

『臨濟録』管窺（三之一）

Reflections on The Record of LIN-CHI (III-1)

山 田 史 生*

fumio YAMADA*

論文要旨 行為論の観点から『臨濟録』の幾段かを吟味する。

キーワード：行為 意図 因果性

一 行為とは何か

ファウストは老犬と一緒に書斎で暖炉にあたりながら『新約聖書』『ヨハネ伝福音書』の劈頭「太初に言あり」に於ける「言」を奈何に翻訳すべきか思案している（『ファウスト』第一部『鷗外全集』第十二巻、九八頁）。

かう書いてある。「初にロゴスありき。語ありき。」

もう此所で己はつかへる。誰の助を借りて先へ進まう。

己には語をそれ程高く値踏することが出来ぬ。なんとか別に訳せんではなるまい。

霊の正しい示を受けてみるなら、それが出来よう。

かう書いてある。「初に意ありき。」

軽卒に筆を下さぬやうに、

初句に心を用ゐんではなるまい。

あらゆる物を造り成すものが意であらうか。

一体かう書いてある筈ではないか。「初に力ありき。」

併しかう紙に書いてあるうちに、

どうもこれでは安心出来ないと云ふ感じが起る。

はあ。霊の助だ。不意に思ひ附いて、

安んじてかう書く。「初に業ありき。」

ファウストは「語・意・力」の訳語に満足できず、呻吟の果てに「業」の語に想到して漸く安堵する。「業」とは「わざ」というルビから推して

「行為」の意であろう。因に当該箇所を柴田翔は「はじめに行為ありき！」（講談社・七六頁）と訳し、池内紀は「初めに行為ありき」（集英社・六一頁）と訳している。

「ロゴス」のために「行為」は甚だしき意識である。ファウストの「語をそれ程高く値踏することが出来ぬ」という言に就いて考うるに、彼は存在の根源を支うるに言語に慊らずして行為にそれを見出したとおぼしい。しかし謂うところの行為が単なる言語否定・非思量でないことは無論である。ファウストは「語・意・力」を綜合せる生の営みを託するに「業・行為」の語を以てするのである。

「なんとか別に訳せんではなるまい」と云うことより推すに、ファウストが行為と言説とを区別していることは明らかである。何気なく使っている「不言実行」「言行一致」といった言葉に徴するに、吾々も亦行為と言説とを区別していることは明らかである。尤も、オースティンの言語行為論に拠れば、話すことは行うことである。奈何なる発話も何らかの意味に於て行為遂行的であり、「世界に於ける事実を記述し、その真偽を定めることだけが言語の果たすべき役割である」といった記述主義は誤謬であるというオースティンの主張は説得力に富む。

若し世のあらゆる事柄を悉皆「行うこと」の一部と看做すことが可能であるならば（このことは世のあらゆる事柄が（別に道徳的な理由からでなくとも）禁止され得るという一事を以てしても証するに足ろう）、ファウストが行為の訳語に想到して「安んじ」ることの不可なることは疑いを容れない。のっけから脱線するようで恐縮だが、句を

*弘前大学教育学部国語国文科教室

Department of Japanese Language and Literature, Faculty of Education, Hirosaki University

摘んでウィトゲンシュタインの『確実性の問題』を一顧しておきたい。

証拠を基礎づけ、正当化する営みはどこかで終る。——しかし、ある命題が端的に真として直観されることがその終点なのではない。すなわち言語ゲームの根柢になっているのはある種の視覚ではなく、われわれの営む行為こそそれなのである。(二〇四)

こう言ってみよう。論理学の命題ばかりでなく経験命題の形式を具えた命題も、思想(言語)の操作の基盤をかたちづくるものである。このことは、「私は……を知っている」という仕方で確認されるのではない。「私は……を知っている」は私の知識を言いあらわし、それは論理的な関心の対象にはならないのである。(四〇一)

この指摘に含まれている「経験命題の形式を具えた命題」という言葉からして、実にまづい表現である。それはさまざまな対象に関する言明のことなのだ。しかもそうした言明は、偽であることが証明されれば別の言明に置き換えられる仮説として思考の基盤になっているのではない。——安んじてこう書く。

「初に業ありき。」(四〇二)

「地球は遙かな昔から存在していた、とわれわれは想定する」とか、それに類したことを私が言えば、これは勿論おかしく聞える。そんなことを想定しなければならないというのがおかしいのである。にもかかわらずこの命題は、われわれが営む言語ゲームの体系全体の基礎にあたるものである。この想定は行動の基盤であり、したがって当然思考の基盤でもある、と言える。(四一一)

「地球は遙かな昔から存在していた」といった「経験命題の形式を具えた命題」は、経験的に真偽を検証すべき筋合の科学的な仮説ではない。それは疑うことがナンセンスであるような信念であり、それ故に「行動の基盤であり」且つ「思考の基盤でもある」のである。

正当化という営みは正当と不当という両端を要求する。歴史家が「邪馬台国は実在したか」を議論する時、卑弥呼が居た大昔にも地球が存在していたであろうことを疑いはしない(それをしも疑えば抑も議論が成立しない)。歴史家は世界の在り

方に関する基本了解という土俵を踏まえつつ議論を戦わせるのである。

斯かる基本了解としての世界の在り方は、別に自明であるが故に疑いを免れているわけではない。それを疑った日には議論そのものが成り立たなくなるが故に疑いを免れているに過ぎない。現に足元に踏んでいる大地の存在を疑おうとすれば、わたくしは自らの正気をも疑わねばならない(が故にわたくしが大地の存在を疑うことは叶わない)。その世界に生きている限り、当の世界の在り方を拒否することはできない。

「言語ゲームの根柢」を成すものは、正当化という営みが不要であるところのもの、即ち観照(テオリア)たる「視覚」ではなく実践(プラクシス)たる「行為」である。故にウィトゲンシュタインも亦ファウストに倣って「初に業ありき」と安んじて書くのである。

ファウストやウィトゲンシュタインは「行為」という語に想到して安堵した。不憫なる哉、わたくしは行為の概念を俎にのぼそうとして稍々戸惑う。

行為は何らかの結果をもたらす。故にその行為の意味は、啻に行為者と連関に於てのみならず、行為の現場に居合わす者などの第三者との連関に於ても決定されざることを得ないであろう。若し行為が行為者と第三者という二つの視点から見られることを避けられぬとすれば、行為者からの意味づけと第三者からのそれとが一致するとは限らず、故に「初めに行為ありき」と記して恬然たることは叶わぬようにおもわれる。

又「初めに行為ありき」と記そうにも、対象たる行為が奈何なるものか、わたくしには分明でない。行為の始まりと終わりとが何時から何時までか、わたくしは確定し得ない。食事という行為を「いただきます」から「ごちそうさま」までという具合に限定することはナンセンスのような気がする。

或る行為について、それをグラスを運ぶ腕の動きと捉えるのか、グラスの液体の嚙下と捉えるのか、或いは酔払うことと捉えるのか、その切断の仕方も亦確定できそうにない。何処で切断しても随意だというわけにはゆかない。酒を呑んで酔払うことは酔払うこととして扱われ、妻に叱られる(単なる腕の動きだと主張しても無駄である)。

一見任意ともおもえる切断の仕方は、何を基準

として然るべく定められているのであろうか。按ずるに、行為の意味を決めるところの切断の仕方自体が当の行為に依って左右されているのではなからうか。即ち行為の切断の仕方は、その意味との連関に於て決定されているのではなからうか。

同じく酌量しても、妻の機嫌が好ければ（或いは妻も一緒に呑んでいれば）そうひどくは叱られない。行為の切断の仕方、つまり行為の意味は、全体的なコンテクストとの連関に於て決定される。然く循環が存するならば、行為が先か、意味が先か、遽かに定め難いようにおもわれる。

斯くして個々の行為を単独にあげつらうことは無意味に似るが、さりとてコンテクストを考慮しようとするとは行為の意味を決定することができなくなりそうである——が、これは杞憂かもしれない。何故と云うに、わたくしが或る出来事を行為と呼ぶ場合、その行為の意味が確定されている必要はないから。

行為は行為者と第三者という二つの視点から見られることを避けられぬが、極端な話、或る行為が独りわたくしにとってのみ意味を有する場合でも、その出来事は行為と評して可であろう（他人にそれを行為として認めよと強要することはできないが）。何を以て謂うか。想うに行為の結果が直ちに行為の意味ではないから。

行為には、結果（屢々それは他者からの評価である）としての意味だけではなく、行為自体の意味というものもある。価値という秤に載らぬ意味をも行為は具え得る。ピアノの稽古に励んでいる娘は、縦令上手に弾けるようにならずとも、一心に稽古するという喜びを味わったのである。

更に云えば、行為の意味は生み出そうと意図して生み出されるとは限らず、行為のプロセスに於て料らずも実現するという事もある。暇潰しにピアノを弾いていただけなのに、ふとした拍子に妙に上手く弾けて、俄然やる気が出てくることもある。

わたくしは世界に対して開かれた姿勢をとっている。世界は様々の在り方でわたくしに対し、その世界の在り方に対することに依ってわたくしの在り方は変化する。わたくしと世界とは一如となってシステムを構成している。わたくしと世界とは制御と被制御といったスタティックな階層関係ではなく、双方から生命的に働き掛け合うところのダイナミックな間柄にある。わたくしは世界「の

中で」行為するのではなく世界「と共に」行為するのである。

行為に挺身する者は、自らの行為に対して傍観者であることは許されない。行為はわたくしに働き掛け、その働き掛けに応じてわたくしは行為の意味を定める。行為そのものも亦安定することは許されない。或る行為は他の複数の行為との連関に於て為される。相踵いで新たな行為が遂行されることに依って、行為全体のコンテクストが更新せられ、それに伴って行為の意味づけは不断に変化せざるを得ない。斯かる全体論的な視座に関しては『渾沌』序章（二六頁～三八頁）第七章（三三九頁～三四二頁）を一瞥されたい。

行為論という視座から『臨濟録』を吟味するに際して、わたくしが戸惑わざるを得ぬ事由は分明である。わたくしは世界「の中で」行為するのではなく世界「と共に」行為するのであるから、必ず全体的なコンテクストとの連関に於て行為を捉えねばならない。然るが故に「行為とは何か」と問おうにも、「行為とは……である」と内包を語ることに依って本質規定することは至難であらざるを得ない（まだしも「……は行為である」と外延を示す方が見込みがありそうである）。

わたくしは行為という概念の扱いにくさに逢著し、正直の話、瞠目して云うところを知らない。しかしながら、一禪者たる臨濟が喙を形而上学的な行為論に容れようなどという存念を持たぬことは疑いを容れぬにも拘らず、わたくしには『臨濟録』の所説が行為論と交渉を持つことも亦分明であるとおもわれる。臨濟の説くところを検するに、その行為の本領を説破し得て妙なることは近頃の哲学者の行為論に比するに遜色あるを見ない。わたくしは已むことを得ずして行為論という視座から『臨濟録』を吟味する。

わたくしは難解の事を叙するに簡明の筆を以てする心算ではあるが、わたくしの所見が論文の体を成すかどうか頗る覚束ない。わたくしは「初に業ありき」と安んじて書くことを得たファウストやウィトゲンシュタインに視て忸怩たらざることを得ない。以下の論考はわたくしの途方に暮れた顔や迂闊に洩らした声に似るであろう。

二 行為と意図

わたくしは多様な営みを捉えるに行為の概念を以てするが、それは奈何なるコンテクストに於てであろうか。わたくしは日常生活にあって行為という概念を使って何をしているのであろうか。

わたくしの行為とは「出来事そのもの」ではなく「出来事を生じさせること」である。わたくしの観察するところを以てすれば、行為という概念は自然界を模写するためのものではない。このことより推すに行為と非行為との区別は自然界の事象に基づいて決定さるべきところではなからう。

「出来事そのもの」ではなく「出来事を生じさせること」であるということに由って観れば、わたくしの行為とは動詞の形で記述し得るわたくしの振舞いの謂であろう。但し動詞の形で記述し得る振舞いが全て行為と呼ぶに値するわけではない。意志と無関係に生ずること（歳をとる・吃驚する・眩暈がする）、意に反して生ずること（風邪をひく・日に焼ける・滑って転ぶ）を行為と呼ぶことは躊躇われる。

何故に躊躇われるのであろうか。素朴に考えるなら「単に為されること」と「敢えて為すこと」とは違うからである。では「単に為されること」と「敢えて為すこと」とはどのように違うのであろうか。

其一。行為は「目的」を持つ。わたくしは喉の渴きを癒すためにビールを飲む。「欠伸をする」といった生理的な行動や「手が上がる」といった反射的な動作は、意識的に目的を持って遂行されるわけではない。

其二。或る目的の下に遂行される行為は「評価」を伴う。或る行為は潔い行為として賞賛されたり恥ずべき行為として非難されるという具合に評価の対象となる。散歩の途中でビールの空缶を道端に捨てることは「悪い」ことだと評価される。

其三。行為は特定の行為「主体」によって遂行されており、その行為のもたらす結果は「責任」という形で行為主体に帰せられる。わたくしがビールの飲み過ぎで二日酔いになっても、それは自業自得である。

其四。行為は「規則」によって意味づけられる。行為が目的・評価・責任を伴うのは、それが特定の規則を前提としているからである。それが規則に適っているか規則に反しているかに依って、その行為は許されたり禁じられたりする。ビールの空缶を道端に捨てるのが悪いのは、或る規則（規

範・制度・法）に照らしてのことである。

行為と聞いてわたくしの頭に浮かぶところの要件は略上述の如くである。只憾むらくは、挙ぐるや否や相踵いで疑問が生ずることを奈何ともなし難い。

想うに「敢えて為すこと」が必ず目的・評価・責任・規則といった特徴を有するとは限らない。目的が意識されない行為や善悪の沙汰を超えた行為もあろう。振舞いは物理的・心理的な現象としての特徴に拠ってのみ行為と目されるわけではない。人間関係のネットワークに組み込まれ、目的・責任・規則といった概念の適用対象と看做された時、それは行為と呼ばれる。振舞いをして行為たらしめるネットワークは、目的・責任・規則の他にも動機・価値・自由・権利・義務などの夥しい概念で編まれており、その編目に於て或る振舞いが行為として関係的に偶々結節するのである。

「欠伸をする」といった生理的な行動や「手が上がる」といった反射的な動作は、目的を持たず、評価を受けず、責任を問われず、規則に縛られない「単に為されること」である。しかし状況次第では、目的を付度せられ、責任を問われる「敢えて為すこと」と看做される。会議の最中に迂闊に欠伸を洩らすと、「退屈な演説をやめさせよう」という目的の下に欠伸をしたと発言者におもわれ、睨まれたり、発言を求められたりという形で責任を問われる。道を歩きながら何気なく手を挙げると、「タクシーを停めよう」という目的の下に手を挙げたと運転手におもわれ、御免なさいと謝ったり、仕方なく乗り込んだりという形で責任を取られる。

何も考えずボンヤリすること、そのこと自体は行為でない。しかし娘との遊ぶ約束を忘れてボンヤリすることは意思表示になりかねない。休暇をボンヤリと過ごすために綿密に計画を立てることもあろう。同一の振舞いも、或る脈絡では行為でなく、或る脈絡では行為となる。甚だしきに至っては「何も為さない」ことが却って重大な行為と看做されることもある（宿題をしてこない、左右の確認を怠る）。要するに、為すことが行為でなく、為さぬことが行為である場合は幾らでもあり得る。果して然らば「単に為されること」と「敢えて為すこと」とを峻別するメルクマールとは何であろうか。

わたくしは感に堪えながら呟かざることを得な

い——行為はわたくしの身に生起する出来事のうちに最も自明であると看做されがちであるが、最も自明なことは往々にして最も不明である、と。

行為と非行為とを区別する本質的な条件について、常識に富める人は旧に依って行為者の「意図」がそれであると答えて毫も退転せぬであろう。「火山の噴火」という外側から眺められた物理的な出来事を「火山の行為」とは呼ばぬように、行為は内側から意図を持って営まれる出来事であらねばならない、と。しかし斯かる常識的な考えはライル『心の概念』（みすず書房）を読むと木っ端微塵になる。

ライルは「機械の中の幽霊」は追放されねばならないと云う。機械の中の幽霊とは「身体の中に宿るが身体とは種を異にする存在者としての心」である。機械の中の幽霊の追放は、行為論に就いて考える場合、行為の心的原因としての意図なる心的状態への攻撃という形をとる。

上堂。云く「赤肉団上に一無位の真人有って、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ」。時に僧有り、出でて問う「如何なるか是れ無位の真人」。師、禅牀を下って云く「道え道え」。其の僧擬議す。師、托開して「無位の真人是れ什麼の乾屎橛ぞ」と云って便ち方丈に帰る。（二〇頁）

わたくしは行為を「機械と機械の中の幽霊」という比喻で把えがちである。機械とは身体であり、機械の中の幽霊とはそれを操る心的な何者かである、と。所引の『臨濟録』の一段で云えば、「赤肉団」は機械であり「一無位の真人」は機械の中の幽霊である、と。

日常生活を健全に営んでいる最中、わたくしは自らの意図をとりたてて意識することはない。自転車で娘と散歩に出掛ける時、わたくしは自分が自転車に乗っていることや行き先の公園のことは意識しておらず、寧ろ空の青さや風の涼しさに気をとられている。

意図と痛みとは違う。痛みは自覚されていなければ痛みでないが、意図は自覚されておらずとも意図として成り立っている。仮に行為者の心の中を覗くことができても、看取せられるのは「当人が今どのような状態であるか」に過ぎない。「喉が渴いている」「腹が減っている」という現状を覗く

ことは、意図の記述ではなく痛みの報告に似る。

加えて現状の報告は、それが奈何なるコンテキストで語られるかに依って、さまざまに受け取られる。喉が渴いているという意識状態は「熱いお茶を飲もう」「冷えたビールを呑みたい」「いや水分を摂るのは控えよう」等々のさまざまの相貌の下に受け取られ得る。

喉が渴いているわたくしは、冷蔵庫を漁ってビールを見つければビールを呑むであろうし、見つけられなければ水道の蛇口を捻って水を飲むであろう。冷蔵庫にビールが見つからなかった時、若し是が非でもビールを呑みなければ、わたくしは断固として水道の蛇口は捻らず、近所の酒屋にビールを買いにゆくであろう。更に買ってきたビールを注ごうと愛用のジョッキを取り出した時、ジョッキを落として割ってしまったならば、そのジョッキでビールを呑むことを庶幾していたわたくしは飲むことを諦めるかもしれない（し、容れ物にこだわらなければ別のコップで呑むであろう）。

現実に遂行される行為のストーリーは一通りであるが、それは無数の可能性から選ばれた掛け替えのないストーリーである。世界の状況の異なりに応じて、わたくしの身体の振舞いは変わり、わたくしの意図も亦変わる。若しわたくしが自らの意図を自覚するとすれば、それはわたくしの行為を包含した世界の相貌を自覚することであろう。斯くして「心・身体・世界」という三分法に拠って行為を考えることはできない。行為は、世界に於て、世界と共に、遂行せられる。

己の行為の主体である「無位の真人」は、世界に於て、世界と共に、働くものである。故に苟も無位の真人を舌頭にのぼすからには「如何なるか是れ無位の真人」と他人行儀に語ることはあり得ない。

わたくしがドアを開けた時、ドアが開いた原因はわたくしに在る。風が吹いてドアが開いた時、ドアが開いた原因は風に在る（が故にそれは誰の行為でもない）。わたくしの手が突然痙攣を起こしてドアを開けてしまった場合は、縦令わたくしの身に生じた出来事が原因で結果をもたらしたにせよ、わたくしの与り知らぬ形で生じてしまった出来事が原因で結果がもたらされたので、それはわたくしの行為と呼ぶに相応しくない。

わたくしが（手の痙攣などの不随意の原因のせいではなく）ドアを開けた時、何故にドアが開いた

原因はわたくしに在ると評されるのであろうか。

わたくしがドアを開けようという意図を持っていたからであろうか。しかし「ドアを開けようという意図を持つ」とは何をすることであろうか。

「ドアを開けよう」と呟くことであろうか。ドアを開ける自分をイメージすることであろうか。然らざることは言を須たない。果して然らば、抑も「意図を持つ」という心的状態などは存在するであろうか。

仮に意図を持つという心的状態が存在するとしても、事態に改善の見込みはない。その理由をライルはこう論じている。

私が引き金を引く場合、それを意志せざるをえないとするならば、引き金を引くという行為が「意志による」行為であったと述べることは不合理であろう。他方、私が引き金を引くことを意志するということがその理論によって規定されたような意味において意志によるものであるとするなら、その意志作用はそれに先行する他の意志作用によって惹き起こされたものでなければならない。しかし、今度はその意志作用はそれとは別の意志作用によって惹き起こされたものでなければならない。そしてこの過程は無限につづくのである。
 (『心の概念』 八七頁)

「ドアを開けようという意図を持つ」ことがドアを開ける自分をイメージすることであると仮定する。そしてわたくしは然くイメージすることに因って実際にドアを開けるという傾向を持っている。若し突如としてドアを開けるイメージが湧き起こり、そのせいでドアを開けてしまったならば、それはわたくしの行為とは看做されない。それがわたくしの行為であるためには、わたくしはイメージを受動的に引き受けるのであってはならず、そのイメージを自ら能動的に惹き起こさねばならない。要するにそのイメージも亦「わたくし」が原因で生じたものでなければならない。斯かる議論に構造的な欠陥が潜んでいることは見易いところである。

ドアを開けたことがわたくしの行為であるならば、それはわたくしが然く意図するという心的行為が原因でそのことが生じたのでなければならない。ところがその心的行為がわたくしの行為であるためには、それも亦わたくしが然く意図すると

いう心的行為が原因で生じたのでなければならない。わたくしは当のことをわたくしの行為として意図せねばならず、然くわたくしの行為として意図するためには更にそれに先立つ意図が要求されねばならない。

意図なる心的状態などはない。わたくしの素人目を以てしても意図なるものは「機械の中の幽霊」であるとおぼしい。わたくしの「赤肉団上」にある「無位の真人」とは、機械の中に逼塞して機械を操っている幽霊ではなく、不断に本人の「面門より出入」しつつ働いている「赤肉団」自体である。現に生きて働いている当の全身全霊が「無位の真人」であり、それは個別に対象化された途端に「乾尿糞」に墮する。

祇だ道流が三祇劫空に達せざるが為に、所以に此の障礙有り。若し是れ真正の道人ならば、終に是の如くならず。但だ能く縁に随って旧業を消し、任運に衣裳を着けて、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し、一念心の仏果を希求する無し。何に縁ってか此の如くなる。古人云く「若し作業して仏を求めんと欲すれば、仏は是れ生死の大兆なり」と。(四〇頁)

禪者にとって第一義的な行為である「修行」も亦修行そのこと自体を離れて「意図」を殊更に措定すべき筋合の営為ではない。修行とは「但だ能く縁に随って旧業を消」してゆくことである。現に挺身しているその都度の在り方に応じつつ、成り行きに任せて振舞うことに由って、宿業をして自ずから消尽せしむることが修行である。

要するに修行とは「任運に衣裳を着けて、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐」する底の自由な生き方に徹することである。行きたければ行き、坐りたければ坐るだけであって、その際に「一念心の仏果を希求する」といった心的状態などは微塵も見出されない。

「若し作業して仏を求めんと欲すれば、仏は是れ生死の大兆なり」と古人も諭す。「成仏しよう」という意図を抱くことは、成仏なる境地を対象化して志向的に意図するという愚を犯すことである。須く自重して修行そのことに浸るべきである。

音に然るのみではない。それが修行であるか否かを斟酌することすらなく、端的にそのことを履行すべきである。行きたければ行き、坐りたければ

ば坐るといふ按配に、自らの振舞いの何処に意図なる私秘的な心的状態が介入しているのか（或いは介入していないのか）寸毫も関知せずして振舞うことが肝腎である。

師、衆に示して云く「道流、切に真正の見解を求取して、天下に向って横行して、這の一般の精魅に惑乱せらるるを免れんことを要す。無事はれ貴人、但だ造作すること莫れ、祇だ是れ平常なれ」。(四六頁)

只管「真正の見解」のみを握り締めておりさえすればよく、決して「精魅に惑乱せら」れてはならない。「真正の見解」とは何の謂か。意図的な何事をもせず（無事）、小賢しい知恵を仕込まず（莫造作）、在るがままに振舞う（平常）ことである。

学を為せば日々に益し、道を為せば日々に損す。之を損じて又損じ、以て無為に至る。無為にして為さざる無し。天下を取るは常に無事を以てす。其の事有るに及んでは、以て天下を取るに足らず。(『老子』第四十八章)

学を為すことは要らぬ荷物を背負うことである。道を為すことは要らぬ荷物を捨てることである。捨て切った果てに為すべき何事をも持たぬ「無為」に至る。即ち在るがままに任せて「無事」を貫くに至る。老聃曰く「無為にして為さざる無し」。何事をも為さぬことは万事を為すことに等しい、と。

因に云う。命題Pとその否定命題¬Pとは、方向は正反対であるが、可能な事実全体の全く同じ分割が対応する。或る命題を真とし、その否定を偽とするのは、全く同じ事実である。否定とは、元の命題に実質的な何かを付け加えることはなく、ただその方向を反転させるだけである。或る命題を否定する場合、一方の命題（否定される言明）に言及することを介して、他方の命題（元の言明と対立する言明）を特定している。否定とは、或る命題をアーギュメント（独立変数の値）とし、それと対立する命題を関数値として与えるところの操作である。老聃が「無為にして為さざる無し」と断ずる所以である。

「無為にして為さざる無し」とは、何かを為すに「常に無事を以てす」ことであり、然く無事であることが叶わねば「以て天下を取るに足ら」ない。臨濟は「無事はれ貴人、但だ造作すること莫

れ、祇だ是れ平常なれ」と云い、老聃は「無為にして為さざる無し」と云う。行住坐臥の間、何かを為す事前にも事後にも、能為や所為を分別するなどの因果的な了解を持ち込んではいならない。何故と云うに、能為と所為と、有為と無為とを分かち心的状態などはないから。

日常生活にあつて、わたくしは自らの行為に意図なる心的状態が先立つという事実を確認することはない。「歯を磨く」という習慣的な振舞いは意図的な行為であるが、歯を磨くに先立って「歯を磨こう」という意図を取り出すことができるであろうか。

「今朝は歯を磨くという振舞いを意図的にやったのだ」と語ることはできても、歯を磨くことに先行する（或いは随伴する）歯を磨こうという意図の働きを見出すことはできない。それかあらぬか「今朝、何を為したのか」と尋ねることはあつても「今朝、何を為そうと意図したのか」と訊くことは罕である。

仮に歯を磨こうという意図を抱くにせよ、そのような心的状態が何時・如何に生じたのかを特定することができるであろうか。歯を磨く場合、わたくしはどの瞬間に然く意図を働かせたのであろうか。洗面台の前に立った時であらうか。歯ブラシを握った時であらうか。抑も斯かる問いに対してわたくしは奈何に答え得るといふのであろうか。

他者の振舞いについても亦然り。歯を磨いている妻を見た場合、わたくしは歯ブラシを歯にあてがって微動させている妻の身体の運動を観察し、然る後に彼女の心中に「歯を磨こう」という意図が存するであろうことを推測する、といった回り道を踏んで妻の振舞いを了解するであらうか。

わたくしは妻の振舞いについて、妻の証言を待たずとも（妻の意を付らずとも）それが行為であるか否かを迷うことなく端的に了解している。わたくしは妻の振舞いが妻の意に適ったものであることを、彼女の振舞いの因果連鎖の何処に意図なる私秘的な心的状態が介入しているのか（或いは介入していないのか）微塵も関知せぬにも拘らず、然く判断して恬然としている。

仮にわたくしが「歯を磨こう」という心的状態を持ち、「歯を磨く」と記述される振舞いを為したとしても、その際の「歯を磨こう」という心的状態はどのような仕方で生じたのであろうか。その心的状態は意図的に生じたのであろうか。若しそ

れが意図的に生じた心的状態だとすると、その心的状態をして生ぜしめた原因であるところの心的状態が更に想定されねばならない。身体的運動に対する外的な要件として意図なる心的状態を想定する限り、行為は因果連鎖に組み込まれざるを得ず、すると意図の更なる原因を求めて事柄が無限背進に陥ることは必至である。

意図を一つの行為と看做すが故に無限背進に陥るのだと反省し、「歯を磨こう」という意図は不随意に生じたのだと考えることはできない。何故と云うに、不随意に生じた意図に由って惹き起こされた行為も亦不随意であるから、それは目的・評価・責任・規則の埒外に生起するところの、およそ行為らしからぬ出来事になってしまうから。

繰り返して云う。わたくしが意図と呼ぶべき自らの内面的過程を意識せずに何事かを行うことは屢々である。最も見易い事例を挙げれば、発話は典型的な意図的行為であるが、発話に先立ってその都度「これこれの文を喋ろう」といった意図を同定することはできない。

一体「脳状態の変化に由って手の筋肉運動が生ずる」と記述されるところの因果連鎖は、心的状態に拠って惹き起こされ得るものであろうか。身体的動作をもたらす生理的・物理的な因果連鎖を遡ってみても、その因果連鎖から独立した自発的な意図なる心的状態は見出されない。若し見出されるならば、その意図とは生理的・物理的な因果連鎖から独立し、しかも生理的・物理的な因果連鎖を惹き起こす原因となり、更にそれ自体は如何なる原因の結果でもない、という非物理的且つ自己原因的な自発性ということになる。斯かる摩訶不思議な働きを真面目に主張してよいものであろうか。

手を挙げようと意図してみても、意図しただけでは手は上がらない。若し意図することが動力であるならば、それは自ら能動的に為し得るところの行為であるが、その自ら能動的に為し得るところの意図することも亦再び自ら能動的に惹き起こしたものでなければならない。意図することの能動性を云うために「意図することを意図する」と云わねばならない。斯くして無限背進が導かれる。ライルが指摘する通り、行為の能動性を意図に求める限り、この無限背進は避けられない。

実際に手が上がった時、わたくしは意図するだけではない何かの働きを為したことになる。しか

し手が上がった時の心的状態を再現しようと試みても、それは無理である。何故と云うに、意図なる心的状態などはないから。

手は端的に上がる。成程、わたくしは手を挙げることも挙げないこともできた。だが「手が上がったのだが、実は手を挙げないこともできたのだ」と云ってみても無益である。既に手を挙げてしまった以上、「実は挙げないこともできた」ということを示そうとしても一体何をしてよいか判らない。

現実には常に一通りである。しかし人間はのべつに非現実の可能性を開こうとする。「手を挙げる」ことも、友人への挨拶であったり、タクシーへの合図であったり、棚の荷物を取ることであったり、肩の凝りをほぐすことであったりという按配に、わたくしに依ってさまざまに意味づけられる。一通りである筈の現実には、わたくしに依ってさまざまに意味づけられ、わたくしはその意味を生きる。

手が上がらない限り、わたくしは手を挙げるという意図を持っていないことにならざるを得ない。行為をもたらす意図は、それを行為から切り離して記述することはできない。手を挙げるという意図は、手が上がるということを以てのみ意味づけられる。

「単に為されること」と「敢えて為すこと」とを分かつ拠りどころと看做される意図は、慥かに行為を惹き起こす要因ではあるが、単に「思う」ことではない。按ずるに意図とは、内的に直観される心的状態ではなく、外的に観察される具体的行為の形をとった時、行為を惹き起こす原因として（自己からではなく寧ろ他者から）要請される特有の「知」である。

行為と非行為とを分かつべき意図なるものは、振舞いの背後に想定せられた架空の内面的過程であるに過ぎない。果して然らば「意図の有無」などは、夙に下された「行為の有無」という区別を、後から説き直したものに過ぎない。

身体的動作が生じた時、それが生理的・物理的な因果連鎖のみに於て生じたのか、将又それは意図を原因として惹き起こされたのか、それを検証することはできない。仮に意図が身体的動作を惹き起こしたとしても、それが何時起動したのかは判らない（わたくしは意図のスイッチを何時・奈何にして捻ったのであろうか）。為すべきか為さざるべきか逡巡している時、自らの内面的過程をチェックし、わたくしは「只今意図が発動した」と

確認して為すわけではない。

わたくしが何事かを為す時、脳内では膨大な数のニューロンが働き合っている。而してその働き合いは生理的・物理的な因果連鎖として説明されべきものであり、そこには生理的・物理的に説明され得ない神秘的過程などはない。縦令現在は説明できぬにせよ、それは遠からず説明できる筈である——と科学者は考えるであろう。が、膨大な数のニューロンのマイクロ（微視的）な働き合いに依って生起するマクロ（巨視的）な状態は、絶えず予測不能に変化しつづけるが故に到底説明しきれないのではなからうか——と素人は考える。リニア（直線的）な因果律に収まりきらぬ非線形のマクロな状態変化の機微は、これをマイクロな要素間の因果連鎖に決定論的に還元できるものではなからう、と。風が吹けば花びらは散るであろうが、どのように散るかを因果的に予測することはできまい、と（斯かる消息に関しては『渾沌』序章（二六頁～三八頁）を参看されたい）。

若し素人風に考えてよければ、生理的・物理的な因果連鎖から独立した意図などという非物質的な心的状態としての原因を指定する必要は、端から無いことにならう。仮にニューロンのマイクロな関係には生理的・物理的な法則に拠って説明できない神秘的な働きはないにせよ、それによって生起するマクロな状態は非法則的に変化しつづける。そしてその「或る仕方に変化する」という事実が、敢えて言挙げすれば「意図がある」ということであり、これは殊更に言挙げするを要せぬことであろう。

問う「如何なるか是れ西来意」。師云く「若し意有らば自救不了」。云く「既に意無くんば、云何が二祖法を得たる」。師云く「得というは是れ不得なり」。云く「既若不得ならば、云何が是れ不得底の意」。師云く「你在一切処に向って馳求の心歇むこと能わざるが為なり。所以に祖師言う、咄哉丈夫、頭を將って頭を覓むと。你、言下に便ち自ら回光返照して、更に別に求めず、身心の祖仏と別ならざるを知って、当下に無事なるを、方に得法と名づく。

大徳、山僧今時、事已むことを獲ず、話度して許多の不才浄を説き出だす。你且く錯ること莫れ。我が見処に拠らば、実に許多般の道理無し。用いんと要せば便ち用い、用いざれば便ち休む。（一二五頁）

祖師が西から来た意図は何かという問いに、意図があるようでは自分すら救えない、と臨濟は答える。意図がないのなら奈何にして法を得たのかという更なる問いに、得るといふのは得ないということだ、と臨濟は答える。

身体を用いて為したことを記述し、更に因果律をあてがって再記述すると、「幾つの行為が為されたのか」という可笑しい問いが立てられ、挙句に自分が何を為したのか判らなくなって「自救不了」の事態に至る。わたくしは手を伸ばし、窓を開け、部屋に風を入れた——扱て、わたくしは三つの異なる行為を為したのか、それとも三通りに記述される一つの行為を為したのか、と。

手を伸ばすという身体的動作は、単なる物理的な運動の集積ではない。それは「窓を開ける」「部屋に風を入れる」といった意味の下に統御されることに依って、わたくしの行為として成立している。それは三つの異なる部分から成るが、飽くまでも或る主題の下に統御された行為である。

「手を伸ばすことに依って窓を開ける」という記述の方向を逆転させて「窓を開けることに於て手を伸ばす」と記述し直す時、事柄はどのように変容するであろうか。わたくしは窓を開けようとしたのであり、単に手を伸ばそうとしたのではない。然るにわたくしは確かに窓を開けることに於て手を伸ばしてもおり、そのことが意図されているか否かを問わず、それはわたくしの為したことと看做される。

わたくしは「口を動かすことに依って喋っている」が、それは「喋ることに於て口を動かしている」のでもある。手段に依って目的が達せられる場合、目的に於て手段は果たされている。尤も、手段は必ずしも目的に従属するとは限らない。手段そのものが目的であるという場合もあろうし、逆に目的のためには手段を選ばぬという場合もあろう。要するに手段と目的とは両方向から相互に支え合っており、別個に吟味して「意」や「得」をあげつらってみても草臥れるだけである。「に依って」と「に於て」との関係に徴して知られるように、或る主題の下に統御された行為について、それを構成する部分に分ち、そこに於ける「得る」という方向性に拘泥することは愚かである。

得る得ないといった「馳求の心」を持ちさえしなければ、外に向けた内なる意図を抱くこともない。現に然るべく振舞っている自己の「身心の祖仏と別ならざるを知って」いさえすれば、面倒な

理屈をこねず「用いんと要せば便ち用い、用いざれば便ち休」んで恬然としていられる。

ライルおよび臨済に折伏せられて、わたくしは行為に於ける「意図」なるものを放棄すべきであろうか。空間に位置を占めず、物理的な法則にも従わず、只管内観さるべき私秘的な心的状態としての意図を否定するという点では、ライルの所説は正当であろう。しかし行為の吟味から意図なるものを悉皆抛擲し去ることは早計に過ぎるともおもわれる。心身二元論が駄目なことは固より論を須たないが、ライル流の行動主義も亦問題を有する。ワイトゲンシュタインはこう云っている。

ひとが感覚の表現の文法をく対象と〔その〕表記>という見本にしたがって構成するときには、当の対象が関係ないものとして考察からぬけおちてしまうのである。(『探究』二九三)

自分の「痛み」が何を意味するかは他人には判らない。従って「痛み」という表現は公共的な言語として用いられることはない——ということはない。「痛み」という表現は吾々の言語に於て立派に使われている。その際「痛み」という表現は、行動主義者の説くように、心的状態を述べるものではなく行動の複雑なパターンを表しているのであろうか。しかし、そうなると「痛み」という表現の中にわたくしの感じている感覚は入らぬことになってしまう。

泣いたり呻いたりするという痛みの表出と痛みの感覚とを切り離してはならない、とワイトゲンシュタインは云う。「痛み」という表現に関して、心身二元論者はそれを痛みの表出から独立させて内省に依って捉えようとし、行動主義者はそれを痛みの行動を表すことに依って意味を持たせようとする。心身二元論に拠れば、感覚を表す言語が成立しなくなり、行動主義に拠れば、肝腎の感覚が言語から抜け落ちてしまう。内と外という向きこそ違え、両者は共に痛みの表出と痛みの感覚とを切り離している。

「人皆忍びざるの心有りと謂う所以のものは、今人乍かに孺子の將に井に入らんとするを見れば、皆怵惕惻隱の心有ればなり」(『孟子』公孫丑篇)と先人は洞察する。乳飲み子がまさに井戸に墜ちんとするのを見れば、誰しも吃驚して助けようと

駆け寄るであろう。この本能的・反射的な振舞いに推論の余地はない。忍びざるの心の自然な表出、即ち覚えず駆け寄るという本能的・反射的な振舞い、これこそが忍びざるの心という言葉の意味である。忍びざるの心という言葉の意味を理解することは、忍びざるの心の自然な表出が吾々の生活に於て果たしている機能を理解することである。

歯を磨いている時、手の運動は意図的に為されている。但し「手を動かそう」と意図されているのではなく「歯を磨こう」と意図されているのである。行為を意図することと意図的に行為することとは混同してはならない。

歯ブラシを歯にあてがって微動させている妻の振舞いが「歯を磨く」という行為であるのは、その出来事の系列がわたくしに依って一定の意図を持つものとして意味づけられているからである。歯を磨いている妻に於ける意図なる心的状態は、それを観察しているわたくし(或いは稀に妻自身)がその振舞いを一連の出来事のコンテクストに(言葉を用いて)位置づけることに依って振舞いに附与されるものである。

単に観察するのみでは行為と非行為とを峻別し得ぬにも拘らず、わたくしが「枯葉が舞い落ちる」とは云っても「枯葉が舞い降りる」と云わないのは何故であろうか。按ずるに、行為と非行為とを分かつ所以は、枯葉の振舞いという対象の側ではなく、それを意味づけるわたくしの側に存するのである(0・ヘンリーの『最後の葉』を読めば思い半ばに過ぎよう)。

それが行為であるか非行為であるかは(その区別が対象自体の区別ではなく、わたくしのそれへの対し方に係るが故に)いくら見ても判らない。見ているだけでは判らないならば、一緒に生きてみるよりない。

振舞いをして行為たらしめる「意図」なるものは、わたくしという「人」が生きることに於て培われた意味に他ならない。わたくしは嘗て論じた「人」一元論を想起している。「ビールを呑もう」という意思表現は、心身二元論者の謂うような心の中に前言語的に生起している私秘的な出来事を記述しているのではなく、行動主義者の謂うような然るべき行動パターンの描写でもなく、具体的な「人」の振舞いに於て結実すべきところのものが当の表現を介して意図として表出されているのである。

自分が何をしているかを知っており、何故にそ

うしているのかを知っていること、これが意図的であるということである。自分の振舞いについて、これをどう記述し、どう評価し、どう説明するかは、一人一人の「人」にとって深刻な問題である。自分の振舞いを記述し、評価し、説明することが、わたくしが個人として現に存在していることの実質的な意味である。

臨濟は心身二元論と行動主義とを併せて超克すべき視座として「人」一元論を提示する。だが行為論との絡みで「人」一元論を論ずる前に、わたくしは世の哲学者の行為論を猶下方に詳記するであろう。

三・一 行為の反因果説（アンスコム）

偶々わたくしの目に触れるところにして棄つるに忍びざる議論が尚存する。『臨濟録』読解のためには鶏肋かもしれぬが、姑くその要を摘んでここに一顧しておきたい。即ち行為に於ける意図の問題を巡ってのアンスコムの反因果説およびデイヴィドソンの因果説がそれである。

アンスコムおよびデイヴィドソンの所説は、わたくしのために創聞に属するものが頗る多い。就中異とすべきは、帰責の根拠として行為を捉えるというアリストテレス以来の行為論より歩を進め、行為の理由と原因との関係を明らかにするという分析哲学風の視点である。

因に云う。以下脱線を厭わずしてアンスコムおよびデイヴィドソンの所説を覗く。これは有益な脱線であると信ずる。わたくしは安んじて脱線する。『臨濟録』のみを賞読したい向きにとって以下は悉く無用の文字であろうが、脱線しようとするわたくしの筆は聊かも掣肘を被らぬであろう。わたくしは捷徑を歩むことを冀わない。寧ろ迂路に疲れることを庶幾する。

尤も、わたくしは試みに句を摘んでアンスコムおよびデイヴィドソンの思量の迹を尋ねてみようとするに過ぎない。行為の反因果説・因果説の詳細は、読者自らアンスコム『インテンション』（産業図書）デイヴィドソン『行為と出来事』（勁草書房）に就いて知られたい。

アンスコムは意図を内観さるべき私秘的な心的状態と看做さぬ点ではライルに与するが、さりとて意図を行為と切り離して論ずることもしない。アンスコムは意図的行為をそれに先立つ内在的な

心的状態に拠って定義するという二元論を暗黙裡に前提した内観的な方法を斬り、返す刀で行動主義的な方法をも斬り、自他の関わりにあつて奈何なる問いが意図的行為に適用さるべきかという合理化・正当化を論ずる。

意図的行為と然らざる行為とを区別する基準には二つある。第一の基準は、人間に起こる出来事を「観察に基づいて知られる」と「観察に基づかないで知られる」ものとに分け、意図的行為を後者に配する。

わたくしはビールを呑んでいるという身体的な振舞いを、鏡に写して見る、他人に教えてもらう、血中のアルコール濃度を測るといった仕方によつてではなく、直接に知っている。ところがビールジョッキを握った手の小指を立てているという無意識裡にやっている癖は、鏡に写して見たり、他人に指摘されたりして初めて知るのだから、それは意図的行為ではない。

行為者にとって「原因」は観察に基づいて知られるが「理由」は観察に基づかないで知られる、とアンスコムは方法的二元論の立場に拠る。但し観察に基づかない知識を持つことは、不可謬の直観知を有することではない。トイレの電灯を点けたつもりで（スイッチを押し間違えて）換気扇を回してしまうというふうに、信じていながら実は錯覚であったということは（わたくしにとっては）日常茶飯事である。自分が何をしているか「知っている」のではなく「知っていると思ひ込んで」に過ぎない場合があることは、観察に基づかない知識を持つことと抵触しない。

第二の基準は、単に自分が何を為しているかが非観察的に知られているだけのものではなく、それが「何故」に為されているかを問われて答え得るものを意図的行為と看做すのである。「何故にビールを呑むのか」と訊かれて「喉の渴きを癒そうとおもつて」と答え得るほどの行為であつて初めて意図的行為である。

但し「何故」と訊かれて返答できるだけでは意図的行為と評するに十分ではない。「何故そのように振舞うのか」という問いに対して、独立した二つの事態の間の因果関係を述べるだけでは、それは単に振舞いを再記述しただけに過ぎない。何故という問いがその行為に向けられた時、それが原因（cause）ではなく理由（reason）を問うることが意図的行為の特徴である。右手を挙げるといふ振舞いに関して云えば、「右折の合図として」

「悪戯への注意として」といった按配に状況というコンテキストの中に位置づけることに依って振舞いの眼目を説明できるということが肝腎である。

天気が良いせいで我知らずハミングしている場合、「何故にハミングしているの」と訊かれれば「天気が良いから」と答えるかもしれないが、これは知らず識らずにハミングしているので意図的行為ではない。天気が良いという「原因」に依ってハミングするという出来事は、単なる生理的な反応に過ぎない。だが喉の渇きを癒そうという「理由」に依ってビールを呑むという出来事の繋がりは、より能動的で社会的な関係である。意図的に行為しているとは、啻に自らが為しているという事実を知っているというだけではなく、尋ねられれば自らの為すに及んだ理由を状況に即して答えられるということである。

尤も、行為者が自らの行為について或る記述の下では知っていても別の記述の下では知らぬという場合はあり得る。「ビールを呑んでいる」という記述の下では自らの振舞いを知っていても「ビールジョッキを握った手の小指を立てて連れを恥かしがらせている」という記述の下では自らの振舞いを知らない場合、彼は意図的にビールを呑んでいるが意図的に小指を立てて連れを恥かしがらせているのではない。

アンスコムの方の反因果説には猶説くべきこともあろうが、その大要は以上に由って推知することができる。

アンスコムの方の所論に就いて検するうちに湧いてきた妄想を綴りたいという想いを、わたくしは禁じ得ない。筆のすさびに似るとの誇りにも掣肘せられず、わたくしは妄想をアトランダムに綴ってみたい。

妄想其一。臍を曲げている妻の機嫌をとるために、妻の作ったスープを飲んで美味しそうな顔をしようと意図する。そしてスープを飲んだところ、素晴らしく美味しかったので覚えず美味しそうな顔をしてしまった。わたくしが美味しそうな顔をしてしまったのは意図的行為であろうか。

わたくしがスープを飲んで美味しそうな顔をした真の理由は、妻の機嫌をとりたかったからなのか、スープが本当に美味しかったからなのか。若し「何故に美味しそうな顔をしたのか」と訊かれて上手く答えられなければ、その振舞いは非意図的ということになるのであろうか。

妄想其二。娘と散歩に出掛けようとして、わたくしは帽子を探す。帽子はテーブルの上に置いておいたわよと妻に聞かされていたにも拘らず、つい普段の置き場所である衣紋掛けを探してしまう。

普段の置き場所である衣紋掛けを探してしまうという行為には、それを合理化する理由を見出し難い。わたくしには帽子は衣紋掛けに掛けてあるという潜在的・習慣的な信念が染みついており、その信念が合理化を邪魔したのである。縦令それを合理化する理由を見出し難くとも、わたくしは衣紋掛けを探してしまうという自らの振舞いはクシャミやシャックリとは違くと直観している。

妄想其三。ビールを呑もうとおもって冷蔵庫に向かいながら、娘と遊ぶ約束をしていたことが気になり始め、冷蔵庫に辿り着いた時には自分が何をしようとしていたのか忘れてしまい、狐に摘まれたような面持ちで書齋に戻る（という間抜けなことは自慢ではないがわたくしには毎度のことである）。

小遣いを減らされた仕返しに妻が大事にしている花瓶を壊してやろうとおもったが、壊した後で妻にどんなに叱られるであろうかと想像すると怖くなり、手が震えて花瓶を床に落として割ってしまった（という類のドジもわたくしは屢々仕出かす）。或いは花瓶を壊すのは止そうとおもった瞬間に心筋梗塞の発作に襲われて花瓶を落としたとしても、わたくしには花瓶を壊すべき理由があると看做すべきであろうか。

妄想其四。強盗にピストルで脅されて金庫を開けた銀行員は、自分が何を為したかを観察に基づかないで承知しており、何故に然く為したかを自覚しているが、さりとて彼が意図的行為を遂行したと看做すのは酷であろう。

因果説の立場に拠るならば、一連の銀行強盗という行為の因果系列の起点は、銀行員にではなく強盗に帰属するのだと解釈されるであろう。金庫を開けるという振舞いの原因は、銀行員をピストルで脅して金を奪おうという強盗の意図の方にあり、金庫を開ける銀行員はそのプロセスの補助要因に過ぎないと解釈することになるであろう。従って銀行強盗への協力という記述に関しては、銀行員の振舞いは意図的行為ではないことになる。

止め処なく湧いてくる妄想について、わたくしは今十分に説明することができない。姑く疑いを存しておく。

行為の理由は屢々その未来の目的を示すものである。「何故にビールを呑むのか」という問いに対する「喉の渇きを癒そうとおもって」という答えは、「ビールを呑む」という現に為されている行為が「喉の渇きが癒される」という未来の状態を目的として志向しつつ為されているものとして説明できる。「何故にハミングしているのか」と訊かれて「天気がいいから」と答える場合、これは天気がいいせいで知らず識らずハミングしているのであって、別に何の目的をも志向していない。喉の渇きを癒すという未来の目的を理由として遂行されているという説明と、天気がいいという現在の条件を原因として惹き起こされているという説明とは、明らかに行為の説明のタイプが異なる。

家族でドライブする時、化粧に手間取っている妻への催促としてハミングが為されたならば、「天気が崩れぬうちに出発する」といった規則・評価の脈絡が織りなす状況の下、その振舞いは新たな意味合いを帯び始める。「早く支度を済ませて欲しいから」という理由を示してハミングという行為の説明をすることは「天気が崩れぬうちに出発したい」という状況を踏まえているが、ハミングすることが単に天気がいいという原因による生理的な反応であれば、そこには踏まえるべき状況は見当たらない。

行為の理由を示すことに依って意図的行為を説明することは、行為を法則から導き出すことではない（そのような法則は見つからない）。行為を理由づけることは、因果的な法則に拠って筋道づけるのではなく、状況に即して合理化すること（即ち評価）に係る。

一つの行為に対しては幾通りもの合理化が可能である（行為者が自らの行為について或る記述の下では知っていても別の記述の下では知らぬという場合があり得るように）。わたくしが口笛を吹いたのは、愛犬のポチを呼びたかったのかもしれない、昨晚観たドラマの主題歌を思い出したかったのかもしれない、単に愉快的気分であったのかもしれない。寄ってきたポチを抱き上げれば、わたくしはポチを呼びたかったのであろう。顔きながらメロディーを口ずさみ始めれば、わたくしはドラマの主題歌を思い出したかったのであろう。ただ莞爾として微笑んでいるようであれば、わたくしは単に愉快的気分だったのであろう。行為者を取り巻く状況の奈何に依って、その行為を合理化する理由は全体論的に紡ぎ出される。

斯かる行為を合理化すべき理由関係は、慥かに因果関係とは別のようにおもえる。桜を見たいという欲求を発し、弘前公園に行けば桜が見られるであろうという信念を抱き、弘前公園に行く。弘前公園に行けば桜が見られるであろうという信念は、弘前公園に行くという行為を合理化するが、その行為を因果的に惹き起こす必要はない。

斯くしてアンスコムは、理由を示すことに依る行為の説明は行為の生起に関する因果的（科学的）説明ではないという直観に拠り、行為の理解にとって原因の詮索は不要であると看做す。成程、理由づけが成立するためには因果関係が成立する必要はないようにおもわれるが、デイヴィドソンはこれに強硬に反論する。或る命題の態度の故に或る行為が遂行される時、そこには啻に合理化だけではなく因果関係も亦存在せねばならぬ、と。

デイヴィドソンに拠れば、それが意図的行為であるためには「……をしようとし、そして……した」というだけでは不十分であって「……をしようとし、その故に……した」という関係が成立していなければならない。何故と云うに、行為のための或る理由 a を持ちながらも別の理由 b からその行為を遂行するかもしれないから。その場合、理由 a は行為を惹き起こした当の理由でないが故に行為を説明できない。「行為のための単なる理由」と「それ故に行為を惹き起こした理由」とを区別する勘所は、その理由が行為の原因であるという事情に他ならない。理由が行為を説明できるのは、その理由が行為を惹き起こしたからである。

斯くして反因果説者は、理由と振舞いとの間「故に」という因果関係に言及することなく意図的行為を説明できるかという課題に晒されざることを得ない。

三・二 行為の因果説（デイヴィドソン）

意図的行為を説明する際に行為の原因と理由とを分けて考えるというアンスコムの行為の反因果説に対して、行為の原因と理由とは同一であり、人間が遂行する行為は世界内で生起する出来事に比べて格別なものではない、従って理由を与える説明も亦因果的な説明であると考えるのがデイヴィドソンの行為の因果説である。

デイヴィドソンは行為の原因となり且つ同時に理由となるような二つの心的状態を指摘する。一つは「この行為は価値あるものだ」「この行為は慣

習である」といった自らの振舞いを肯定的に判断する欲求（賛成的態度）である。もう一つは「この手段に訴えれば目的を成就できる」「この行為をしても支障はない」といった行為に踏み切るための知識としての信念である。

目的を実現したいという「欲求」および或る行為がその目的を実現するための有効な手段であるという「信念」という二つの心的状態は、とりあえず行為の理由と看做されるが（つまり行為を合理化すべく持ち出されるが）、これらが真に理由であるためには同時に原因でもなければならぬ。さもなければ理由と行為との結びつきは単に概念的な関係ということになり、それでは時空的な行為の生起を説明するには十分でない。欲求と信念という行為の理由は同時に原因でもあると看做さねばならぬとデイヴィドソンが考える仔細は下の如くである。

理由とそれが説明する行為の関係にとって重要なのは、行為者がその理由をもつが故に当の行為をなした、という考えである。もちろん、われわれは、この考えも正当化のなかに含めることができる。しかし、その場合でも、その「故に (because)」の意味が説明できなければ、正当化の概念は、理由の概念と同じくらい曖昧なものになってしまうのである。
 (『行為と出来事』一一頁)

わたくしは「喉の渇きを癒したいと欲する」という欲求（賛成的態度）および「ビールを呑むならば喉の渇きが癒されると信ずる」という信念を抱き、それ故に「ビールを呑む」という具体的・個別的な行為を遂行する。この欲求・信念のモデルに拠る行為の説明（つまり行為の意図を欲求・信念へと還元する説明）にあつては、出来事としての意図があるという内在主義は退けられ、事柄は実践に即して因果的に捉えられる。

「喉の渇きを癒そうとおもう」という理由によって「ビールを呑む」という意図的行為を遂行するという脈絡に於て一連の振舞いを説明する場合、「喉の渇きを癒すためには冷たい液体で喉を潤す必要があり、それはビールを呑むことによって実現する」といった脈絡をいくら積み重ねても、行為の理由そのものを説明したことにはならない。喉の渇きを癒そうとおもってビールを呑むのは、喉の渇きを癒そうとおもうという出来事がビール

を呑むという出来事を惹き起こす「原因」だからである。喉の渇きを癒そうとおもうという理由は未来の目的に係るが、それが行為の理由となるのは、それが未来を志向した心的状態としてビールを呑むという行為に先行し、その行為を惹き起こすからである。

理由に拠る合理化だけではその理由が何故に特定の行為の説明であるのかが説明され得ず、その理由がまさに当の行為の理由であるということの了解には因果的な了解が前提されていなければならないとデイヴィドソンは考える。吾々は行為に理由を与えて行為を説明し、その説明を了解しているが、斯かる説明や了解が可能であるためには、謂うところの「理由」が或る行為に対する行為者の欲求（賛成的態度）とその或る行為がその欲求を実現するという信念とから成るというメカニズムを前提していなければならない、と。

理由を挙げることに依って、ひとまず行為を合理化できるかもしれない。だが行為者はその理由の「故に」行為したのであるから、その理由は行為の原因でもある。理由はその行為が意図的であることを説明し、それと同時にその行為が何故に或る身体動作を惹き起こすかをも説明する（若し理由が原因でないならば如何にして行為を説明し得るであろうか）。

デイヴィドソンの行為の因果説については猶考すべきであるが、その大要は以上に由って推知することができる。

行為者が抱いている目的に対する「欲求」やその目的を達成するための手段に関する「信念」をデイヴィドソンは当該行為の「原因」と看做す。欲求や信念と行為との間には因果関係が存する、と。デイヴィドソンの所説を関するに、下の如き疑いがわたくしの懐を去らない。旧に依って妄想に似た所感を綴ってみたい。

欲求や信念を行為の原因と看做すならば、行為に関する説明は、恰も物理的事象について因果的・法則的に説明する如くに、これを遂行することが可能の筈である。然るに欲求や信念の原因としての存在意義は、因果系列の要素を構成する物理的事象に於ける法則的なそれと同列には位置づけ得ない。欲求や信念と行為とを因果的に繋ぐ一般法則を提示することは不可能である。或る欲求や信念を抱いているからといって、それから特定の行為が結果するとは限らない。故にデイヴィドソン

は、欲求や信念と行為との間の因果関係についての記述は法則的なものではなく個別的なものであると考える。しかし一般法則に拠らぬ因果関係とは果して健全な因果関係であろうか。

行為を合理化するところの行為者の欲求および信念は、差し当たり意図的行為の原因であるが、それ自体は行為者の能不能の沙汰を超えている。デイヴィドソンの考える意図的行為とは、若し行為者が自らの行為を合理化しようという欲求および信念を持つならば遂行するであろう振舞いの謂であるに過ぎない。

デイヴィドソンは意図的行為が遂行される条件を述べるところの因果法則が存するとは考えていない。石がぶつかって窓ガラスが割れたという出来事について、わたくしは因果法則に照らさずとも（抑も奈何なる因果法則がそこに存するのか知る由もないが）妥当な因果的説明を与えることができる（わたくしは実際に見ていたのである）。デイヴィドソン曰く「通常われわれは、ある事例を支配する何らかの因果法則に対してよりも、むしろ、当の事例に関する個別的な因果結合に対して、はるかに確信をもつものである」（前掲書、二二頁）。又曰く「単称因果言明が真であることを知るためには、法則が真であることを知る必要はない。知る必要があるのは、当の出来事を支配する何らかの法則が存在するということだけである」（前掲書、二五頁）。

わたくしは「ある事例を支配する何らかの因果法則」の何たるかを知る必要はない。しかし「当の事例に関する個別的な因果結合」を確信するからには、そこに何らかの法則が存在することを知る必要はある。わたくしは理由と振舞いとの個別的な因果結合を支配する法則の存在をどのようにして知るのであろうか。デイヴィドソン曰く「法則が存在することを人に確信させるには、しばしば、一つでも事例が存在すればそれで十分なのである」（前掲書、二五頁）。

デイヴィドソンの申し条はひどく楽天的である。或る男が誰かを痛い目に遭わせたいと欲しており、折しも棒切れを振り回していたとする。「誰かを痛い目に遭わせたい」という欲求が「棒切れを振り回す」という振舞いの理由であり、それ故に男の振舞いは意図的行為であると断じてよいであろうか。然く欲求を抱いてはいたが、男は実はただバットの素振りをしていただけであったという「個別的な因果結合」の可能性はないのであろうか。

わたくしに知る必要があるのが個別的な「当の出来事を支配する何らかの法則が存在する」ということであるとすれば、わたくしはその個別的な因果連関をどのように知り得るのであろうか。

行為者が理由を持っていることが原因となって当該行為を遂行するという因果説に立てば、慥かに理由と原因とを区別せねばならぬという難問は免れ得よう。しかし今度は行為の理由が原因であること自体が疑いに晒されることを避けられぬであろう。

行為の因果説が成立するならば、手を挙げるという行為の原因として、手を挙げようと欲するという（行為内容から独立した）賛成的態度が同定できねばならない。しかし同定する唯一の方法は「手を挙げようと欲する」という仕方に由って結果として生ずるところの行為に言及することに依るしかない。原因の成分としての賛成的態度を同定するためには、結果である事実に言及せざるを得ない。斯くして理由と原因との関係は、相互に独立な経験を通して確立する因果関係ではなく、寧ろ論理的な関係にならざることを得ないであろう。

想うに欲求・信念と振舞いとの間にあるべき因果関係を傍観者流よろしく眺めるためには、当の因果関係を越えた地平に身を置き、そこから因果系列を新たに始める能力を持たねばならない。斯かる能力を有する者であって初めて己の行為とそれ以外の因果的事象とを区別することが叶うであろう。

自らの意図的行為に対して単なる物理的事象ならざる別格の地位を認め得ない限り、欲求・信念と振舞いとの間の因果関係を見ることはできない。因果関係を越えた因果系列に立ち、因果関係を利用しながら事象を価値的に見ようとするという目的論的な見方が、そこには前提されている。

欲求や信念を原因としていることが当の振舞いが意図的行為である条件であるとデイヴィドソンは考える。然るにその振舞いが既に意図的行為として理解されていなければ、それは種々の物理的事象と扱ふところがないであろう。あらかじめ価値的観点を持っていない限り（つまりその振舞いを意図的行為であるとして理解していない限り）、結果を単なる結果（即ち単なる振舞い）ならざる機能的なもの（即ち行為）として把握することはできないであろう。行為の原因たる欲求や信念を

云々するからには当の行為が意図的であることが前提されていなければならぬというのは循環ではなかろうか。

或る振舞いを単なる物理的事象ならざる意図的行為と看做すことは、それを行為者の欲求や信念との関係に於て捉えることである。行為者の欲求は、或る事象を価値あるものと考えたことであり、行為者の信念は、その価値あるものを実現するための手段を認めるものである。是に於ける「価値」とは本来的に存在するものではなく、目的論的な説明に於ける非因果的な観点である。斯かる観点を原因と看做すことは、ライルの所謂カテゴリー・ミステイクを犯している。

或る行為が意図的であるのは、行為者がそのように振舞うことを欲しているからであり、そのように振舞って構わぬと信じているからであるとデイヴィドソンは考える。しかし欲求・信念と意図的行為との間に常に因果関係が見出されるとは限らない。

わたくしは痩せたいという欲求に従ってダイエットに励み、励み過ぎたせいで拒食症になり、食事を一切摂れなくなってしまった。わたくしは慥かに痩せたいという欲求を原因として食事を制限したのだが、拒食症になって食事を一切摂れなくなるというのは果して意図的行為であろうか。

わたくしは斯かる思議に涉ることを禁じ得ない。成程、或る欲求に従って為すことが行為であり、無意識に為したり、他人に強制されて為すことは行為ではなかろう。だが抑もわたくしの欲求とは何の謂であろうか。

わたくしは本を読んでいる。「本を読みたい」という欲求の下に、わたくしは本を読み始めた。「わたくしは何故にそのような欲求を抱いたのであろうか」と欲求の根拠を突き詰めていっても、最終的な根拠に行き着くことは不可能である。「無性に活字が読みたくなったから」「ただ暇を持て余したから」「役に立つ情報を仕入れたいから」といった尤もらしい理由を並べてみても、わたくしを読書へと駆り立てた自由な動機や、わたくしが体験してきた読書に伴うわたくしの世界の変化は、つまりわたくしと本との「出会い」の真相は、ついに説明し尽くされ得ない。

わたくしをして本を読ましめたものは、わたくし自身にも明らかでない「何か」であり、その何かについての説明は不可能であり且つ不必要であ

る。果して然らば、意図的行為とは行為者が然く振舞うことを欲求しているからだというデイヴィドソンの見解は頗る覚束なくなろう。

わたくしが或る事態に積極的な価値を認めているという状態がわたくしの欲求であり、わたくしに欲求されている事態がわたくしの行為の目的であり、わたくしが或る手段の行使に由ってその目的を成就し得ると考えているという状態がわたくしの信念である。斯かる行為者の抱く欲求・信念は、行為そのものの属性ではない。

慥かに「ビールを呑む」という行為の可能性は、既にして「喉の渴きを癒したい」という欲求や「喉の渴きを癒すことはビール呑むことによって実現する」という信念に於て与えられている。行為の可能性は欲求や信念の可能性に依存している。しかし按ずるに、その欲求や信念の中に、欲求や信念が結合して行為をもたらす可能性が含まれているであろうか。

「ビールを呑む」という行為の可能性が、あらかじめ「喉の渴きを癒したい」という欲求や「喉の渴きを癒すことはビール呑むことによって実現する」という信念に存したわけではない。欲求と信念とが結合して行為がもたらされる可能性は、何処かの段階で、外側から偶然に、欲求と信念とに賦与せられたとおぼしい。何故と云うに、欲求および信念には結合の可能性は含まれていないから。

「喉の渴きを癒したい」という欲求を持つことができるのは、喉の渴きを癒すことが可能だからである。「喉の渴きを癒したい」という表現は事実を記述しているのではなく、喉の渴きを癒すということ欲求するための道具として導入されている。「喉の渴きを癒したい」という表現の意味を理解することは、その表現の使用法を身につけることである。

ビールが呑みたい人に対して、その事実が彼に於て本当に成立しているかどうかを問題にすることは、およそ馬鹿げている。「喉の渴きを癒したい」という表現の使用法のルールに従って、さっさとビールを供すれば済むだけの話である。

奈何なる行為に対しても、それが遂行されたことについて事後的に「理由」を示すことはできる。わたくしが手を挙げたのがタクシーを停めるためだったとすれば、タクシーを停めようという意図と汽車に乗り遅れないようにしようという目的と

が理由となって手を挙げるといふ振舞いが為されたのだと理解できる。

只憶むらくは、意図や目的を前提条件として特定の行為を因果的・論理的に導き出すことは、金輪際出来ない相談である。何故と云うに、わたくしは前提条件に反する行動を意図的にとることが可能であるから。それにも拘らず、如何なる行為に対しても、それが遂行されたことを理解するために、暫定的・可謬的な理由づけを為すことができる。洵に怪訝に堪えない。

自転車を買う場合を考える。わたくしは自転車を買うことに由って得られるであろう便宜を予想し、これに積極的な価値を認めている。同時にわたくしは自転車を買うだけの資力を有するが故に購入可能であるという信念を抱いてもいる。斯くしてわたくしの自転車を買うという意図的な行為は理由づけられる——といった按配に事柄は簡単には片付かない。

自転車を買うことに積極的な価値を認め、自転車を買える資力を有すると知っているにも拘らず、或る場合——健康のためには歩く方がよいかも、坂道が多いので自転車は辛いしなあ、いっそ奮発して自動車を買おうかしらん、などと考えている場合——には当該行為には及ばない。若し然らば「理由に基づいて行為する」という説明は、現実にどれほどの意味を有するのであろうか。

意図的な行為が遂行される場合、特定の目的を達成しようという欲求が行為に先立っており、その目的達成のための有効な手段であるが故に然く為すのであるという信念が行為に先立っている。これは欲求および信念を以て理由・原因と看做しているのであるが、斯かる行為に先立つ欲求・信念を以て理由・原因と看做すという遣り方は——恰も殴ってから分疏を考える如く——行為が済んでから事後的に説明しているに過ぎぬのではなからうか。

わたくしは竊かに謂う。わたくしは斯かる事態をして実現せしむるところの振舞いがわたくしの為すべき行為であることを自ら知っているが、然く知るが故に然く為すこともあれば、然く知ると雖も然く為さざることもある。事柄は音に然るのみではなからうか。

その都度新鮮に営まらるべき人間の行為は、果して相対化された価値判断（欲求・信念）と因果的に関係づけられ得るであらうか。人間の面目は「あ

らゆる事情を勘案して、甲をするよりも乙をする方がベターであらうと判断しながら、甲ではなく寧ろ乙を意図的に為す」ところにこそ存するのではなからうか。

われわれ自身の性格に適合するような生活の計画を打ち立てることの自由、また、その行為によってもたらされる結果を甘受するかぎりには、われわれの好むとおりに行為することの自由を必要とする。それは、われわれのなすことが、われわれの同胞たちを害しなからざり、たとえ彼らがわれわれの行為を愚かであるとか、つむじ曲りであるとか、ないしは誤っているとか、と考へようにも、彼らから邪魔されることのない自由である。（『自由論』岩波文庫、二九頁）

苟も判断能力のある大人であるならば、自分に関する事柄については、他人に危害を及ぼさぬ限り、縦令その決定が自らにとって不利益であらうとも、自己決定の権限を持つ。ミルは臍曲がりを賞しているのではない。事柄は人間の尊厳に係る。

意図的な行為には理由がある。自転車を買うことも、買わぬことも、それぞれ理由がある場合に限って然く遂行される。その際の理由は「行為者に知られ得る限りの一切の事柄を考慮した上での判断」であることが要求されるであらうか。そのような普遍的な理由など到底見出されそうにもない。

問題の所在は分明である。欲求・信念といった相対的な価値判断を孕んだ前提は、既にして普遍的・一般的ではあり得ないが故に、そこから一義的な価値述語を含む結論を演繹することなどできよう筈もない。

何某にとって「幸福を求める」ことは「賭博をする」ことである。換言すれば「幸福を求める」ことが「賭博をする」こと理由である。しかしながら何某にとって「幸福を求める」ことは実は妻子の喜ぶ顔を見ることであり、それは寧ろ「賭博をしない」ことである。そうであるにも拘らず、手許不如意の彼は一攫千金を目論んで賭博に走る。「幸福を求める」ことは「賭博をしない」こと理由であるにも拘らず、同時に「賭博をする」こと理由にもなり得る。果して然らば、賭博に走った何某は道徳的に指弾すべきか否かが判然としない。

自己に関する全ての事柄を勘案し、明らかに最善であると判断されるところを行うのが理性的な人間である。然るに神ならざる人間にとって全ての事柄を勘案せよという要請は無茶である（わたくしは再びO・ヘンリーの『賢者の贈物』を想起している）。

わたくしが欲し得るところのものは、実は至極単純なものでなからうか。

世界の中で起こることは、起こることもできるし、起こらぬこともできる。起こるか起こらぬかは偶然である。果して然らば、世界の中の出来事について、わたくしはそれが起こることを欲し得るであろうか。

起こることや起こらぬこと、そのこと自体に価値はない。わたくしが可能的事実としてそれは起こり得ると「考え得る」か否かということが問題である。何故に然く考え得るかということについて、わたくしは語り得ない（考えることで示し得るのみである）。若し然りとすると、それが起こり得ると考え得るということに、わたくしは価値を見出し得るであろうか。

雨は降るかもしれないし降らないかもしれない。わたくしは雨が降ることを欲し得るであろうか。雨が降ることを欲して雨乞いの儀式をしてみても、そこに因果関係は見出されない。雨は降るかもしれないし降らないかもしれないが、わたくしが雨は降り得るということを考え得て、そのことを欲し得るならば、そのことは価値を有するであろうか。わたくしは未だ考えない。

わたくしは復讐かに謂う。わたくしは或る事態をして実現せしむるところの振舞いがわたくしの為すべき行為であることを自ら知っているが、それは欲し得るとは雖も起こり得るとは限らない。事柄は啻に然るのみではなからうか。

四 行為と因果性

わたくしはビールを注ごうとして誤って娘の絵本にビールを零してしまった。娘の絵本にビールを零したのは、勿論わたくしの意図するところではない。しかし「ビールを注ぐ」と記述され得る動作が、見方次第では「絵本にビールを零す」とも記述され得るし「娘を泣かす」とも記述され得ることは、わたくしも（不承不承であれ）認めざるを得ない。それが紛れもなくわたくしの仕出か

したことである以上、道徳的・法律的な責任はないにせよ、因果的な責任は免れない（わたくしは娘にゴメンネと謝り、新しい絵本を買ってやらねばならない）。

わたくしに娘を泣かせるつもりはなかったが、結果として娘が泣いたならば、わたくしは娘を泣かせたのであろう。謂うところの「意図せざる行為」である。

事態は頗る深刻である。妻がわたくしに云う「あなたは気づいていないようだけど、あなたが娘を泣かせたのよ」と。「あなたは気づいていないようだけど」という妻の言い方に徴して明らかなように、わたくしは自分の知らぬことであっても、それを自分の為したこととして引き受けねばならない。

「自分が何を為すつもりであるか」は観察に基づかず知られるが「自分が何を為したことになるのか」は観察に基づいて初めて知られる。意図せざる行為をもわたくしの行為として引き受けねばならぬ以上、アンスコムのように「意志行為のクラスとは観察に基づかないで知られるものの下位クラスに属するもの」（『インテンション』二六頁）であると看做して澄ましているわけにはゆかない。

常識に富むわたくしは「因果」連鎖を素直に認め、それを素朴に理解している。わたくしは日常生活の経験のレベルに立脚し、自己と世界とが結び合う受動・能動の関係を認め、そこに因果関係を見出している。

周囲に起こる動きを身に受けることに由って感覚が生ずるとするのは、わたくしに否応なしに生ずる受動的な経験である。逆にわたくしが周囲に働き掛けることに由って状況に変化をもたらすというのは能動的な経験である。想うにこの身体を介した世界との受動・能動という日常生活の経験のレベルの関係に依って、わたくしは因果性を素直且つ素朴に理解している。

わたくしが素直且つ素朴に理解している常識的な因果性に対して、ヒュームは懐疑の眼を向ける。ヒュームに拠れば「事象Aが事象Bの原因である」という主張は、これまで事象Aが観察された時には事象Bが常に引き続いて観察されたという規則性の言明でしかない。観察されたものは事象間の規則的な継起に過ぎず、個々の事象とは区別されるような事象間の「必然的結合」が観察されたわ

けではない。しかもその過去に於て観察された規則性が将来に於て破られる可能性は常に存する。

仮にこれまで事象Aが観察された時には事象Bが常に引き続いて観察されたとして、今新たに事象Aが観察された時にも事象Bが引き続いて観察されるという必然性を信ずべき合理的な根拠は見出され得るだろうか。ヒュームは自然界に必然的結合が存するか否かを問題にしているのではない。事柄はそうした必然性がわたくしの認識にあって然るべき位置を占め得るかということに係る。これは首肯すべき論であろう。

ヒュームの批判を踏まえて推察するに、行為に関する因果性は「或る状況下に於ける」経験的な必然性であって、然らざる可能性が排除せられた論理的なそれではなさそうである。

ケーキを食べ過ぎて太ったという場合、ケーキを食べ過ぎるという振舞いが体重増加の原因であることは疑いを容れない。若しケーキを食べ過ぎなければ太らなかったであろうし、性懲りもなく再びケーキを食べ過ぎれば更に太るであろう。しかしわたくしの関知せぬ条件が伏在したならば（胃腸の具合が悪くて食べたものを下痢で排泄してしまったりすれば）体重増加は妨げられるであろうし、或いは外部からの不慮の影響があったならば（急にジョギングに誘われたりすれば）予期される結果が生じないこともあり得る。

ヒュームに拠れば因果性とは、原因と結果という二項間の接近・継起・恒常的接続という規則的連結であって、原因から結果へと必然的に赴かざるを得ぬと「心」が想い做すせいで紡がれる虚構である。若しヒュームの所説を是なりとすると、因果性を鵜呑みにすることは憚られる。

座主有り、問う「三乗十二分教は豈に是れ仏性を明かすにあらざらんや」。師云く「荒草曾て鋤かず」。主云く「仏豈に人を賺さんや」。師云く「仏什麼の処にか在る」。主無語。師云く「常侍の真に対して老僧を瞞ぜんと擬す。速退、速退。他の別人の請問を妨ぐ」。

復云く「此の日の法筵、一大事の為の故なり。更に問話の者有りや。速やかに問いを致し来たれ。你纔かに口を開かば、早に勿交渉。何を以てか此の如くなる。見ずや釈尊云く、法は文字を離る、因にも属せず縁にも在らざるが故なり、と。あなたが信不及なるが為に、所以に今日葛藤す。恐らくは常侍と諸官員とを

滞して、他の仏性を味ません。如かず且く退かんには。喝一喝して云く、少信根の人、終に了日無けん。久立珍重」。(一七頁)

「三乗十二分教」は、それ自体が有難いわけではなく、読むに紙背に徹する眼光を以てせぬ限り、まったく役立たずである。經典に盛られた教説を勉強することに由つて成仏しようといった存念である限り、經典を読むことは却つて身の毒である。

經典は有難い教説で溢れているが、因果的・功利的に読もうとすると、それは徒に繁茂した雑草の様相を呈する。折角經典に就いて学びながら、己が無明の雑草を刈り取るどころか、教説に雁字搦めになって身動きならなくなるというのであれば、洵に御苦勞千万である。

因に「荒草曾て鋤かず」の箇所について、「わしはこの無明妄想の荒れ草のままでく無明の実性則仏性」だの意と解して、わしは無明煩惱の荒れ草を一度も刈ったことがない」という解釈もあるが（秋月龍珉『臨濟録』筑摩書房、一六頁）、わたくしは「三乗十二分教を研究して無明の雑草を刈り取ろうという作為的な態度は寧ろ藪蛇じゃ」と解釈する。

人生に於ける「一大事」とは何か。それは言説に拠つて「問話」し得る底のものであろうか。「速やかに問いを致し来たれ」と臨濟も促すように、それを問い得るといふことは人間にとって大切なことである。だが問い方次第では「纔かに口を開かば、早に勿交渉」である。

抑も仏説とは「文字を離る、因にも属せず縁にも在らざる」ものである。仏法は言説の中に沈殿しているのではない。經典の言説を読むという「因・縁」に縋つて成仏しようという料簡では、言説に絡みつかれて不自由な「葛藤」に陥ること必至である。

学人了ぜずして、名句に執するが為に、他の凡聖の名に礙えらる。所以に其の道眼を障えて、分明なることを得ず。祇だ十二分教の如きは、皆な是れ表頭の説なり。学者会せずして、便ち表頭の名句上に向いて解を生ず。皆な是れ依倚にして、因果に落在し、未だ三界の生死を免れず。(六〇頁)

經典の文字言句に拘泥することは禁物である。十二分教等の經典は「表頭の説」に過ぎない。菓

の効能書を読んでも病は治らない。開陳せられた文字言句に「依倚」して証悟を成就せんと欲することは「因果に落在」することに他ならず、それでは「三界の生死を免れ」ない。

「因果に落在」するとは、善財童子が文殊に参じて十信を発するのが因であり、尋いで徳雲比丘に参じて発心位を証するのが果であり、この果が因となって海雲比丘に参じて治地位を証するのが果であるといった按配に、修因得果の連鎖が際限ないことである。「因果に落在」するが故に「三界の生死を免れ」ざる所以である。経典を学ぶには、まずは因果の桎梏を脱してかかることが肝腎である。

道流、文字の中に向いて求むること莫れ。心動ずれば疲労し、冷氣を吸うて益無し。如かず一念縁起無生にして三乗権学の菩薩を超出せんには。(一四一頁)

因果性とは原因から結果へと必然的に赴かざるを得ぬと「心」が想い做すせいで紡がれる虚構であるというヒュームの見解は、恐らくは牽強ではなからう。臨済も亦執拗に論している。文字言句の中に何かを「求」めてはならぬ、と。何かに因って何かを求めようという欲求めいた「心」を生じても草臥れ儲けだ、と。

「一念縁起無生」とは、修行という方便に因って何事かを達成せんと構えるのではなく、眼前の事象を直ちに真実相であると弁えることである。然く弁えて三乗の方便説を学ぶ菩薩などは飛び越えてしまうに如かない。

夫れ至理の道の如きは、諍論して激揚を求め、鏗鏘として以て外道を摧くに非ず。仏祖の相承に至っては、更に別意無し。設い言教有るも、化儀の三乗五性、人天の因果に落在す。円頓の教の如きは、又且く然らず。童子善財は皆求過せず。(一四五頁)

仏道の窮極の真実は、言語道断、心行所滅であって、つべこべと詮索を弄すべきものではない。それを悟ったからといって格別の利益が得られるわけではない。縦令「言教」があっても、それは三乗や五性という方便説であり、所詮は人間界・天上界で通用する「因果」の形式であるに過ぎない。善財童子も結果を求めて善知識間を遍歴した

わけではない。

你諸方に言道う、修有り証有り、と。錯ること莫れ。設い修し得る者有るも、皆是れ生死の業なり。你言う、六度万行齊しく修す、と。我見るに皆是れ造業。仏を求め法を求むるは、即ち是れ造地獄の業。菩薩を求るも亦是れ造業。看経看教も亦是れ造業。仏と祖師とは是れ無事の人なり。所以に有漏有為も、無漏無為も、清浄の業為り。

一般の瞎禿子有って、飽くまで飯を喫して、便ち坐禅観行し、余漏を把捉して放起せしめず、喧を厭い静を求む、是れ外道の法なり。祖師云く「若し心を住して静を看、心を挙して外に照らし、心を摂して内に澄ましめ、心を凝らして定に入らば、是の如きの流は皆是れ造作なり」と。是れ你如今与麼に聴法する底の人、作麼生か他を修し他を証し他を莊嚴せんと擬す。渠は且く是れ修し得る底の物ならず、是れ莊嚴し得る底の物ならず。若し他をして莊嚴せしむれば、一切の物を即ち莊嚴し得ん。你且く錯ること莫れ。(七四頁)

修行（原因）が有るから証悟（結果）が有るという発想は間違いである。因果的な筋道をあてがわなければその出来事を把握できないなどという妄念に縛られてはならない。修行に由って証悟を得ようとおもうことが迷妄に他ならない。若し修行に由って得られたと看做さるべきものがあれば、それこそは「生死の業」である。

「修有り証有り」と因果的・功利的に捉えている限り、六度（布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧の六波羅蜜）を修することも、仏を求め法を求むることも、菩薩を求むることも、経典を読むことも、却って「造業」である。振舞いそのものに善悪はない。結果を想定して原因に挺身するが故に、その振舞いは地獄行きの仕事になるのである。

臨済は「所以に有漏有為も、無漏無為も、清浄の業為り」と云う。煩惱の有無に因る造作の有無も、いずれ清浄な境界を措定して因果的に捉えている限り、それは清浄という業造りに他ならない。「有漏有為」「無漏無為」自体に善悪はない。そこに因果律をあてがって、煩惱あるに因って迷いありと「有漏有為」を捉え、煩惱なきに因って悟りありと「無漏無為」を捉えるならば、それが業造りである。畢竟「無事」に徹するに如かない。

坐禪観行し、雑念を払い、喧噪を厭い、静寂を求むるという態度は、然るべき原因をしつらえれば然るべき結果がもたらされるであろうという思惑にまみれており、申し分なく「外道の法」である。「心を住して静を看、心を挙して外に照らし、心を撰して内に澄ましめ、心を凝らして定に入」ということも、それが観法に従事することに因って無念無想の境界を成就しようと目論むことであれば、つまり意図という心的状態に基づいた振舞いであるならば、紛う方なき業造りである。

「如今与麼に聴法する底の人」即ち現に自由に振舞っている自己、そのリアルな生自体について、「他を修し他を証し他を莊嚴せんと擬す」といった具合に他者然として対象化し、そこに因果の筋道をあてがって扱うことができるであろうか。現に生きている我が身は、六度万行を修行したお蔭で生きているのであろうか。犬の鳴き声をワンと聴くのは、証悟したお蔭でワンと聴けるのであろうか。否。わたくしの在り方は「修し得る底の物」ではなく「莊嚴し得る底の物」でもない。

我と我が身の在り方は、そこに因果律をあてがって初めて把握さるべきものではなく、端的にそれとして生きられているのである。現に然るべく生きている身にとって因果の沙汰は没交渉であるが、敢えてそこに「莊嚴」という消息を見出そうとするならば、一切合財が悉皆莊嚴されているという仕儀になるであろう。

祇だ諸方の六度万行を以て仏法と為すと説くが如きは、我道う「是れ莊嚴門、仏事門なり、是れ仏法に非ず」と。乃至持齋持戒、油を撃げて さざるも、道眼明らかならず、尽く須く債を抵すべく、飯錢を索めらるる日有らん。何が結えに此の如くなる。道に入って李に通ぜず、身を復して信施を還す。長者八十一、其の樹耳を生ぜず。乃至孤峰独宿、一食卯齋、長坐不臥、六時行道するも、皆是れ造業底の人なり。乃至頭目髓腦、国城妻子、象馬七珍、尽く皆捨施するも、是の如き等の見は、皆是れ身心を苦しむるが故に、還って苦果を招く。如かず、無事にして純一無雜ならんには。乃至十地満心の菩薩も、皆此の道流の蹤跡を求むるに、了に得べからず。所以に諸天歡喜し、地神足を捧げ、十方の諸仏も称歎せざるは無し。何に縁ってか此の如くなる。今聴法する道人、用処蹤跡無きが為なり。

(一二八頁)

六度という善行を積んでも、戒律を墨守しても、油を捧げて零さぬほど綿密に精進しても、孤峰に独居し、一日一食、坐禪して横臥せず、四六時中勤行に励んでも、頭目髓腦、国城妻子、象馬七珍などの宝物をすべて布施しても、却ってそれは苦の報いを招く藪蛇である。

かくかくの善因を為すこと「に依って」しかじかの善果を得るということは、別言すれば、かくかくの善果を得ること「に於て」しかじかの善因を為すということである。手段と目的とは両方向から相互に支え合っており、そこに因果関係を見ようとするのは造業造趣である。結局「無事にして純一無雜」であるに如かない。

「今聴法する道人」即ち現に自由に振舞っている自己の生の働きには、かくかくの原因がしかじかの結果をもたらすといった「用処蹤跡」は見当たらない。現に聴法している主体性そのものは、有でも無でもなく、善でも悪でもなく、迷でも悟でもない。真の主体性には作用もなければ痕跡もない。

苟も「道流の蹤跡」たるもの、事前に意図を措定し、事後に成果を反省する底の「莊嚴門、仏事門」であってはならない。須く無事にして純一無雜なる「仏法」であるべきである。

行為を理解するに際して「因果性」を無下に捨て去ることはできない。しかしながら行為を因果性という特定の性質との関連で考えることは、行為に於ける無前提性・無条件性・無規定性を放棄することである。

自然界の因果性になぞらえて人間の行為を捉えることは、行為の動機や責任を問いたがる吾々のコンヴェンショナルな態度とよく馴染む。現に日常生活の中に根づいている行為を捉えるに当たって、わたくしは超越論的な権利保証など意に介せず、因果性をア・プリオリに導入している。わたくしは因果性という規則に基づいた行為ゲームのネットワークに依存して生きている。

行為の概念は、因果の概念を前提した上で「或る結果をもたらすもの」として規定されるのではない。寧ろ逆であって、因果の概念は行為の概念の中から事後的・反省的・間接的に出てくるものである。行為に先立って設けられた「目的」を実現するための「手段」として行為を捉えることは

間違いである。それが行為である(と看做される)ことは、それが他のもの手段となることではない。行為の概念を扱うに際して無闇に因果の概念を導入することは剣呑である。

娘の誕生日のプレゼントにしようと、わたくしは日曜大工よろしく庭にブランコを作っている。わたくしの行為は、ブランコを作ることであり、娘を喜ばせることであり、(妻から見れば)庭を散らかすことである。これらの記述の中から一つだけを真の記述として選ばねばならぬ義理はない。わたくしの行為は状況に応じて多様に記述されるものである。

ブランコを作っているわたくしの傍らで娘が嬉々として手伝っている時、わたくしは娘の嬉しそうな姿を見て喜びを覚えているのであって、妻がわたくしの振舞いを庭を散らかすこととして苦々しく見ていることは(妻に叱られるまでは)念頭に浮かんでいない。わたくしの振舞いには既にして多様な因果連鎖が可能として織り込まれているに違いないが、それを満遍なく斟酌することは出来ない相談である。

ブランコを作る工程中には、鎖を取り付けるために椅子の側面に孔をあける作業、孔をあけるためにドリルを椅子の側面にあてがう作業等々、幾つもの目的と手段とのセットが見出され、更にはそれらセットが入れ子になった重層的な因果連鎖が見出される。孔をあけるためにドリルをあてがうに際してはコンセントに電動ドリルのプラグを差し込まねばならぬという具合に、作業の一つ一つが新たな作業を指示してゆくであろうことは必至である。目的と手段とがセットになった因果連鎖が二次的に繰り返される可能性は果てしなく残りつつける。

これら重層的な目的と手段とのセット群は、目的であったものがプロセスに於て手段に転ずるといふ按配に、不断に位置を変えるものでしかない。そこに盛り込まれた個々の因果連鎖に拘泥せず(つまり念頭に浮かばぬものは閑却して)振舞いの実質を全体的に捉えることが賢明である。若し当の振舞いが何であるかを規定したければ、際限なく細分化してゆくべき因果連鎖の追求は、どこかで断念されねばならない——現実には追求すべきことが念頭に浮かばぬのであるが。

これらの事実より推窮すれば、因果連鎖の追求は殊更に断念されることを須いぬであろう。振舞いのプロセスにあって、振舞いCを実現すべく呼

び出された振舞いBが現に遂行されるという段にあっては、その振舞いBを実現すべく嘗て呼び出された振舞いAが更に呼び出されることはない。或る手順が着手されている時、その手順に至るまでの手順にまで遡っては問われない。何故と云うに、その手順を奈何に遂行すべきかは既にその者の手の内にあり、嘗ての手順を今更顕在化することは最早不要であるから。

若し目的たる振舞いを実現すべき手段たる振舞いを呼び出して成就されたところの手順が彼の手の内にないならば、つまり「出来る」という振舞いの仕方が丸ごと身に沁みていなければ、彼がひきつづき振舞うことは叶わないであろう。若し彼が然るべく為し得るならば、彼はそれを「奈何に」為すかを知っている筈である。而してその知り方は「丸ごと」という雰囲氣的・非分析的なものの筈である。

或る振舞いを実際に為すことができるということ(即ち行為の概念)の方がその振舞いに至るまでの手順を説明し得るといふこと(即ち因果の概念)よりも根源的である。従って振舞いに至る手順を因果的に説明することは、手順として指示された振舞いが行為であることを前提して初めて可能である。

ブランコを作るという行為は、ブランコの完成という結果をもたらすべき手段として事前に設定されているのではない。「娘を喜ばせること」を目指されつつ当の振舞いが了解されている時、そのことを成就すべき許多の事柄の中から「ブランコを作ること」が見出されているのである。既にして然るべく為し始められたからには、そこに至る手順を反省して「このブランコを作るという振舞いは娘を喜ばせることであろうか」などと説明に悩むことはあり得ない。その間の消息は実際に振舞っている仕方に依って示さるべきものである。そして実際に振舞っている時、それが何をもたらす筈であるかは、当人には丸ごと前反省的に判っている。

この前反省的に判っていることを踏まえて、当の行為を再構成すべく事後的に遡ってゆく時、そこに因果の概念が導入されるに過ぎない。そのことに挺身しつつある最中、そのことに因果の物差しをあてがって、己の為していることを頭痛に病む人は居ないであろう。若し居たとすれば、そのことが首尾よく運んでいないに違いない。

或る行為を遂行するためには当の行為をもたら

した無数の因果連鎖のメカニズムが説明され得なければならぬとするならば、わたくしは身動き一つできない。或る振舞いをしている時、わたくしは（そこに至る手順を顧慮することなく）その振舞いに全身全霊を委ねている。わたくしは因果的に説明される手順に身体の動きを当て嵌めているのではない。行為の資格を持った身体の動きが、因果的に説明され得るであろう手順を、既にして十全に示しているのである。

孔をあけるべく椅子の側面にドリルをあてがうという行為によって椅子に孔があくが、これは原因と結果という二項目間に於ける法則的・規則的な因果関係ではない。それは同語反復とも称すべきダイレクトな関係である。原因があつて結果があると出来事を規則的に捉えることは勝手だが、それは出来事を行為と看做すための形式的な手続を頭で捻り出しているだけである。出来事が行為であるために実質的・具体的に大切なことは、そのことを「奈何に」為すべきかが行為者自身が手の内にあり、そのことを「出来る」という振舞いの仕方が丸ごと身に沁みているということである。行為者自身がそれを奈何に為すかを知っており、その知り方が丸ごとという雰囲氣的・非分析的なものであることである。

行為の因果性について、わたくしの論げんと欲するところのものは略尽きた。要を摘んで云えようである。因果関係という概念は行為の概念の成立を俟つものであり、行為の成立は端的にそれが出来るか否かに係るのである。

では何故にわざわざ因果関係が云々せられるのであろうか。想うに主体の振舞いに於て超越的な秩序に統べられた有意味性を見出そうとする時、わたくしは因果関係を「利用して」その振舞いを（多くは概念のレヴェルで）辿り直すのであろう（決して因果関係に「従って」いるのではない）。唯一の出来事だけが在って、それをわたくしが腑分けし、腑分けしたものを改めて関係づけ、出来事を描き直してゆく時、そこに（反復という仮構が存するかの如く）因果関係が紡がれるのであろう。腑分けの仕方、関係づけの仕方、それらは挙げてわたくしの行為に係る。

因果性に意味を与えているのは、実際に遂行された行為である。因果関係に論及することは、行為を承認することに依って因果関係を作り出しているのである。行為は常にそれ自体に於て了解さ

るべきものであり、それを追認する時に初めて因果性が導かれるのである。

定上座なるもの有り、到り参じて問う「如何なるか是れ仏法の大意」。師、繩床を下り、擒住して一掌を与え、便ち托開す。定、佇立す。傍僧云く「定上座、何ぞ礼拝せざる」。定、礼拝するに方って忽然として大悟す。（一六九頁）

定上座が「仏法の根本義は何か」と問うと、臨濟は坐禅の椅子から降りるやその胸倉を掴み、横っ面に平手打ちを喰らわして突き放した。定上座は茫然自失の体であった。傍らの僧に「どうして礼拝なさらぬ」と促され、礼拝した拍子に忽然として大悟したことであった。

例に依って判るような判らぬような話である。尤も「定、佇立す」はよく判る。定上座は事の意表に出でたのに驚いてポカンとしてしまったのである。問いを発することは答えを得ることを前提している。己が問いを原因として師の答えという結果が導かれることを予期している。然るに臨濟は定上座の問いに応ずるに、彼の想定していたであろう因果連鎖を御破算にする底の乱暴狼藉を以てしたのである。因果律を戴いている定上座としては、抛りどころとしていた己が胸中の思惑を一挙に粉碎せられて、茫然自失して棒立ちするばかりであった。鹿爪らしく予期していた因果の連鎖はズタズタにせられ、裸のまま事柄の現場に放り出された。最早残された為すべきことは礼拝のみである。

わたくしは因果的に説明される手順に自己を当て嵌めて生きているのではない。わたくしの振舞いは因果的に説明すべき手順を十全に示している。音に示しているのみであつて語り得るわけではない。木偶の如く棒立ちするばかりの定上座にあつて、因果の沙汰は愚か一切の思惟は消滅し去り、一箇半箇の本性が剥き出されている。傍らの僧に叱咤せられ、無為自然に礼拝した時、その振舞いは丸ごと定上座の身に沁みた。

ビールを零して娘の絵本がびちょびちょに濡れてしまい、わたくしは周章狼狽している。シマッタと慌てふためいている最中、「ビールを零せば絵本は濡れる」「絵本が濡れれば娘は泣く」といった一般的・法則的な因果理解は、まったく等閑に附

されている。ビールが零れたことも、絵本が濡れたことも、娘が泣いたことも、わたくしは頭の隅で知覚しているのかもしれない。が、それら諸知覚が渾然一体となって周章狼狽すべき出来事が生起している場合、そこに因果関係という名の一般的な法則性が持ち込まれるではない。

「絵本にビールを誤って零してしまい、娘の絵本はびちょびちょに濡れてしまった」と出来事を記述する時、わたくしは特定の事柄を選択して記述している。わたくしはビールの肴の枝豆も床にぶちまけたことや、驚いた拍子にビールジョッキを足の上に落として痛かったことについては記述していない（記述することなど夢想だにしなかったのである）。

わたくしは生起した無数の事柄の中から特定のものを任意に選択し、一つの出来事として主題的に記述している。記述した以外の（記述しようとおもえば記述し得るであろう）事柄は、差し当たりわたくしの念頭には浮かばなかった。だが娘の「パパったら枝豆を撒いちゃった」という笑い声を聞いたり、妻の「足は大丈夫」という心配顔を見たりすれば、そこに別の筋道の出来事が浮上し、わたくしの記述も変わってくる。

当の出来事を構成すべく選択した事柄とは別の事柄があり得るという可能性を、出来事が生起した刹那にあって、わたくしは知り得ない。或る種の出来事に於ては出来事の成立と出来事の知覚とは不可分である。わたくしは枝豆を床にぶちまけたことも見ており、ビールジョッキが足の上に落ちた痛みも感じていたが、それらは主題化されるに至らなかったのである。主題化されないということは、それを知り得ないということである。娘に笑われ、妻に心配されて、初めてそのことを知り得るのである。

「ビールが零れた、そして絵本が濡れた」ではなく「ビールが零れたが故に絵本が濡れた」と因果的に捉えることは、既にして出来事を事後的に反省することに由った捉え方である。わたくしは現に出来事に深刻に直面しているのであって、そこに因果的な筋道を見出さない限りその出来事を把握できないなどという悠長な事態にあるのではない。

五 暫定的結論として

行為の始まり（起点）を問うことは行為の原因

を問うことである。行為の始まりは、わたくしの身に生起している知覚や思考がそうである。

娘が走ってくる姿を見たから、或いは娘が掛けてきた声を聞いたから、わたくしは道端に立ち止まったのである。そろそろ遊ぶ約束の時間だとおもったから、わたくしは椅子から立ち上がったのである。

知覚や思考は、何故にそのように振舞ったのかという問いの答えになる。何故にそのように振舞ったのかという問いの答えになり得るが故に、それは行為の始まりたり得る。このことを認めることには、わたくしも吝かでない。

然るに何故にわたくしは行為の始まりたる知覚や思考を挙げるだけでは満足せず、意図・動機・欲求・信念などを行為の原因として探そうとするのであろうか。そのように振舞い始めた起点を説明するだけでは飽き足らず、何故にもっと更に説明することを欲するのであろうか。

何故に然く振舞ったのかという問いの答えになる知覚や思考に満足せず、更に遡って意図や動機といった振舞いの原因を求めてみたところで、そのような原因は見つからない。記憶や判断という行為の始まりから無理に遡って、意図・動機・欲求・信念などという更なる内面的な原因を求めてみても、畢竟、それを為す主体である「わたくし」自身に逢着するのが関の山である。

わたくしは椅子から立ち上がって庭に出ねばならない（娘と庭で遊ぶ約束をしたのである）。にも拘らず立ち上がらないとすれば、それは立ち上がる原因たるべき意志や欲求に力が不足しているのであろうか。否。単にまだ少し早いとおもっているに過ぎない。

時計を見て（知覚）もう時間だとおもえば（思考）わたくしは立ち上がるであろう。若し立ち上がらないとすれば、何か異常が生じていて（急にギックリ腰になったとかして）立ち上がれないのである。

娘と遊ぶ約束をしたことを記憶していたから、そしてもう時間だと判断したから、わたくしは立ち上がったのである。娘と遊ぶ約束をしたことを記憶していたことは、もう時間だと判断したことは、奈何にしてわたくしをして立ち上がらしめたのであろうか——と問うことには意味がない。

娘との遊ぶ約束を記憶していたこと、もう時間だと判断したこと、これに拠って立ち上がるとい

う行為は実現されるが、逆に他の行為に依ってこれら記憶や判断が成り立つということはない。記憶や判断ということは他の行為の手段であって目的ではないから、これを外的な因果関係に還元することはできない。

径山に五百の衆有り。人の参請する少なり。黄檗、師をして径山に到らしむ。乃ち師に謂って曰く「汝、彼に到って作生」。師云く「某甲、彼に到らば自ら方便有り」と。師、径山に到るや、装腰にして法堂に上って径山に見ゆ。径山、頭を挙ぐるに方って、師便ち喝す。径山、口を開かんと擬す。師、払袖して便ち行く。尋いで僧有り、径山に問う「この僧適来什麼の言句有ってか便ち和尚を喝するや」。径山云く「この僧は黄檗の会裡より来る。你知らんと要するや、且く他に問取せよ」と。径山五百の衆、太半分散す。（一七四頁）

径山には五百人もの雲水が居たが、参禅する者は殆どなかった。そこで臨濟が派遣されることになった。黄檗の「彼の地ではどうする心算か」という問いに、臨濟は「あちらに着いてから考えます」と答える。予断を排し、実地に相見て、その知覚し思考せるところに依って然るべく振舞います、と。

「方便」とは臨機応変の手段の謂である。あらかじめ目論見を立てるのではなく、状況に応じて方法を講ずるのである。事柄は世界の捉え方に係る。「一寸先は闇」「風が吹けば桶屋が儲かる」という健全な直観に従えるかどうかに係る。

カオスは、それ自体は一定の状態としては把握されえず、絶えず揺らいでいるという端的な現実でしかない。現に揺らいでいるカオスは、秩序の外から秩序に働き掛けるのではなく、秩序が保たれている当の現場において秩序に内在的に関わっている。

そのようなカオスを近似的に把握するためには、揺らいでいる当の秩序の内部を見なければならぬ。ただし秩序の内部といっても、それは秩序の構成要素の謂ではない（それはまた別の秩序である）。異なった秩序どうしの対立によって導かれる秩序の揺らぎは、揺らぎそのものではなく、揺らぎの様式であるにすぎない。カオスは秩序の一部ではなく、秩序とまったく同一である。同一の現実について、有形・静的なる契機を抽象したものがコスモス（秩序）であり、無形・動的なる契機を抽象したものがカオス（渾沌）である。（『渾沌』二九頁）

現実世界をカオスとして捉え、そこに因果律の物差しをあてがうことなく（つまり前もって目論見を立てることなく）無念無想でぶつかってゆくこと、これが「方便」である。意図なるものを準備してみても、現実はその常を裏切る。若し然らば、意図などは抱かぬに如くはない。

臨濟は旅装束のまま径山を尋ね、径山が頭を挙げるや否や藪から棒に一喝し、直ちに袖を払って立ち去った。或る僧がその間の仔細を問うと、径山は「あいつは黄檗門下だ。委細はあいつに訊いてくれ」と逃げる始末である。

「什麼の言句有ってか便ち和尚を喝するや」という問い方は、出来事を対象化して、それを巨細に品隲せんとする姿勢である。その姿勢たるや（如何にも径山の会下らしく）かくかくの言葉が吐かれてしかじかの問答が為されたという段取りに囚われており、既にして十分に間の抜けた問いと看るべきである。人間の瑞々しい働きは、辞を措いて初めて成就すべきものではない。電光石火の臨濟の振舞いに意図なるものの痕跡を探し、その経緯を説明しようとしても、必ず後の祭りである。

〔附記〕 本論考は弘前大学教育学部研究紀要『クロスロード』第4号掲載予定の拙稿『『臨濟録』管窺（三之二）』に続く。