰^一。大鴻云、知、汝眼正。師云、大鴻・仰山祇對恁麼、猶是疎怠。山僧與^レ他一語、代^ニ他仰山^一、即出衆禮拝了歸^レ衆。這一語、與^ニ他仰山^一。更有^ニ一語、供^ニ養現前竜象^一。良久云、摩訶般若波羅蜜^一、一等玄談非^ニ兩^一、魔・仏縱雖^ニ同口說^一、出頭更道是何必。⁽²²⁾

この「何必」について面山は、「魔仏……何必トハ魔仏コレ同口ニシラ一枚ト説^(マ)「ク」モ、我ハ出頭シ進ンデ言^ハン、『是レ何ゾ必ズシモ一枚トモ言オウヨウハ無イ者ヲ』ト⁽²³⁾也」⁽²⁴⁾と註し、本光は「何必不必ハ不定ノ言ナリ、コレ出頭ナリ」⁽²⁵⁾といつてはいる。僧昭なる僧が天明三年正月下総国茂春山に拝登して、一時伝写したという書入れには、「何必、一語ノ般若ハ仏說ニモ必要ナラズ、魔說トモ必定ナラズ。七八底ナリ」⁽²⁶⁾とあるといい、永久本には「我興聖、出頭シテ。是何必、是ヲ⁽²⁷⁾払ツテ用ヒマイ」と括弄している。

以上きわめて大難把に、広録所出の「何必」についての註解を概見したところでは、面山は「何ゾ必シモ」と敢て付しつつ不定の意を説き、本光は直截に「不定」とのべ、その余の註も「さだめなきもの」としての意で、それぞれ括提を試

みていることが明らかになつた。が、不満の残ることは前の場合と同断である。

ともあれ「いざれもさだめぬところ」は、仏法のあり様または「ありすがた」であり、經豪はこれを「一法にもかかはらぬ道理」と述べた。が、すでにみてきたように、たどい「何必」が仏法の道理を示す語であつたとしても、具体的には「不定」の意にしか解しようがなかつたわけである。とすれば問題は依然として進捗していないことになる。そこでしばらくこれを、「何必」理解の総合的立場とし、いま少しきほりさせてみたい。

ただ広録所収の上掲二つの法語が、いざれも「何必」と「摩訶般若波羅蜜」とを、ならび挙げていることは注目してよいと思う。

四

「正法眼藏谿声山色」において「何必」に関りをもつのは次の箇所である。

おほよそ初心の情量は、仏道をはからふことあたはず、測量すといへども、あたらざるなり。初心に測量せずといへども、究竟に究尽なきにあらず。徹地の堂奥は初心の浅識にあらず。ただまさに先聖の道をふまんことを行

履すべし。このとき尋師訪道するに、梯山航海あるなり。導師をたづね、知識をねがふには、従天降下なり、従地涌出なり。その接渠のところに、有情に道取せしめ、無情に道取せしむるに、身処にきき、心処にきく。若將耳聴は、家常の茶飯なりといへども、眼処聞声、これ何必。不必なり。

詮慧はこの「何必」に直接触れてはいない。御抄は「眼処聞声これ何必不必也とは、眼処聞声の道理か、何必不必といはる也、是什麼物恁麼來の詞同也、何必不必の詞只同也、何必不必の詞^{以上二字ママ}只同詞也若將耳聴も、只尋常の必得やうとて任旧見談すべきにあらず、以何必理若將耳聴とも可心得也⁽²⁸⁾」と述べている。

眼処に見色し耳根に聞声するは、家常茶飯の談であり、打任せたる聞きようであるにすぎぬ。それでは「只尋常の心得やう」であり「任旧見談」である。「身処にきき心処にきく」ということについて御抄は、「是は打任せぬ事也」とのべ「以耳根聞之常儀也、身心を以てきく事實非仏法は難聞詞也、其故は此身心を以て、やがて聞と談ずるゆへなり」といつている。聞声ということを耳処にうち任せたのでは仏法の理とはならない。眼処は見色、耳処は聞声と打任せぬところに、却つて接渠の実が現成する。ここにおいては見色聞声は見色聞

声でありながら、更に「見色見声、聞色聞声」（夢中説夢）の道理があるといわねばならぬ。それゆえ聞声を耳処に限定する所謂うち任せたる聞きようのところは、所詮、初心の情量であり凡夫の擬議量であるにすぎぬから、それを以て仏道を「測量すといへども」畢竟「あたらざるなり」ということになる。これに滯るかぎり「凡夫の知見をもつてあそびて：能知所知の知を論じ、寂照靈照の照を談ず」（別輯第一仏向上事）とのと簡ぶところはない。それゆえ「かくのごとき邪見は、しかしながら放下」（同上）しなければならないのである。「何必」の道理は眼処に聞声するところにある。然らば眼処聞声とはいかなることか。

禪師はこれについて「いま人眼の所見する艸木華鳥の往来を、眼処の聞声といふならんとおもふ。この見処はさらによまりぬ」（無情説法）とのべ、かかる見解は「またく仏法にあらず、仏法はかくのことくいふ道理なし」（同上）と厳しく指摘し諷められている。吾々の眼をもつて捉え映すところに、聞声の道理はないというのである。それでは聞声は将耳聴すべきかといえば、「たとひ天耳よりも、たとひ弥界弥時の法耳よりも、將耳聴を擬するには、終難会なり」（無情説法）といい、若將耳聴はないわけではないが、すでに声色の外の一道の威儀であり、凡聖のほとりの窠窟ではな

いから、たとい百千劫の功夫をついやしても、若将耳聴は終難会であると説かれる。⁽³⁰⁾もし常儀にしたがつて単に將耳聴を許さば、結局は思量・分別・ト度・知覚・觀想・慧解の内に墮在することになつて、思想とはなり得ても仏道とはなり得ないことになるから、⁽³¹⁾禅師はどこまでも終難会を提挙されたのであろう。経豪が「若將耳聴も、只尋常の心得やうとて任旧見談すべきにあらず」とい、「何必」の道理を見失うべきではないとして、殊更に「以何必理若將耳聴とも可心得也」といったのも、禅師の宗旨の要訣を十二分に踏まえていたからに外なるまい。

眼処聞声について禅師は次の如くのべている。

「眼処の聞声は、耳処の聞声にひとしかるべきがゆゑに、眼処の聞声は、耳処の聞声にひとしからざるなり。眼処に耳根ありと参考すべからず、眼即耳と参考すべからず、眼裏声現と参考すべからず。古人云、尽十方界是沙門一隻眼。この眼処に聞声せば、高祖道の眼処聞声ならんと擬議商量すべからず。たとひ古人道の尽十方界一隻眼の道を学すとも、尽十方はこれ一隻眼なり、さらに千手頭眼あり、千正法眼あり、千耳眼あり、千舌頭眼あり、千心頭眼あり、千通心眼あり、千通身眼あり、千棒頭眼あり、千身先眼あり、千心先眼あり、千死中死眼あり、千活中

活眼あり、千自眼あり、千佗眼あり、千眼頭眼あり、千参考眼あり、千豎眼あり、千横眼あり。しかあれば尽眼を尽界と学すとも、なほ眼処に体究あらず、ただ聞無情説法を眼処に参究せんことを急務すべし。いま高祖道の宗旨は、耳処は無情説法に難会なり。眼処は聞声す、さらには通身処の聞声あり、徧身処の聞声あり」（無情説法）ここにおいて眼処は、もはや吾々が身体の所有する扶根としての眼処の義を遠く離却し、尽十方界のものとして還元されながら、しかもその理解に滯り拋ることを許さず、無限の変化と拡がり乃至は奥行きをもつものとして、潤達に語られている。このことは眼処の抽象化ではなくして却つてより深刻な具体化であり、より新鮮な現実への蘇生であるということができる。具体化であるといよりは、もともと具体的であり現実のものであるところの、眼処の実相についての徹底した参究であるというべきであろう。

耳処においての聞声は、終に難会のものとして拒まれたが、眼処聞声もまた、眼処が私の所有であるという理解や認識のもとには、決定して聞声はあり得ないことになる。眼処が眼処であるためには、眼処が万法に証せられたものとして、眼処としての自己を万法に失つたときを指して他にはない。⁽³²⁾そのとき、はじめて聞声的道理が成立する。それゆえ「しか

あれば尽眼を尽界と学すとも、なほ眼処に体究あらず、ただ聞無情説法を眼処に参究せんことを急務すべし」といわれるのである。禪師が眼処を「聞無情説法声のところ」（無情説法）であり、「現無情説法声のところ、これ眼処なり」（同上）としながら、なお「さらに通身處の聞声あり、徧身處の聞声あり」といわれるものは、まさにこのことを指したものであるといふことができる。自己を万法に対せしめたとき、耳処にも眼処にも通身處にも徧身處にも聞声はない。無情説法は不可思議にして、凡夫賢聖の智慧心識のおよぶところではなく、天衆人間の籌量にかかるものではないのである。⁽³⁴⁾ かくて眼処聞声は、まさに雲巖道の無情説法無情得聞⁽³⁵⁾ というにきわまるということができる。これは丙丁童子來求火⁽³⁶⁾ と同義の談であり、また後に触れるように、麻谷宝徹使扇⁽³⁵⁾ の道理に等しい。「眼処聞声が何必不必といはる」ならば、「何必」は仏法肝要の道理をとくものとして、きわめて重要な意義をもつ。

因みに面山は「法を聞に三段有り、上根は精心を聞き、中は心に聞き、下は耳に聞くは、茶なり飯なり、常のことそれはそれよ、ここに一つの道理あり、尽大地沙門一隻眼なる眼処で声を聞かねばならぬ、けれども持て居れば邪魔になる何ぞ必……是非ともこの目で無ければならぬとはせぬ」⁽³⁸⁾との

べ、いささか婆心に墮して徹底を欠き、天桂（一六四八一一七三五）は、「有情に道取せしめ、無情に道取せしむるに身処にもきき心処にもきく、音声は此方の真の教体、若將^レ耳聴、家常の茶飯なりとも眼処聞^レ声是特地の好時節なり、然亦何必^(シモトセソ)不^レ必^(シモトセ)、身にきき心にきく、一切處無^レ有^ニ不^レ是^(ル)處⁽³⁹⁾」と説いて達意にすぎ、藏海は「身処にきき、心処にきくとは、谿声山色の身心なるなり、若將耳聴は、谿山のよのつねなり、

眼処聞声のとき、六根脱落の谿声山色なるがゆえに、何必不^レ必^(シモトセソ)」と要を得て最も親しいようと思われる。
以上概見した如く「何必」は谿声山色の卷においては、眼処聞声の道理を示す重要な役割を、果しているということができるであろう。

五

正法眼藏授記の卷に「何必」は次の如く述べられている。

もし授記を道取するには、得記人みな究竟人なるべし。

しるべし、一塵なほ無上なり、一塵なほ向上なり。授記なんぞ一塵ならざらん、授記なんぞ一法ならざらん、授記なんぞ万法ならざらん、授記なんぞ修証ならざらん、授記なんぞ仏祖ならざらん、授記なんぞ功夫弁道ならざらん、授記なんぞ大悟大迷ならざらん。授記はこれ吾宗

到レ汝大興ニ于世^ニなり、授記はこれ汝亦如是吾亦如是なり。

授記これ標榜なり、授記これ何必なり、授記これ破顔微笑なり、授記これ生死^{マサニ}去來なり、授記これ尽十方界なり、

授記これ徧界不^{マサニ}曾藏⁽⁴²⁾なり。

詮慧は「授記これ標榜なり、受記これ何必也といふ、標榜とはしるしなるときに、授記をもとあしく心得て、未来の事を云と思が如く也、しるしとはものの正ならぬ已前に現したる事をいふかと、覚たるを、やがて受記とはさす也、何必同心也」と説いて、特に「何必」に言及してはいない。しかし禅師の授記が、いわゆる未來への記別という事を意味するのではなくして、「ものの正ならぬ已前に現じたる事をいふかと覚えたる」をいうのであれば、それはそのまま「何必」の意であると解してよいであろう。

上掲の眼藏本文にその一部を瞥見しうる如く、禪師がたとえば「授記」を挙するとき、万有具象は悉皆授記一元となつて、授記に漏るる一塵もない。尽乾坤のあらゆる事象は、知不知にかかわらず悉くこれ授記の千変万化として説かれる。授記の千化万様といつても、もとより授記に総持せられた万有という意なのではない。万法は授記の総持として顯現しているというのではない。万法は授記の道を參學せむ人、皆得るのであり、生死^{マサニ}去來が生死^{マサニ}去來であるとき、それを授記と拈

提するのである。

このことは詮慧が、たとえは次の如く説くことによつても知らるるであろう。

「教には事理不二と云詞ありとも事の時理をも具し、理のとき事をも具すと云ふ、今は不可然、三界の法をやがて、事ととけば、三界の法をやがて、理ととくべき也、二を置て、不二ととく、世間の心得様也、三界万法は一心の所作と云て、一一の上に心をおきて唯心と云ふ、今は不可然、一心の上にこそ、三界を談ずれ、三界与心能所の法にあらず」⁽⁴⁴⁾

「吾には正法眼藏ありと云、吾は正法眼藏也、たとへば正法眼藏に、正法眼藏ありと云はむが如し、仏に正法眼藏のあるにはあらず、正法眼藏の上に、仏もあるべし祖⁽⁴⁵⁾もあるべし」

ここにおいて眼藏が「授記これ何必なり」というとき、「何必」はもはや仏法の理を指示する概念としての立場をして、それ自身が仏法の理を示すものとして、または仏法の理そのものとしての、独立的立場を与えられたものと解さなければならぬであろう。経豪は「今授記の道理を參學せむ人、皆得記人、究竟人なるべき条勿論也、公界の調度なる受記の理にくらくして、迷妄の方を執して、此吾我の身心にては、争得

記人なるべき、究竟人にあるべからずと思所が、今の授記の道理に、背所を被制也、此身心は皆授記の理に被墨礪、藏身したるなる、返々たのもしき事也、一塵の法なを無上なるべからむには、受記争一塵ならざらむ、受記争一法ならざらむと、各々法を被舉也⁽⁴⁶⁾と述べ、また「尽十方界也、受記これ徧界不曾藏也とあり、ここには百千無量の詞を、举むも皆受記の理あらはるべきなり⁽⁴⁷⁾」と説いて、直接「何必」には言及していないが、「何必」が仏法の理そのものとして云われるとするならば、この身心は皆「何必」の理に「墨礪せられ藏身したるなる」ものと言ひ得べく、また「何必」いかでか一塵ならざらん、「何必」争か一法ならざらんと各々の法を挙げることも出来、さらに、「ここには百千無量の詞を挙げむも、皆何必の理あらはるべきなり」ともいうことができるであろう。されば「何必」の道理を参考せん人は、皆「究竟人なるべき条勿論也」といわれなければならぬ。面山は「授記これ何必……究竟正義諦には授記は無いから何必とせん」といふ

「授記これ生死去來、尽十方界徧界不曾藏とは、自仏知見發現正恁麼時、一切處一切時莫^レ非^ミ當得作仏^レ授記妙法^ニ、然何必不^レ必^ト、一人發^レ真則十方虛空亦銷殞⁽⁴⁹⁾」と提唱し、藏海は「何必」に触れず極めて簡潔に「一塵多塵一法万法、無上向上、乃至迷悟授記にあらざることなし……余文しるべし」と銳く肝要を衝いている。

かくして授記の卷における「何必」は、仏法の理を示すものとしての「授記」に代表せらるる語群の一として挙げられているにすぎないが、しかしながら雑直に、仏法の理をとぎ且つ示すものとしての立場をもつものとして、理解してよいのではないかと思われる。

六

正法眼藏栢樹子の卷における「何必」は、次の如く示されている。

たれか道取する、仏性かならず成仏すべしと。仏性は成⁽⁵⁰⁾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。しかあればすなはち、栢樹と仏性と異音同調に⁽⁵¹⁾あらず、為道すらくは何必なり、作麼生と參究すべし。

詮慧は本文の「為道すらくは何必なり」という文意を承けて

「柏樹と仏性と異音同調にあらず」という語をとりあげ、「異もことなりとは心得まじ、同の字もをなじとはこころえず」とのべ、本文が「異音同調にあらず」といっているのは、「異音同調の四字をば、ただひとつに心得ゆへに、あらずと仕ふ」のであらうから、「柏樹と仏性と非一非二」ほどに心得よといい、「柏樹も仏性も何必也、異音同調也」と説いている。⁽⁵²⁾

「何必」はここでは、異音同調と同義、またはこれを指向する言葉として扱われ、不定の義を示すものとして鮮明である。「異の字もさだまることあらば何必とは云まじ、かならずという所なきをいま何必とは仕ふ」⁽⁵³⁾というのが、その直接的解釈である。詮慧は累ねて「得便宜所莫再去徳失不常何必」⁽⁵⁴⁾という俗諺ともいうべき古詞をひき、「何必」の義理について次の如く説いている。

たとへば、人住一所、この所に失一あれば徳をわすれて移住他^{マサ}他所に又失一あらば、又此所をさる、如此するをざることなかれといましむる也、世間の習必徳もあり失もあり、しかるを失をいたみて、徳をわする、此事参謂徳失は不常^{マヤ}されば、かならず其所につきたることなし、これを何必と仕也と、可了見也⁽⁵⁵⁾詮慧の「何必」についての、かかる敷衍の要は、「不常」を

説き「かならず其所につきたることなし」と示すところにあるが、ただ「但得本莫愁末」（証道歌）の心操を、深く踏まえているであらう事を見落してはなるまい。ここにおいては柏樹も仏性も、いわば調度としての意義しかない。調度とは仏法に体達せしむる為に仮に施設された素材である。人間の思考は言語を契機とし手がかりとする。それゆえ思考の原点には必ず表象的言語の施設または仮立がある筈である。人はそれに依倚することなしには、とうてい思惟することはできない。仏法としての諸法の真実相を真実相のことく表詮しようとするととき、その努力が真摯であればあるほど、多くの言葉を必要とし論理の緻密さを増大してゆかざるを得ない。

柏樹は柏樹ながら実相であり、実相であることは尽乾坤のまぎれもなき真実であるが、それが仏法として語られるとき、「大師有僧問、柏樹還有仏性也無。大師云、有」（柏樹子）の如く、あるときは有仏性⁽⁵⁷⁾として表詮される。この有仏性はもとより有無に關する有として談じられているのではない。有無は思考の一般的傾向に順じつつ、しかもより深くこれを内に超えて、思惟の原本的傾向に埋没し傾斜せんとするを防ぐための、仮の施設であるにすぎない。それゆえ柏樹に仏性の有無をいうのではなく、また柏樹が仏性であり仏性が柏樹であるということを云うのでもない。禪師が「互相の相待な

る道得にあらざるなり」（栢樹子）というのは、栢樹と仏性とを実有視する傾向の上にたつて、実有なる両者の関係として思考するのを破する為である。されば栢樹のときは栢樹ばかりで仏性はなく、仏性のときは仏性のみで栢樹⁽⁵⁸⁾はない。栢樹は栢樹、仏性は仏性として「各々に一法づつ独立」（經豪）である。したがつて栢樹を挙するとき尽時尽界栢樹であり、仏性を挙げるとき尽地尽法仏性である。

しかるに人間思惟の基本的傾向は、栢樹といえば栢樹に泥み、仏性を挙げれば仏性に滯らずにはをられないところの、いわば单一偏向的求心性ともいるべき傾斜を免れることができない。かかる思考の依所ないしは拠点を求めてやまぬ人間思惟の本來的傾向に対して、無限の返照を慾通するものとして、「何必」の道理があるということはできないであろう。しかしもし斯くいうことが許されるならば、学仏道のキメ手になるのは「何必」の体究にあるといつてもよいであろう。かかる理解をもつてすれば、眼藏の本文が「作麼生と參究すべし」というとき、この作麼生は解決を要求する疑問詞として投げかけられているのではなくして、「何必」の体究を慾通していることになりはしないか。すなわちこの作麼生は、論理的追及や解明、ないしはその結論を要求しているのではなくして、「作麼生」という参究であり、「作麼生のまま」の参

学であると受けとるべきではないであろうか。それはまた、私の思惟における納得を放棄したところの、仏法への無条件の隨順と直參を果しなく慾通するものであるということがで

きるであろう。

經豪は「何必」について、「いづれにもをちるず、うかれたる理を、何必とは云也」と概略規定したあと「さればとて、いづれの理にもはづれたるに非ず、いづれにもあたるべし、説似一物即不中の詞に同かるべし、作麼生も、如何の道理も如此」と述べ「栢樹仏性のあはひ、栢樹とや云べき、仏性とや云べき、乃至虚空とや云べき、落地とや云べきと云道理か、何必とはいはるる也」といつている。また異音同調の義については、卑近の例を引いて懇切に、「管絃なむどに、琴琵琶笛笙等の音は、実ことなれども、調子楽なむとは、たがはず、同かるべし、但此定には不可心得、是は凡見なり、又いかにも、彼是わかれたり、是は異音と談とも、同調と談とも、全不可各別」と説き、「只栢樹と成仏とのあはひを、異音同調とは云べし是は如此談ずれども、更各別せざるなり、此理が異音同調とも、何必とも作麼生とも云はるべき也」と結んでいる。

面山は「異音同調……栢樹と仏性、仏性とは、異にあらず、同にあらず、異と云へば、外の相を取る病ひ、又柏⁽⁵⁹⁾と仏

性と同といへば、内の性を取る病也、おんづまりの処を、諸人の為に為道せば何必なり、柏樹子と云ふも何必なしつめ、走でもない、仮性と云ふも何必なり、必定さうでも無い」と親切ながらいきさか歯切れが悪い。しかし乍ら「柏樹でなく仮性でなく、喚んで什麼とかなさん、ここは作麼生と、自己に返照して、究めて見る処なり」⁽⁶¹⁾と結んで、鋭く的を射ている。藏海は「尽界にあらゆる尽有はつらなりながら、柏樹の技葉なるをもて何必なり作麼生なるべし」と簡潔にして巧妙、天桂は「何必者語母必母固字、今言仮性成仮不成義、成仮已後莊嚴義、更同生同參義、又柏樹と同音にあらず、同調にあらず、異而同、同而異、全同全、別是同是、異為如是言詮、所轉母固、母必、必期必也固執満也、如上之義、俱是一偏に極め云ふべからず」⁽⁶²⁾と鋭く適切である。

柏樹子の卷において「何必」は、この一篇に高揚された宗意の総集または販結としての位置におかれ、単に仮法的道理としての「不定の意」を説くものにとどまらず、より強く「行」を慾通する響きをもって使用されているものの如く思われる。

正眼法藏現成公案の卷に「何必」は次の如く使用されてい る。

人もし仮道を修証するに、得一法通一法なり、遇一行修一行なり。これにところあり、みち通達せるによりて、しらるるきはのしるからざるは、このすることの仮法の究尽と同生し同参するゆゑに、しかあるなり、得處かららず自己の知見となりて、慮知にしられんとするとならふことなれ。証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも見成にあらず、見成これ何必なり。⁽⁶⁴⁾

現成公案の卷の何必については、すでに(三)において若干の紹介をしているので、いきさか重複の嫌いはあるが、詮慧は「いづれもさだめぬ所を、何必と云なり」とい、「何必がやがて、仮法的道理なるべし」と説き、「何必と云詞も見成何必とあるは有と説、無と説、皆以何必なり、かならずいとなるを何必と云へしとは、心得まじき也」と念を押している。経豪は詮慧の意をそのまま承けて、「何必とは、喻⁽⁶⁵⁾は諸法仮法の時節に迷あり悟あり生あり死あり、諸仮あり衆生ありといふ程の道理、又説似一物即不中の道理也、一法にもかかはらぬ道理也」とのべている。詮慧の「有と説、無と説、皆以何必なり」というのを、そのまま受けた経豪が、現成公案本文冒頭の第一段の文を殆んどそのまましるし、第二段の

宗義を示す「説似一物即不中」の語を挙げて、端的にこれを表示しているのは、きわめて重要である。

「何必」はここでは明らかに、ナンゾカナラズシモという語義を原意としてとどめ乍ら、しかも同時にこれを遙かに超えて、万象森羅のありすがたを直接開顯する語として使用されている。すなわち「何必」は、一方では一法にもかかわらず道理について指向する指示概念であると共に、一方では、一法にもかかわらず万法のありすがたそのものを、直接開示する直接概念として、同時に使用されている。諸法仏法なる時節万法有であり、万法われにあらざる時節諸法無であるのが「何必」であるとすれば、「何必」は「現成公案」と同義であるといってよいであろう。義雲（一二五三一一三三三）が正法眼藏現成公案に著語して「是什麼」といつているのは、「何必」という語と対応せしめてみても絶妙である。

仏法なる諸法のありようを説く禪師の、基本的立場の一つは、正法眼藏弁道話の中に明快に示されている。

仏法にはもとより身心一如にして、性相不二なりと談ずる、西天東地おなじくしれるところ、あへてたがふべからず。いはんや常住を談ずる門には、万法みな常住なり、身と心とをわくことなし。寂滅を談ずる門には、諸法みな寂滅なり、性と相とをわくことなし。……生死はすな

はち涅槃なりと覚了すべし、いまだ生死のほかに涅槃を談ずることなし。（中略）身心一如のむねは、仏法のつねの談ずるところなり。……もし一如なるときあり、一如ならぬときあらば、仏説おのづから虚妄にありぬべし。又生死はのぞくべき法ぞとおもへるは、仏法をいとふつみとなる、つつしまざらんや。しるべし、仏法に心性大總相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかつ、生滅をいふことなし。菩提涅槃におよぶまで、心性にあらざるなし。一切諸法、万象森羅、ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり、あへて異違なしと談ずる、これすなはち仏家の心性をしれる様子なり。⁽⁶⁶⁾

とあるのがそれである。身心一如、性相不二は一乘佛教至極の談であつて、禪師独自の立場であるのでは勿論ないが、しかも尚禪師は、かかる仏法の正統的立場を十二分に踏まえつゝ、更にこれを純熟せしめている。すでに一度引証したが、詮慧が「教には事理不二と云ふ、今は不可然、三界の法をやがて、事ととけば、三界の法をやがて、理とくべき也、二を置て、不二ととく、世間の心得様也、三界万法は一心の所作と云て、一一の上に心をおきて唯心と云ふ、今は不可然、一

心の上にこそ、三界を談ずれ、三界一心能所の法にあらず」と示した如く、禪師において性と相は、二而一、一而二といふ立場において談ぜられているのではない。性の外に相はない、相を別にして性はないとするのは当然であるが、禪師においては更に、性が相であり、相が性であるというところまで深められている。その例はたとえば大般涅槃經師子吼菩薩品中の一節「一切衆生悉有仮性」の有名な読みかえによつても知らるるであろう。周知の如く禪師はこれを「悉有は仮性なり」と読まれ「あるひは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といひは、衆生なり、群有なり。……悉有の一悉有衆生といひ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仮性の悉有なり。……しるべし、いま仮性に悉有せらるる有は、有無の有にあらず。……悉有の言、……心境・性相等にかかはれず」と拈提し、「尽界はすべて客塵なし、直下さらに第二人あらず」と述べている。更に一切衆生については「いま仮道にいふ一切衆生は、有心者みな衆生なり、心是衆生なるがゆゑに。無心者おなじく衆生なるべし、衆生是心なるがゆえに。しかあれば、心みなこれ衆生なり、衆生みなこれ有仮性なり。艸木国土これ心なり。心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仮性なり。日月星辰これ心⁽⁶⁸⁾なり、心なるがゆゑに衆生なり、衆生なるがゆゑに有仮性なり」と説い

て、一切衆生を単に有情のみに限定せず、草木国土、日月星辰等の無情のものもまた衆生であるとし、そのすべては仮性であるといつてはいる。禪師はまた、有情非情を該羅する尽界の悉有、即ちあらゆる意味における一切の存在のみでなく、尽乾坤の顯在的ないし非顯在的な現象あるいは事象のすべてについても、悉く仮性であるとする。いわゆる生死去來も春夏秋冬も雲雨風雪も時の古今も、慮知念覺も日常生活に関わる著衣喫飯、言談祇対、六根運用等の悉くもまた、挙げて仮性であるといふのである。

而も仮性は、事に即する理、相に即する性として、事理相即、性相兼帶の立場で談じられてはいるのではない。なるほど理は事においてのみ理たり得、性は相においてのみしか自己を顯わし得ないし、同時に事は理によつてのみ事たり得、相は性によることなしに相として具体的であることはできないが、このことは更に、性が相に自己を喪つたとき、却つて性は性としての意義を全うするものとして、はじめて鮮烈なものとなり得、相は性に自己を失うことにおいて、より相として真実たり得るということである。禪師においては、相のときは相きりで性はなく、性のときは性きりで相はない。かかる意味において性が相であり相が性である。即ち悉有が仮性であり仮性が悉有である。それゆえ「釈迦牟尼仮道、如是相、如

是性、しかあれば開華葉落これ如是性なり」⁽⁷¹⁾（法性）といわれ、「しかあればこの山河大地、みな仏性海なり。（中略）恁麼ならば山河をみるは仏性を見るなり、仏性を見るは驢腮馬觜をみるなり」⁽⁷²⁾（仮性）いわれるのである。「仏祖の現成は、究尽の実相なり。実相は諸法なり。諸法は如是相なり、如是性なり、如是身なり、如是心なり、如是世界なり、如是雲雨なり、如是行往坐臥なり、如是憂喜動静なり、如是柱杖払子なり、如是拈華破顔なり、如是嗣法授記なり、如是參學弁道なり、如是松操竹節なり」⁽⁷³⁾（諸法実相）というのも、「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成せり」⁽⁷⁴⁾（山水経）というのも、「而今の山水は、古仏の道現成なり。ともに法位に住して、究尽の功德を成せり」⁽⁷⁴⁾（山水経）といふと、右の立場において明瞭に理解される。雲雨が雲雨として正に雲雨であるとき、究尽の実相であり古仏の道現成である。「古仏いはく山是山、水是水。この道取は、山是山といふにあらず、山是山といふなり」⁽⁷⁵⁾（同上）というとき、私の認識に把握され私の感覚に投影された山は、究尽の実相としての山ではない。それは所詮、私の思惟の湖面に生じた念覚上の波紋にすぎず、もと実相たる山の幻影でしかない。されば山が正に山として一法究尽であるとき、はじめて古仏の道現成としての山であろう。これを山是山といったのである。

このことは、次の如き法語をみると一層明瞭となる。

上堂拳、圓悟禪師道、生死去來眞實人体。南泉道、生死去來是真實体。趙州道、生死去來是真美人。長沙道、生死去來是諸仏真實体。師云、四員尊宿各展家風、俱端鼻孔。道也道得、只是未在。若是興聖又且不然、生死去來只是生死去來。⁽⁷⁶⁾（永平廣錄第一）

禪師が「只是未在」とするところは、四員の尊宿がいずれも「眞實」とか「諸仏」とかの注釈を付して「生死去來」をいうところにある。如是雲雨が実相であり、「山是山といふにあらず、山是山」が古仏の道現成であつたように、生死去來が正に生死去來であるそのことが、諸仏の眞實体であり、生死去來が正に生死去來であるそのことが、諸仏の眞實体といふのである。生死去來を諸仏の眞實体としていうのであれば、尚そこに相に待峙した性の影を認めざるを得ない。それでは尚徹底を欠くというのである。それゆえ、生死去來は生死去來に一任して、眞實にも諸仏にも墨縞されざる立場としての、生死去來只是生死去來という道得がある。禪師の悉有仏性、性相不二は、かかるものとして解されねばならぬである。この悉有が仏性であり仏性が悉有であり、また性が相であり相が性であるということは、禪師が仏法を開演するとき、元来「性」を意味するものとしての眞如・法性・仏性等

の語に、決して拘束されないことによつても証しうるである。禪師が相としての一法を挙するとき、その相は忽ち性としての性格を与えられ、否、性そのものに変貌せしめられて、縦横に駆使される。たとえば相としての「梅華」が挙せられるとき、梅華は忽ち相たることを失い性として語られる。その様子は次の如くである。

「あるひは春をなし、あるひは冬をなす。あるひは狂風をなし、あるひは暴雨をなす。あるひは衲僧の頂門なり、あるひは古仏の眼睛なり。あるひは艸木となれり、あるひは清香となれり。驟割なる神変神怪、きはむべからず、乃至大地高天、明日清月、これ老梅樹の樹功より樹功せり、葛藤の葛藤を結纏するなり」

「尽界は心地なり、尽界は華情なり。尽界華情なるゆゑに、尽界は梅華なり。尽界梅花なるがゆゑに、尽界は瞿曇の眼睛なり。而今の到處は山河大地なり。」

「くもをなし、あめをなすは、梅華の云為なり。行雲行雨は、梅華の千曲万重色なり、千功万徳なり。自古今は梅華なり、梅華を古今と称するなり。」

「はかりしりぬ、風をひき雪をなし、歳を序あらしめ、および谿林万物をあらしむる、みな梅華のちからなり」
余は例して知るべしである。されば万法を相の側からいえ

ば、諸法仏法なる時節万法有であり、什麼物恁麼來の道理として説かれ、諸法を性の側より説けば、万法われにあらざる時節諸法無であり、説似一物即不中の道理として示されるということもできるであろう。詮慧は「仏法なる時節こそわれにあらざる時節なれ」とい、「兩段の心一となる也」とのべているが、このことは同事に、「万法われにあらざる時節こそ、諸法仏法なる時節なれ」ということである。性と相、悉有と仏性をかかる関係においていうことも、また許されはしないであろうか。かくて尽地尽界尽時尽法、ことごとく悉有仏性であり、現成公案となつた。すでに述べた如く、現成公案が「何必」と同義であるとすれば、悉有仏性の展開は、「何必」の敷衍であるといつてよいであろう。

然らば「現成公案」の本文にある「密有かならずしも見成にあらず」を如何に解したらよいであろうか。「密有」について詮慧は「此密有は、一切衆生悉有仏性の有なるべし」といい、経豪は「密有と云ふは、一一の法、本有の理也、人の必しも非可造作出」とのべている。現成公案の義について、詮慧の註解を整理して御抄は、「現は隱現にあらず、成は作學にあらず、公と云は平等義也、按と云は守分の義也、平不平、名曰公、守分名曰按」と註しているが、もしそうなら「密有かならずしも現成にあらず」というのは、矛盾を成すことにな

りはしないか。詮慧のいう「一切衆生悉有仏性」は、当然、禅師の宗旨における「悉有仏性」でなければならず、経豪のいう「本有の理」もまた之を受けたものでなければならぬ筈である。詮慧は「現成と云へば、又もとはあらはれざりつることを、今現成するにはあらず、隠没に対したる現成とは心得べからず」⁽⁸⁵⁾といつて、「現は隠現にあら」ざることをのべている。それにもかかわらず本文の「かならずしも見成にあらず」という言葉は、いかにも隠現にわたるものとして受けとらざるを得ないような印象を与える。もし仏性が、衆生が本来所有するところの、成仏の可能性としての根源的性質ないしは本質・傾向ともいるべき義であるとするなら、「かならずしも見成にあらず」という言葉は、おそらく何等の矛盾も抵抗も与えることなしに受け容れられるであろう。けれども既にみてきた如く、禅師においては仏性の、かかる原義は完全に一掃され、完膚なきまでに斥けられて、尽界はつらなりながら仏性の悉有として語られてきた。されば密有は如是実相としての諸法であり、悉有仏性としての万象森羅でなければならぬ筈である。まことに山是山、水是水、万法是万法、生死去來只生死去來なるとき、これを密有というのではない。然るに禅師は「密有かならずしも見成にあらず」といふ「見成これ何必なり」と云われる。密有は尽時尽界の事実で

ある。もとよりわが身心およびわが生のすべてもまた、寸毫も密有の外にあるのではない。密有はまぎれもない現実として現在している。密有はまさしく尽界の事実として而今に現成している筈である。それにもかかわらず、ここに「何必」は密有現成の条件として述べられている。これはいつたい如何なることか。

正法眼藏四禪比丘の巻における次の文は、これを解くべき鑑を示唆しているように思われる。

あるがいはく、諸仏如来、ひろく法界を証するゆゑに、微塵法界、みな諸仏の所証なり。しかあれば依正二報、ともに如来の所説となりぬるがゆゑに、山河大地・日月星辰・四倒三毒、みな如来の所説なり。山河を見るは、如來をみるなり、三毒四倒、仏法にあらずといふことなし。微塵を見るは法界を見るにひとし、造次顛沛、みな三菩提なり。これを大解脱といふ。これを單伝直指の祖道となづく。かくのごとくいふともがら……すべて仏祖の道をしらざるなり。たとひ諸仏の所説となるとも、山河大地、たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらず、諸仏の所説となる道理をならはず、きかざるなり。（中略）このともがらの所見を仏祖の大道とせば、諸仏出世すべからず、祖師出現すべからず、衆生得道すべからざるな

り。たとひ生即無生と体達すとも、この道理にあらず。」⁽⁸⁶⁾

前に掲げた如く禪師は仏性の巻に、山河大地はみな仏性海中のものであるから、山河を見るは仏性をみるとことであると説示されているが、ここでは「山河を見るは如来を見るなり、微塵を見るは法界を見るにひとし」というともがらは、すべて仏祖の道を知らざる自然見の外道であるとして、手厳しく非難され斥けられている。その理由は「たとひ諸仏の所説となるとも、山河大地、たちまちに凡夫の所見なかるべきにあらず」というところにある。

仏道は仏法について私が思惟し理解するところにあるのではない。たとい悉有仏性の理をいかに正確に知悉したとしても、所詮それは私の思惟における分別解会であり、私の思弁における造作觀想であるにすぎない。かりにその内容が如何に幽玄微妙であり、かつ高尚精緻であったとしても、私の思惟の限りにおいては畢竟仏道とはなり得ない。「想解の般若は常の煩惱におなじ」（大般若經）なのである。仏法が仏法になるためには、私が万法に対峙するものとしての立場を放棄する以外にはない。仏法について思惟し、諸法を観照する者としての私というものが失われることなしに、仏法が仏法となることはできない。もとより私自身は、もと悉有の悉として仏性有としての存在である。これを光明の巻には

「光明といふ人人なり」とい、「而今の髑髏七尺、すなはち尽十方界の形なり、象なり」とのべ、また「尽十方界は是自己なり、是自己は尽十方界なり、回避の余地あるべからず」と説いている。けれどもその故にこそ、却つて無蓋落壁の一色の弁道が慾漬され要求されるのである。自己の光明を、光明天の自己が見聞し修証する。それが值仏の証験であり見仏の証験である。⁽⁹⁰⁾

周知の如く禪師の仏法には、凡夫が修行して仏果を証するという形式は全く存しない。このことはたとえば親鸞上人が「凡夫道とは究竟して涅槃に至ること能はず、常に生死に往来す。是れを凡夫道と名く」（顯淨土真實行文類二）といつたのと同軌である。凡夫は畢竟凡夫であって、永遠に成仏の期はない。禪師の仏法は「いはゆる仏祖の光明は、尽十方界なり、尽仏尽祖なり、唯仏与仏なり、仏光なり、光仏なり。仏祖は仏祖を光明とせり。この光明を修証して、作仏し、坐仏し、証仏す」（光明）⁽⁹²⁾るところにある。詮慧は現成公案の成の字について、「今現成の成は成仏の成に心得合すべし」といつているが、尽天尽地成仏相であるが故に、学仏道が成立しうる。本来成仏の自己なればこそ仏法を修証しうるということができる。「うをにあらざれば、うをのこころをしらず、とりにあらざれば、鳥のあとをたづねがたし」（唯仏

与仏）ということは、仏でなければ仏を究尽することができないということである。「仏性の道理は、仏性は成仏よりさきに具足せるにあらず、成仏よりのちに具足するなり。仏性からず成仏と同参するなり」⁽⁹⁵⁾（仏性）といい、「仏性は成仏以後の莊嚴なり、さらに成仏と同生同参する仏性もあるべし」（栢樹子）といふのは、尽十方界是自己光明なるわれが、光明自己尽十方界を參学するときをいう外ならぬ。行ずることなしに仏性は仏性たり得ず自己は自己たり得ないのである。「密有からずしも見成にあらず」とはこのことをいう。その密有を現成せしむるところの行は、もと尽十方界是自己における驀直なる驗証であり直証に外ならぬから、「不思善惡、莫管是非」なる「莫図仏作」⁽⁹⁷⁾非思量底のものでなければならぬ道理である。もし、いうところの証悟を求覓し、何等かの効驗を期待する行であるならば、それは凡夫道のものであり得ても仏祖道とはなり得ない。またもしこの行の得処が「からず自己の知見となりて慮知にしられんずるとならぶ」ならば、それは忽ち愚夫の情量に落謝することになつて、仏道の証究にはならぬことになる。仏法が仏法になるためには、畢竟するに仏法を精魂として弄しつつ、至心に「只管」の行を行づる外にはない。「只管」とは「タダ」ということであり、「ヒトムキ」ということである。タダとは「不⁽⁹⁸⁾

可⁽⁹⁹⁾念下為_二自身_一而修_中仏法上、不可_下為_二名利_一而修_中仏法上、不可_下為得_二果報_一而修_中仏法上、不可_下為得_二靈驗_一而修_中仏法上⁽⁹⁸⁾（学道用心集）ということであり、ヒトムキとは「但為_二仏法_一而修_中仏法」⁽⁹⁸⁾（同上）ということである。密有が密有として現成するためには、かくの如き条件が必須である。かくて、「自己」は諸仏なりと覓知することをもちゐず、しかあれども「只管に「仏を証しもてゆく」ことが、密有現成の条件であることが明瞭となつた。それをここに「何必」といつたのである。麻谷山宝徹禪師の風性常往無処不周の話は、その例証である。

藏海が「仏道を修して得るところの道理も手前量見にのせてみて、なるほどと合点したるは、みな情識なれば、自己の知見となりて、慮にしられんずるとならふことなかれといへり、証究すみやかに現成すとは、かくのごとく修証するところに、法の道理をこつとりと、われにうるをいふなり、その現成はすみやかに公案なれば、密有にしてからずしも現成にあらざるなり、ゆへに現成これ何必なりといへり、何必は是何物なり、現成せる諸法は、みなこれ公案なれば何必なり、有にして有を透脱せるを以て、密有といへり、妙有といふほどのことなり」とのべたあと「麻谷の問答は、何必の引証なり」と明快に指摘しているのは卓見である。

現成公案の卷において「何必」は、現成公案と同義であると同時に、現成公案が正に現成公案であるための不可欠の条件、即ち仏法の証験、正伝の活路を直示する語として用いられているということができるであろう。

因みに面山は「証契究尽の得処、速に現成しても、人々本具の密有は現ぜぬ、たとへ現成すとも、何必で夜半正明天暁不露な物故に、現成が現成にあらねば何必とし、さしづめかうと定た事は無い」(100)といい、天桂は「有得所は尽く妄想邪見なり」とのべたあと、宝積經の文を引いて之を例証し「心上之証究速に現成すとも、只在汝辺の密有にして、必しも現成するものあるにあらず。縱十成現成と云も何必せん僅認著墮在毒海」(101)と鋭く、本光は「誠夫見成是何必也云者、曾無影像攬毛面前故現成諸法皆是什麼物、而有也非有、無更是無、是即公案也、何厭飫即不中、(中略)何必不必、可知日中金剛宝焉」(102)といい、また「金毛無私尽其機恁麼挙話現成何必也」(103)と述べている。

てきた。それによつて導き出されたことは、「何必」が
1 仏法の道理について指向するところの指示概念であると同時に、仏法の道理そのものを直接開演する直接概念としても使用されていること。
2 仏法を仏法たらしむる為の不可欠の条件である不染汗の行を懲懲し、また直示するものとしての性格をもつていること。

の二点に要約されるであろうところの内容をもつてていることであった。

「何必」という語の内容として考えられるこの複合性は、しかし乍ら仏者の純一無雜の弁道の中に綜合され、禪者の行持がまさに仏法として具体的であったとき、はじめて統一されるということができるであろう。このことは、「この法は人々の分上ゆたかにそなはれりとへども、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」(104)という禪師の仏法において、頗る重大な意義をもつことになりはしないか。

わたくしは如上の考察において、「何必」を明らかにし得たとは思っていない。むしろ「何必」解明の手がかりを得ることすら、十分に果し得なかつたのではないかと危ぶんでいる。はじめ私は便宜上、「何必」を「何」と「必」との二字にわけ、そ

の各々の文字の背後に隠されているであろうところの宗意を探り出すことによつて、眼藏解読の鍵を導き出すことはできなかつては、かならずしも無謀であるとは思つていなかつては、仮性そのものを示す語として使用されている。「祖曰、是何姓。師答曰、是仮性」というのがそれである。祖は四祖大医道信であり、師は五祖大滿弘忍である。道元禪師は、この話を舉して「汝何姓はその宗旨あり。むかしは何国人の人あり、何姓の姓あり、なんぢは何姓と為説するなり。たとへば吾亦如是、汝亦如是と道取するがごとし」とい、「四祖いはく、是何姓は、何は是なり、是を何しきたれり、これ姓なり。何ならしむるは是のゆゑなり、是ならしむるは何の能なり。姓は是也何也なり。これを蕎湯にも点ず、茶湯にも点ず、家常の茶飯ともするなり。五祖いはく、是仮性。いはくの宗旨は、是は仮性なりとなり、何のゆゑに仮なるなり」⁽¹⁰⁵⁾と拈弄している。右において若し「必」の意を求めようとすれば、「是ならしむるは何の能なり」という語が挙げられるであろう。

また「何」は元來疑問の辞である。問処が答処であるといふ禅家の常套に隨えれば、関連する問題は少なからず拾うことができるのではないか。たとえば普勸坐禪儀の「不思量底如

何思量」の「如何」について、「如」を真如の如、如是の如と解し、「何」を仮性の義に解せば「如何思量」は「如何の思量」という意になつて、不思量と同義となる。宗意からいえば「不思量底いかんが思量せん」という疑問は、疑問ではなくて「不思量底は如何思量なり」と読まれなければならぬであろう。まことに思量は彩光きわまりなき明珠の片々条々である。⁽¹⁰⁶⁾ 禪師はこれについて「心これわたくしにあらず、起滅をたれとしてか、明珠なり明珠にあらざると、取舍にわづらはん。たとひたどりわづらふも、明珠にあらぬにあらず」⁽¹⁰⁷⁾（一顆明珠）とのべている。明珠を「何」とすれば彩光は何の能であり「必」である。とすれば不思量も如何思量も「何必」であるということができる。因みに玄沙の「是身非有、痛自何來」⁽¹⁰⁸⁾の「何」についても、仮性の義をもつてすれば、何の能つまり「必」として痛なる事実が現在することになる。即ち「何必」である。もし「痛自何來」を什麼物恁麼來の道理として解せば、什麼物は「何」であり、恁麼來は「必」となつて、「何必」と同義となる。

以上蛇足のようなかたちで、勝手に「何必」についての管見をのべてきたが、「何」と「必」とを分けて考えることには元來無理がある。「何必」は「何必」として率直に受容し、その意義内容をより深く考究しつきとめて行くというのが、正しい仕

方であり態度であろう。が、予想される非難をおそれながら、かりに之を分けていうとすれば、次の如き式を予想することはできないか。便宜上素材を現成公案に採つてみる。

1 諸法の仏法なる時節—万法有一—什麼物恁麼來—（何→必）

2 万法ともにわれにあらざる時節—諸法無—說似一物即不中—（何→必）

諸法を「何」の「必」としていうときは①となり、「必」における「何」としていうときには②となる。重複するが、什

麼物を「何」とすれば、恁麼來は「必」であり、「必」として（あらわされたところ）の一物を説似しても、「何」なるがゆえに即不中である。（何→必）は「是ならしむるは何の能なりであり、（何→必）は、「何ならしむるは是のゆえなり」の意に解したい。これに従えば万法は「何」の「必」における相であり、諸法の根拠としての仏性は、「必」の「何」における名称であるということができる。いまかりに「何」を普遍、「必」を特殊としてみれば、その関係は一層明瞭となる。これを実践的な面からいえば、仏道とは特殊が普遍を行ずることであるということができるであろう。

もっとも「何の能なり」というのは、「仏性のはたらき」「法性の施為」というほどの意であろうから、「必」は「は

たらき」「施為」という意に相当する。「必然」といつてもよいであろう。それゆえ「必」を直ちに「相」とし「特殊」としてしまうのは、厳密にいえば誤謬となろう。けれども「能」つまり「はたらき」は、性と相との関係を示す論理的紐帶であり、一面においては相のためにいわれていることであると同時に、ある意味では相の内容とも考え得られようから、かなり無理ではあるが、これを相に託し相に括つて云うことも許されはしないであろうか。

また「何」が、恁麼、什麼、甚麼、作麼などの語と同一の性格をもつとすれば、ここからも問題を発展させることができるように思われる。かならずしも「何必」に固執するわけではないが、「何必」が永平の仏法の背骨であり、その修証論の底を貫通する道理を蔵しているように思われてならない。まだ殆んど未知数であるけれども、誰人かによつて「何必の論理」ともいるべきものが、導き出され編成されてもよいではないかという期待を、ひそかに抱いている。これらのことはついては、更に後日を期したい。（未 完）

註

1 Chihe¹ yū² 暗示の語。接語の語意は明確ではないが、ここでは、必ずしも其れだけには限らない。其れだけではないの意に解した。（用例）何必小功耳〔礼・曾子問〕

2 反折の語意について明確ではないが、ここでは反語の意に解した。何で云々する必要があるうか。強いて云々するには及ばぬ。（用例）枉道而事人、何必去父母之邦。〔孟子、染惠王上〕

1・2とも諸橋大漢和辞典による。

3 聯灯会要卷二十二、続藏第一輯第二編乙九套第五冊、三三九丁左・上一下

4 同右・三三九丁・右・上

5 僧問如何是一法、師云如何是方法、云末審如何領會、師云一法是爾本心、万法是爾本性、且道、心与性是一是二、僧作礼

師示似頌云、一法諸法宗、万法一法通、唯心唯汝性、不說異兼同（聯灯会要卷二十二・続藏第一輯第二編乙九套第五冊四百丁右・上）

6 滑忽谷快天「禪學思想史」上P六四四、

7 禪師が興聖寺に移錫（天福元年・一二三三）されてから、興聖寺開堂（嘉禎二年・一二三六）までの間における説法が、広録第一に收められていはしないかという懸念がないわけはないが、これを明らかにする資料は皆無であり、諸先達も否定的であった。よって詮慧が興聖禪寺語録の首に、「師、於嘉禎二年丙申十月十五日、始就当山、集衆説法」と記したのに随つて、開堂以前には集衆説法はなかつたものとせざるを得ない。

8 上堂、眼睛不是根、真箇木榎子。桃華不是色、臨濟赤肉團。識不是知覚、靈山曾瞬目。心不能思量。少林得附髓。為甚麼如斯。還要委悉一麼。良久云、春雨春風春草木、黃

鸞蚯蚓及蝦蟇、不能疑著永平道、何必雲見桃華。（廣錄第四、大久保道舟・道元禪師全集下巻・P七七）

9 鏡島元隆「道元禪師における引用經典・語録の研究」P一六・註（1）参照

10 同右

11 諸橋辞典によれば「何」の義について総じて十八を挙げ、その一に「なに。いづれ。どれ。いづこ。どこ。不定の事物・場所」の意ありと示す。

12 正法眼藏註解全書第一巻P二二七

13 同右第五巻P二二八

14 同右第一巻P二二七一八

15 同右P二二七

16 同右P二二七

17 万法われにあらぬ段は、説似一物即不中にあたる。（御抄）眼藏註解全書（卷一）P一八七

18 永平廣錄註解全書（上）P一〇八

19 同右同P

20 伊藤俊光師の用語に従つた。詳細については、同註解全書（上）P三七一八参照

21 同書（上）P一〇九

22 大久保道舟・道元禪師全集（下）P一四

23 広錄註解全書（上）P七七

24 同右P七八

25 同右P三五 参照

26 同右 P 七八
27 同右同 P

28 眼藏註解全書(一) P 五一二

29 同右同 P

30 若將耳聴はなきにあらず、百千劫の功夫をつひやすとも、終難会なり。すでに一道の威儀なり、凡聖のほとりの窠窟にあらず。(正法眼藏無情説法、岩波文庫「中」P 二七七)

31 参学可^レ識、仏道在^ニ思量・分別・ト度・觀想・知覚・慧解之外^ニ也。(中略) 学道者不^レ可^レ用^ニ思量・分別等之事。(学道用心集、大久保・禪師全集「下」P 二五八)

32 岩波文庫、眼藏(中) P 二七七一八

33 正法眼藏行仏威儀の巻の「満眼聞声満耳見色」の語について、藏海は「根境の脱落をいふ、語に惑ふなけれ」と註し、面山は「眼が声を聞くなれば、声も声で無く、六根六塵共に、この通り」とのべ、経豪は「眼にて見色、耳にて聞声、常の儀なり、今の詞不普通、然而尽十方界真実人体の上の、見色聞色の姿、始て非可驚、以真実人体を為眼為耳、以此道理を聞見の詞をば可心得此理だけでは如日來、以眼見色以耳聞声と云とも、更不可同、日來見」と說いている。

34 岩波文庫、眼藏(中) P 二二七

35 無情説法什麼人 得^レ聞^{ルコトヲ} という洞山の間に答えた語。若將耳聴終難^レ会、眼處聞^レ声方得^レ知は洞山が雲巖に呈した偈の転結の句である。

36 金陵報恩院玄則禪師と法眼禪師との話。伝灯録二十五、十

七、正法眼藏弁道話、宏智広録卷一、永平広録卷一、知事清規等にあり。

37 聯灯会要、麻谷章に出す。

38 「正法眼藏現成公案」参照。
39 同右 P 五一三
40 同右 P 五二一
41 「行仏威儀」には、「検点の子細にあたりて、満目聞声、満耳見色。さらに沙門一隻眼の開明なるに、不是目前法なり、不是目前事なり」とある。岩波文庫、眼藏(上) P 三四五

42 岩波文庫、眼藏(中) P 八一
43 眼藏註解全集(五) P 一〇一
44 同右 P 九九
45 同右 P 一〇二
46 同右 P 三一
47 同右同 P
48 同右 P 三〇
49 同右 P 三二
50 同右 P 三〇

51 岩波文庫、眼藏(中) P 一一〇

52 眼蔵註解全書（五）P二六〇 取意
53 同右に出す。詮慧の釈。

54 「得失何必不常」とあるべきではないか。文字排列上の「何必」の位置に注意。「得失不常何必」というとき、「何必」の独立的用例と認むべきか。
55 同右P二六一

56 もと手まわりの小道具、或は需用品の謂であるが、また、考えばかり、ととのえさだめる意もあるという。諸橋辞典参照。
57 あるときは「衆生無仏性なり、一切衆生無仏性を、見聞覚知に參飽せざるものは、仏性いまだ見聞覚知せざるなり。……しるべし、無仏性の道取聞取、これ作仏の直道なり」ということを」（仏性）と説かれる。

58 眼蔵註解全書（五）P二四二

59 同右P二五一
60 同右同P

61 同右P二五〇
62 同右同P

63 同右P二五二
64 岩波文庫、眼蔵（上）P八七

65 現成公案の一篇を十四段に分つことについて本光は「参註」に、「経豪和尚判為二十四段」といつていて。経豪は「此初段の有、第二段の無」と明確にいつていて、詮慧も「万法われにあれぬ段は、説似一物不不中にあたる、しかあれば、両段の心一となる也」といつていてから、経豪は或は詮慧の使用を承

けたのかもしだれぬ。もつともこの語が経豪のものとされれば本光の説が無難。

66 岩波文庫、眼蔵（上）P六九一七〇
67 同右P三一五六
68 同右P三三三

69 たとえば梅華を仏性の意に解して「歳を序あらしめおよび谿林万物をあらしむる、みな梅華のちからなり」というが如きこと。

70 法性の巻等参照

71 岩波文庫、眼蔵（中）P二八三

72 同右（上）P三一九

73 同右（中）P二三三

74 同右（上）P二二七

75 同右P二二八一九

76 大久保、禪師全集（下）P二二N〇七四参照
77 岩波文庫、眼蔵（中）P三三一七

78 同右P三三八

79 同右P三三五

80 同右P三三六

81 眼蔵註解全書（一）P一八七
82 同右P二二七

83 同右同P
84 同右P一八三、御抄におけるこの註記は、おそらく後人のものであると考えられるので、経豪の名を使わず敢て「御抄」と

した。

同右 P 一八四

岩波文庫、眼藏（下）P二一八一二一九

同右（中）P一一七

同右 P 一一六

同右同 P

同右同 P よりの取意

可西・蓮沼共著「親鸞上人全集」P二三三

岩波文庫、眼藏（中）P一一四

眼藏註解全書（二）P一八四

岩波文庫、眼藏（下）P二三五

同右（上）P三三三

同右（中）P一一〇

97 普勸坐禪儀による。不思善惡、莫管是非、莫図作仏の何れも、慣用の如く禁止の辞ないしは禁止の命令形としてよむのは、作意、造作となつて適當を欠くと思われたので、敢て原文のまま、用いた。不思・莫管・莫図の下に「ノ」を挿んでよむか、そのままの棒読みの方が宗意に親しいと思われる。

98 大久保・禪師全集（下）P二二五NO四参照

99 眼藏註解全集（一）P二三一一二

同右 P 二三一

100 同右 P 二三四

101 同右 P 二四三

102 同右 P 二四四

103

「何必」について（鈴木）

岩波文庫、眼藏（上）P五五、弁道話の語

同右 P 九三、一顆明珠の巻よりの取意

同右同 P

同右 P 八九、玄沙師備（八三五一九〇八）

伝灯錄十八、玄沙章参照。

○眼藏本文の引用は、すべて岩波文庫本によつた。

○広錄註解の中で、面山とあるは「永平広錄注」、本光とあるは「永平広錄点茶湯」である。すべて伊藤俊光・永平広錄註解全書によつた。

○眼藏註解の中では、面山とあるは「聞解」、藏海は「私記」、天桂は「弁註」、本光とあるは「參註」である。詮慧と經豪のわけ方等についても、すべて註解全書に随つた。

○「何必」という語は、現代中国の日常語の中にも生きて使われている。「必」は副詞であり、「確實なこと」「必要なこと」の義に用いられるが、後者の意味の否定には「不必」を用い、「不必」はまたおだやかな制止にも用いられる。「何必」は反語で「不必」の意になり、「何必」「不必」はともに述語としても用いられる。

我不必穿礼服 穿便服他行了。

「真教我悲觀！悲觀！」「何必呢 科長！」はその例である。
(中国語学事典による)