

『臨濟録』管窺（三之三）

Reflections on The Record of LIN-CHI (III-3)

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：世界 身体 主体 所有

一 行為と世界

68+57という計算の場合、加法の規則に従って125という答えが導けると誰もが考える。しかし未だ嘗て誰も経験したことのない巨大な数の計算の場合、加法の規則が奈何なる具合に機能するかは見当もつかない。これまで通用していた規則がこれからも通用するという保証はない——とクリプキは帰納原理の限界を衝く。

68+57=5という計算は間違った規則に従っている。縱令本人は規則に従っているつもりであっても、本当に規則に従っているという保証はない。加法という規則に従っていることを規則と振舞いとの関係からは言明し得ない。規則に従った振舞いであることの保証を得ようとすれば振舞いの中に閉じていることはできない。是に於て共同体が要請せられる——とクリプキは外的コンテクストの導入を促す。

68+57=125であらねばならぬ必然性はないが、然く計算することと外的コンテクストとは内的関係を持っている。規則に従った振舞いであることの保証を規則に従った振舞いそのものから導くことができない以上、規則に従っているという保証を得ようとすれば、必ず外的コンテクストとの関係に俟たねばならない。

規則に従った振舞いであることの保証は振舞いに内面的に見出されない。そこで規則に従った振舞いであることを保証すべく外的コンテクストへと関係を結ぼうとする時、その「外」とは何処のことであろうか。大多数と違っていなければ誰も文句は云わないが、その「誰も」とは誰のことで

あろうか。

クワス算をする誰かであれば、わたくしが68+57=5という計算をしても間違っているとは云わない。規則に従った振舞いであることを保証すべく関係を結ばれる外的コンテクストとは、既にしてニュートラルな共同体ではない。

クワス算をするわたくしが計算ミスをして偶々68+57=125という答えを出し、結果的に社会に受け容れられるという可能性もあろう。規則に従った振舞いであることの保証は、結果の如何とは別の問題である。

クリプキは規則に従って振舞うという経験の可能性の条件を求めているのではなく、規則に従った振舞いであると言明する可能性の条件を求めている。実際に規則に従っていることの条件を問うているのではなく、規則に従っている旨を言語を使用して表すための条件を問うている。

言語を使用するための条件は、固より共同体との関連に於てのみ語り得る。何故と云うに、共同体に於て然く言語を用いて可である条件を問うているから。クリプキが共同体にこだわる所以である。

規則に従っている旨を言語を使用して表して可であるという言明可能性の条件を問うという問い方そのものが、あらかじめ共同体との内的関係が存するように問題を設定することを求めている。言明可能性の条件を問うことと共同体との内的関係を求めることとは表裏一体である。

因に内的関係とは「或る項 x が別の項 y に対して R という関係にあるとき、 x の同一性や本性が y に対する関係 R に依存している」ところの関係

*弘前大学教育学部国語国文科教室

Hirosaki University Faculty of Education Japanese Language and Literature Department

である（『岩波哲学・思想事典』一一九三頁）。規則と共同体との関係について云えば、その規則が共同体に於て通用するというのは内的・本質的な関係であり、その規則が別の共同体のそれよりも厳しいというは外的・偶有的な関係である。

加法の規則の場合、共同体という外的コンテキストは果して本質的に必須であろうか。共同体について詳らかに記述しても、規則については微塵も語れない。規則の運用は共同体に依存するが、規則の同一性や本性は共同体に依存しない。若し然らば、規則の運用も亦共同体に依存するかどうか分明でない。

加法計算をする時、自ら従っている規則の何たるかは判らない。プラスに従っているつもりでも本当はクワスに従っているかもしれないという懷疑的反省からは逃れられない。現に従っている規則の何たるかが判らない以上、縦令それを外的コンテキストと関連づけようとしても、どうやって関係づければよいかが判らない。では加法計算という振舞いは、それ自体とは別のコンテキスト、例えばクリプキの説くように共同体という外的コンテキストに依存しているのであろうか。

現に従っている規則が本当は別のものかもしれない、とクリプキは懷疑する。仮に規則が得られても、次の瞬間には別の規則が得られるかもしれない、と。

クリプキにとって規則はついに不確定のものである。ところが可笑しいことには、クリプキに懷疑そのことを疑っている気配はない。規則が疑われるならば、反省的懷疑も亦疑われて然るべきであろう。

懷疑をとことん突き詰めてゆくと懷疑自体が解体してしまう。しかし懷疑がどこまでも避けられないという事態を、懷疑を抱くことから独立させて、懷疑の対象へと据えてよいものであろうか。懷疑を抱くことが避けられないことの可能性が恒常的につづくという保証も亦ない。

是に於て「外的コンテキスト」は依存すべきものとしては把握し切れない。外的コンテキストはわたくしに対して開かれているが、それは単なる外部ではなく、外部でもなければ内部でもないものとして、わたくしに非依存的に浸透している。

外的コンテキストがわたくしに関係していることを因果的・一対一対応的に確定することはできない。しかし関係していることは確かである。わたくしと世界とは一義的に確定された間柄にはな

く、互いに媒介変数を提供し合っている。

アフォーダンスとは、「或る有機体が或る環境内に生息しているとき、その環境内における特定の事象が、当の有機体にたいして提供する行為の可能性」である。アフォーダンスによれば、有機体だけが静的な風景を一方的に眺めているのではなく、環境のほうからも表情をもって働き掛けている。有機体と環境とは一如となってシステムを形成しており、その両方向的な働き合いが循環的に更新されてゆくのである。

私が常日頃描いている認識の筋道は、「環境のほうから発信される物理的刺激を感覚器官が受容し、それを心（脳）が処理して有意味の知覚（環境のイメージ）に仕上げる」というものである。すなわち「心が所与のものを加工する」というストーリーである。ところがアフォーダンスによれば、環境はそれ自体が特定の意味をもった情報として存在しており、私は環境によって情報を提供（アフォード）されている。有機体（行為の束）の活動は、みずからが身を置く環境（アフォーダンスの束）と接触し、そこから情報を提供されることによって成り立っている。（『渾沌』二頁）

現実には成立している出来事としての行為に就いて検するに、それは主体の方から世界に一方的に働き掛けるものではなく、主体と世界とが両方向的に働き合い、互いに不可分のファクターとして一つに融け合っている。

自転車に乗っている時、急に砂利道になったので、わたくしはハンドルを握る手やペダルを踏む足に注意する。わたくしが操っている手足は、握られるハンドルや踏まれるペダル、砂利で凸凹している道、子供が飛び出しかねない向こうの塀の角、これらの世界から独立して操られているのではない。わたくしは世界に注意しつつ操っており、世界はわたくしに注意するように仕向けてくる。わたくしが一方的に手足を操り、それに因って世界の変化が惹き起こされるなどというのは、およそ実情と懸け離れている。

わたくしはハンドルを握る手やペダルを踏む足を微妙に調節し、それに応じて砂利道の凸凹具合が微妙に変化し、更にそれに応じてわたくしは手

や足を微妙に調節し、それに応じて砂利道の凸凹具合が微妙に変化し……と身体動作を微妙に調節し、それに応じた環境の微妙な変化、更にそれに応じた……という按配に身体動作と環境変化とを極限まで切り刻んで実情を描写しがちである。だが然く「環境の変化に応じて身体の動きが意味づけられるといったフィードバック構造にとらわれている限り、身体の動きはどこまでも微分されてゆく」（『渾沌』三頁）。

極限まで切り刻まれた身体動作や環境変化の切れ端などは、最早現実成立している出来事とは別の何かであり、それらを分析してみても実際に何かを為すことは実感できそうにもない。

わたくしが為しているのは「自転車に乗る」という一つの事柄である。先ず「ハンドルを握る手やペダルを踏む足を微妙に調節する」という身体動作の切れ端が為され、尋いで「砂利道の凸凹具合が微妙に変化する」という環境変化が因果的に惹き起こされるといった描写は、わたくしが為している一つの事柄とは似ても似つかない。

上堂。僧問「如何なるか是れ剣刃上の事」。師云く「禍事、禍事」。僧擬議す。師便ち打つ。

問う「祇石室行者の確を踏んで脚を移すことを忘却せるが如きは、什麼の処に向かつてか去る」。師云く「深泉に没溺す」。

師乃ち云く「但有ての来者は、伊を虧欠せず。総に伊が来処を識る。若し与麼に来たれば、恰も失却するに似たり。与麼に来たらざれば、無繩自縛。一切時中、乱りに斟酌すること莫れ。会と不会と都来て是れ錯。分明に与麼に道う。天下の人の貶剥せるに一任す。久立珍重」。（二五頁）

この一段はつい先に論じて辞を費やすこと稍多きに至ったところである。しかし行論の都合上、今一度読み返してみる。蓋し騎虎の勢いである。

真剣が抜き放たれた剣呑極まりない状況にあって、臨濟は「大変、大変」と真剣に怯える。事柄は音に尋常ならざる状況の所為のみに係るのではない。世事の転変の逆睹すべからざることを想えば、吾々の行住坐臥、なべて「剣刃上の事」ならざるはない。

況や道を求むる身に於てをや。道を求むるからには、微温湯にぬくぬくと浸かるように現実に埋没していることは許されない。敢えて百尺竿頭に

一步を進めねばならない。この間の消息については細叙するを欲せない。

わたくしが生きている刻一刻の現実、唯一無二のわたくしの現実である。先ず主体の振舞いが為され、尋いで世界に変化が惹き起こされる、といった悠長な雲行きではない。外的コンテクスト（世界）は、外部でもなければ内部でもないものとして、わたくしが生きていることに非依存的に浸透している。わたくしはのべつ「剣刃上の事」を生きている。然く退引きならぬ現実を生きていることを想えば、臨濟ならずとも「大変、大変」と狼狽せざることを得ない。

師の慌てぶりを見て、僧は「擬議」した。身に添わぬ物騒な問いを発しておきながら、いざ答えるや周章狼狽する僧などは一笑の値だになし。自ら外的コンテクストに関係してゆく素振りを見せながら、それを因果的・一対一対応的に確定できぬという消息に、僧はあまりにも無頓着である。僧はノンシャランと現実に足踏みして恬としている。罰棒を喰らって当然である。

爰に更に一事が呈せられる。臼を踏むことに没頭し、踏む己も、踏まれる臼も、臼を踏んでいることも、一切合財が忘却せられた境地にあることは奈何、と。

斯かる三昧境も亦十分に剣呑であることは註することを須いない。現に臼を踏んでいながら、そのことの自覚を欠くならば、折角生きている甲斐がない。石室行者は断片的な作業には熱心であるが、無数の外的コンテクストと縊り合わされた己の生全般に決着をつけることを怠っている。

三昧境のまま生きてゆくことは深い淵にずぶずぶと沈んでゆくことに似る。外的コンテクストに囚われることもない代わりに自己自身に目覚めることもなく、ついに十全に生きることは叶わない。

主体性に拘泥して環境世界を捻じ伏せようとすることは不可であり、主体性を放棄して無念無想に耽ろうとすることも亦不可である。臨濟は「一切時中、乱りに斟酌すること莫れ。会と不会と都来て是れ錯」と説く。あれこれ分別してはならぬ、判ることも判らぬことも俱に不可である、と。

己の生を特定のコンテクストに於て意味づけようとすることは禁物である。その都度の行為をもたらしたコンテクストの全体を引き受けながら、唯一無二の自分の世界を生き抜いてゆくことが肝腎である。

臨濟は「儂のところに来る者を、うかと思損な

う気遣いはない。その者の拠って立つ境涯はきっちり見抜いて進ぜよう」と囁く。これは「儂は人物月旦に関しては人並外れた眼力を具するのじゃ」と威張っているのではない。「儂は外的コンテキストとの内的関係から須臾も相離ることなく生きているのじゃ」と宣しているのである。

臨済にあって「与麼に來た」るだの「与麼に來たらざ」るだのという分別は葉にしたくも無い。こう来る手合は自らを失っており、ああ来る連中は自らを縛っている。外的コンテキストとの関係は「此れ・彼れ」「来る・来ぬ」といった沙汰を超えている。

生きている限りは外的コンテキストの全体を背負いつつ生きねばならない。「乱りに斟酌すること」は以ての外であり、従って判る（会）判らぬ（不会）と一喜一憂することは愚の骨頂である。

自分の世界を形成する抜き差しならぬ「一つの出来事」であるべき行為について、これを身体動作と環境変化という二つに分解することは、不可能であり且つ不必要である。

自転車に乗ることを手足の動きと砂利道の状態とに分解するのが無駄であることは掩うべからざる事実である。行為するわたくしは、単独の身体動作を修め、それを環境変化に応用しているわけではない。わたくしは自転車の乗り方という一つの出来事を修めているのである。

自転車に乗るという行為を規定する場合、ハンドルの握り方やペダルの踏み方という身体の動作を抜きにしては規定し得ない。だが「ストレスの発散」「娘との親睦」といった附帯状況の全体を斟酌することも、その行為を規定するために無用とは云えない（否、寧ろそのことの方が大切である）。

わたくしの身体動作は環境変化と呼応しており、環境変化はわたくしの身体動作に依って意味づけられる。自転車に乗る時、わたくしは自転車や砂利道と不可分に行為している。わたくしは環境「と共に」行為しているのであって環境「の中で」行為しているのではない。

自転車に乗っているわたくしにとって、自転車は身体の一部とも看做し得る。音に然るのみではない。わたくしは凸凹の砂利道や冬枯れた街路樹や明滅する信号や遠吠えする野良犬などと一心同体となって自転車に乗っているのである。この全体的な事実について、これを周りの世界と身体の動きとに分かつことに因って行為として捉えよう

というのは、申し分なく二元論に毒されている。

わたくしが「身体を持つ」ということは、わたくしが「不可避の所与としての或る状況（環境・世界）の下で自らを見出す」ということに他ならない。

わたくしは身体を介して現実の状況に能動的に関わる。その際わたくしは常に所与としての状況に於て自らを見出し、しかも自らが状況に開かれているという事実を引き受けながら「受動且つ能動、事実且つ変革、客体且つ主体」という底のパラドクシカルな生を営んでいる。

加うるに、わたくしが置かれている状況に対して、わたくしがそれを自ら根拠づけることはできない。わたくしの能動的な生の営みは、あらかじめ与えられた受動的な契機としての状況に於てのみ成立する。

果して然らば、わたくしが行為そのものから一旦身を引き剥がし、自らの行為について記述することは可能であろうか。

行為はその記述から独立して時間・空間に於て生起する出来事として存在し得るのであるだろうか、将又行為は当該の記述と別には存在し得ぬのであるだろうか。例之えば「スイッチを捻る」というふうに、現に記述せられているのでない限り、それは未だ行為ではないのであって、振舞いは記述せられて初めて行為となるのであるだろうか。

「行為の記述」と無造作に云う時、時間・空間に於て生起する出来事が記述対象として既に存在し、それに対して（それとは別の）記述内容が当て嵌められると考えている。単一の行為を多様に記述し得ると考えることは、単一の行為なるものが（記述を抜きにして）兎まれ角まれ存在することを前提している。しかし斯かる行為と記述とを二段階で捉えるような考え方に拠るならば、一旦記述されるや行為と記述との関係が考え難くなることは自明である。

その生起の端緒に於て偶々「スイッチを捻る」と記述される行為は、「明りをつける、部屋を明るくする、空き巣狙いに警告を与える」ものとしても「多様に」記述され得るものであり、コンテキスト次第で幾らでも「他様に」記述され得るものである。行為の記述を離れた裸の（つまり無垢の概念レヴェルでの）行為そのものを同定することはできない。斯かる事情に由って観るに、「行為・身体動作・記述」という項目のうち最後まで生き

残ったのは「記述」だということになりそうだが、わたくしは独り記述のみを生き残らせることは殆ど有るべからざることだと思惟する。

記述が「ある事態を明晰判明に認識するためにその特徴を整理して示す」（『岩波哲学・思想事典』三一〇頁）ことであるならば、それは或る特徴に言及することを前提した概念である。若し然らば「行為の記述」の場合、記述自体の内にあらかじめ「行為としての特徴への言及」ということが含意されていなければならない。

「手を挙げる」という記述の内には「行為としての特徴への言及」が前提されるが、「手が上がる」という記述の内にはそれは前提されない（が故にそれは行為の記述ではない）。斯かる区別が（論点先取を犯すことなく）奈何にして可能かを論ずるといふ段に至ると、行為の記述はやれ意図だの目的だのを援用して説明され始める。

議論は堂々巡りの様相を呈じ始めた気配である。

わたくしは性急に辻褄を合わせることを欲せない。妙に血眼のさもしい料簡で論を進めたくはない。わたくしは頭を冷やして考え直すべきである。記述という項目を行為と区別して把握することについても亦猶考うべきである。

単一の身体動作は複数の行為となり得るが、純然たる身体動作はその内に「行為としての記述すべき対象」たる特徴を有するであろうか。若し有せないならば、行為としての特徴への言及が不能であるが故に、その身体動作は行為でないことになる。

単一の行為は多様に記述され得るが、若し単一の行為が「行為としての特徴」を有するならば、その特徴に向けられるところの記述が必ず可能な筈である。果して然らば「記述せられた行為」とは別の行為自体などは（論理的にも）あり得ないことになる。

行為の記述には「行為としての特徴への言及」が必須であることは疑いを容れない。だが按ずるに謂うところの「特徴」とは、記述の対象の裡にあらかじめ具備さるべき所与としての特徴なのではなく、それは記述することに於て能動的に特徴づけらるべき特徴なのではなからうか。

身体動作の主をして行為者たらしめる「特徴づけ」が専ら記述者の能作のみに係るとするならば、それは記述者ごとに異なる主観的・恣意的な働きに過ぎぬということになるであろう。果して然る

か否かは猶講窮すべきであるが、斯かる危惧が払拭し難いということは、既にして行為と行為の記述との不可分性を（つまり行為を時間・空間に於て生起する出来事として物象化することの不可なることを）物語るようにおもわれる。記述から独立した行為そのものは、行為としての特徴への言及を持たぬものであり、そのようなものには当の振舞いを行為と看做すべき所以が見出され得ないようにおもわれる。

今按ずるに、会議の席上で手を挙げている人を見れば、わたくしがそれを単なる「手が上がる」という身体動作として見ることは金輪際なく、必ず「発言を求める合図をする」という行為として見るに違いない。

わたくしが生きるということは、或る振舞いを然るべく「特徴づける」ということである。若しその振舞いが単なる身体動作として見られるならば、わたくしは当の振舞いを（状況的な脈絡を踏まえて）行為ならざるものとして評価しているのである。

わたくしは日々の生活にあって具体的な他者・世界と接触し、その都度紡がれる全体的なヴィジョンに制約されながら生きている。わたくしは（のべつ身の周りに在りつづけるが故に殊更に意識にはのぼらぬ）自然誌的事実の制約を受け容れ、そこに於て生きることを余儀なくされている。

わたくしは或る外的コンテクスト（状況・世界・環境・立場・観点）を選択している。それは意識的・自覚的な選択ではなく、つとに成立している事実の受容としての選択である。純粋な事実（存在）から価値（当為）が論理的に導かれることはないとも、さまざまの事実を価値的・道徳的に意味づける視座はしつらえられている。事実と価値との間の論理的な亀裂は、日常生活の事実の受容に於て乗り越えられている。

日常生活の事実に拠って価値的・道徳的な命題を正当化することはできない。若しこれが容認されるならば、わたくしには無からの創造という飛躍も有されることになる。何らかの意味で規範が受け容れられていない限り、そこに価値的な命題が見出されることはない。

逆に云えば、価値的な命題が見出される事実は純粋な事実ではなく、既にして規範的な色彩を帯びた事実である。その事実はわたくしが生きてゆく基盤であり、抑々正当化を要せない事実である。若しこれが否認されるならば、わたくしは相対主

義の渦に巻き込まれて恣意的に振舞うことになる。

わたくしに可能なことは、既に在ってしまっている具体的な制約について、それを内在的な仕方ですら正当化することだけである。わたくしは（縦令不完全な仕方ではあれ）制約を全体的な連関に於て受け容れ、制約せられた生の現場にあって唯一の事実を生きている。

行為者は外的コンテクストを無意識的・無自覚的に受容しつつ行為している。このことが真実であるか否かを頭痛に病んでいる暇はない。行為者は否応なく自らに固有の外的コンテクストに即して行為しており、而もその事実に対して無意識的・無自覚的でありつづけている。

外的コンテクストの奈何は審らかにし得ぬが故に、行為者は自らの遂行しつつあることの何たるかを全面的には知ることなく、そのことを遂行している。事後に革新的な結果が得られるにせよ、行為者は事前に知ることなくそれを遂行する。

行為者は、現に行為を遂行していることに於て、不知不識裡に新たなシステムを形成している。更に行為を遂行しつつけることに依って、形成せられたシステムは自らの領域を形成し、同時に行為者自身も亦自己を形成しつつづけている。

莊子曰く「真人の息するは踵を以てし、衆人の息するや喉を以てす」と（『莊子』大宗師篇）。陰気は地より上り、陽気は天より下り、両気が中和して健全な人間の生は営まれる。真人は喉と踵とを通貫する形で陰陽の気を併せて深呼吸するが、衆人は喉で喘ぐだけである。真人の存在は天地に開放されており、衆人の存在は肉体に閉塞している。

呼吸と吸気と、内気と外気と、身体と世界と、即ち自己と外的コンテクストとは真人にあって生の律動に於て不即不離となっている。真人にあって二元論的な亀裂は跡形もなく、彼は深々とした呼吸に於て自足している。

禪者も亦然り。苟も禪者たる者、宜しく然らざること能わざるべし——否。修禪者と生活者といった有害な区別を、わたくしは立てない。外的コンテクストの無意識的・無自覚的な受容は万人に平等の摂理である。これに覺することを禪だとももうところに悲劇があり、これを覺すべく励むものを禪者だとももうところに喜劇がある。

山僧が説法は、天下の人と別なり。祇箇の

文殊普賢有って、目前に出で来たって、各々一身を現じて法を問うが如きは、纔かに和尚に咨すと道わば、我早く弁じ了る。老僧穩坐、更に道流有って、来たって相見する時、我尽く弁じ了る。何を以てか此の如くなる。祇我が見処の別にして、外には凡聖を取らず、内には根本に住せず、見徹して更に疑謬せざるが為なり。（四八頁）

文殊や普賢が問い掛けてきても、修行者が尋ねてきても、臨済は一目で「弁じ了る」。何故と云うに、外には凡聖という枠を認めず、内にも根本の悟りに腰を据えず、外的コンテクストを丸ごと然るべく「見徹」して殊更に「疑謬」せぬから。

臨済は「祇我が見処の別にして」と威張っているが、誰もが皆本来然く生きているのである。わたくしは且つ外的コンテクストを不断に紡ぎ出しつつ、且つ紡ぎ出した全体的なヴィジョンに制約されつつづきつつ生きている。

「外には凡聖を取らず」と云うが、美しい花が咲いていれば美しい花が見え、汚い石が転がっていれば汚い石が見える。「内には根本に住せず」と云うが、猫が好きで犬が嫌いでも、猫が来れば猫が見え、犬が来れば犬が見える。わたくしは或る外的コンテクスト（状況・世界・環境・立場・観点）という自然誌的事実の制約を無意識的・無自覚的に受容している。

その事実「見徹」することが肝腎であり、然らざれば「疑謬」を免れぬことは言を須たない。しかし縦令現に然らずとも、わたくしが唯一無二のわたくしの現実をその都度生き得ていることも亦覆うべからざる事実である。然らばわたくしは臨済を範と仰いで自らが外的コンテクストという事実を無意識的・無自覚的に受容しつつ生きていることを「見徹」すべきであろうか。将又「無事はれ貴人」と嘯いておるべきであろうか。

わたくしは右の疑いを審らかにすることを得ざるのを憾みとする。私見を敢えて呈すれば、わたくしは後者に左袒する。臨済は「外には凡聖を取らず、内には根本に住せず」という按配に二元論的な対立を捨象し去っており、それ故に外的コンテクストを肯定・否定の沙汰を超えて丸ごと引き受けざることを得ず、その在るがままの自然法爾の生き方を「見徹」と称するのである、と。

臨済の教えは内外・主客・凡聖・迷悟を趁う世間の宗教と趣舎を同じくしない。「山僧が説法は、

天下の人と別なり」と断る所以である。

山僧が此間には、僧俗を論ぜず、但有る来者は、尽く伊を識得す。任い伊甚れの処に向かつて出で来たるも、但有る声名文句は皆是れ夢幻なり。却って境に乗ずる底の人を見るに、是れ諸仏の玄旨なり。仏境は自ら我は是れ仏境なりと称すること能わず、還って是れ這箇無依の道人、境に乗じて出で来たる。若し人有って出で来たって我に仏を求むれば、我即ち清浄の境に応じて出づ。人有って我に菩薩を（求むれ）ば、我即ち慈悲の境に応じて出づ。人有って我に菩提を（求むれ）ば、我即ち浄妙の境に応じて出づ。人有って我に涅槃を（求むれ）ば、我即ち寂靜の境に応じて出づ。境は即ち万般差別すれども、人は即ち別ならず。所以に物に応じて形を現じ、水中の月の如し。（六七頁）

僧俗を問わず、尋ねてくる者については「尽く伊を識得す」と臨済は見得を切る。奈何なる世界を背負って現れてきても、彼が背負っている世界は彼自身と一如である。つべこべとエクスキューズを並べてみても、口先から垂れる「声名文句」は悉皆「夢幻」である。

自らの「境」を背負って現れ、殊勝げに並べたてた言葉は寢言に似るが、然く寢言を吐くところの「人」は皆「仏」である。ところが折角の仏が「これが玄旨である」と陳ずるから始末に負えない。

わたくしは不可避の制約を全体的な連関に於て受け容れつつ、制約せられた生の現場という唯一の事実を生きている。わたくしが生きているという事実は、既にして価値的・規範的な色彩を帯びた事実であり、而も正当化を要せない事実である。然く正当化を要せない世界を現に生きているが故に、これが自らの生きている世界であると自ら言挙げすることは叶わない。「仏境は自ら我は是れ仏境なりと称すること能わず」とある所以である。

「這箇無依の道人、境に乗じて出で来たる」と云うが、裸の自己が外在する環境を操るのではない。「境に乗じて出で来たる」の箇所を、入矢氏は「境をあやつって立ち現れるのだ」（六九頁）と訳された上で「外的な条件や現象を主体的に使いこなす人」（六八頁）と註され、秋月氏は「境を使いこなして出て来るのである」（七六頁）と訳された

上で「主体性をもって境を使いこなす人」（七八頁）と註されるが、果して俱に肯綮に当たっているであろうか。

わたくしは自ら生きつつあることの何たるかを全面的には知ることなく生きている。事後に生の結果を顧みることにはあるにせよ、わたくしは事前知ることなく「わたくしの世界」を端的に生きている。わたくしは現に生きていることに於て不知不識裡に新たなシステムを形成しつつ生きている。

生きている「わたくし」と生きられている「わたくしの世界」とは同一である。「あやつって」「使いこなして」という訳し方は、主と客との二元論的な分裂を示唆するが故に遺憾である。

わたくしは外的コンテクストに制約せられて在ることをジャスティフィケーションすることが叶わない。わたくしに叶うのは只管働き出づること、即ち「境に乗じて出で来たる」ことのみである。生きてゆくに際して理想化された実験を試みる余地はない。実際に生きてゆくことは必ずぶつつけ本番である。

若し人が仏を求むれば清浄の境に応じて現れ、若し人が菩薩を求むれば慈悲の境に応じて現れ、若し人が菩提を求むれば浄妙の境に応じて現れ、若し人が涅槃を求むれば寂靜の境に応じて現れる、と臨済は豪語する。その時の（相手および自己を含んだ全体の）世界の状況に応じて、当人の生き方は決まってくる。さまざまの状況に応じてさまざまに生きることは至極自然である。

甲の世界に応じて生きる自己も乙の世界に応じて生きる自己も、俱に掛け替えのない自己である。外的コンセプトは無限定であるが、それを生きるのは自己自身である。臨済曰く「境は即ち万般差別すれども、人は即ち別ならず」と。磨かれた鏡のように風いだ水面に映る月も、波紋が拡がる凸凹の水面に映る月も、俱に正真正銘の月であることに違いはない。

因に普化、常に街市に於て鈴を揺って云く「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す。四方八面に來たれば旋風もて打し、虚空に來たれば連架もて打す」。師、侍者をして去いて纔かに是の如く道を見て、便ち把住して云わしむ「総に与麼に來たらざる時は如何」。普化托開して云く「來日大悲院裏に齋あり」。侍者回って師に拳似す。師云く「我從來這の漢を疑著す」。（一五七頁）

「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す。四方八面に來たれば旋風もて打し、虚空に來たれば連架もて打す」とは、各人各様の世界が構成される超越論的地平は原理的に唯一無二であるという根源的な内部性（自明性）の表明である。

わたくしの外的コンテクストへの関与の仕方は、明で来れば明で応じ、暗で来れば暗で応じ、四方八方から来れば旋風の如くに応じ、虚空から来れば釣瓶打ちで応ずるという按配に、わたくしなりに唯一無二の超越論的地平に依拠しつつ開けているところのものであらざるを得ない。

わたくしの外的コンテクストへの関与の仕方は自らのパースペクティブに拘束されているが、それは（幾らでも別様であり得た無数の可能性と共に）現に然るべく現象しているという絶対的な事実性を有している。わたくしは好むと好まざるとを問わず、明で来れば明で応ぜざるを得ず、暗で来れば暗で応ぜざるを得ないのであり、その外的コンテクストへの関与の仕方の背後へと遡ることはできない（況やそれをジャスティフィケーションすることに於てをや）。

わたくしの世界は、或いは明頭に來たり、或いは暗頭に來たるが、端的且つ不断に然るべき仕方で來ている。わたくしは「一つの全体」を十全に生き尽くしている。然く不可避免的に唯一無二の仕方で外的コンテクストに関与せねばならぬ以上、「総に与歴に來たらざる時は如何」と訊かれても、つまり「どのようでもない仕方で來たらどうする」などと現実の生から乖離した「仕方」なるものを仮構しつつ愚問を發せられても、返答に困る。

敢えて愚問に愚答するならば「來日大悲院裏に齋有り」と素朴な事実を差し出すよりすべはない。現に「わたくしの世界」という外的コンテクストを生きているということは、それに不可避免的に唯一無二の仕方で関与するということである。

刻一刻と生を営んでいる現実こそが直ちに去就向背を決すべき場面である。現に生きていることと同一の世界に対して「ああ来れば、こう行こう」などと悠長に物差しをあてがうことはできない。

二 行為と身体

世に有る事柄は悉皆「行うこと」の一部と看做すことが可能である。このことは世の中の出来事が（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る。

「百メートルを三秒で走る」といった端から出来っこないことは禁止されない。では命令の場合は奈何。学校にあって「この問題を解きなさい」という酷な命令が出来ない生徒に向けて發せらることは皆無ではなからう。

「出来るべきであるから」「やれば出来る筈であるから」という努力への強要は、努力そのことを「出来る」と前提的に看做している。虫のよい命令を發しておきながら教師然とした顔つきをするのは理不尽である。

逆に「出来ないようになれ」という命令は奈何。現に身につけている能力を捨てよという命令は無理難題である。では「出来るようになるな」という命令は奈何。「DNAを濫りに操作してはならぬ」といった努力の禁止命令であれば可能であろう。

現在行われていることの禁止であれ、将来行われ得ることの禁止であれ、行為は「出来る」ということと不可分である。このことは行為が個別的な「身体」に即して理解されることを示している。

わたくしは行為を目的・評価・責任・規範などから規定するよりも、寧ろ誰（の身体）がそれを遂行したかに拠って判定する。それかあらぬか、同じことをしても「彼ならやりかねない」と貶されたり「彼がやったのなら仕方ない」と頷かれたりと功過相反することがある。行為はそれを「出来る」ことが身に沁みている人格に於てのみ問題視さるべきものである。

「聴く」ことに於て「音」が意味を媒介的にもたらし、「書く」ことに於て「インクの染み」が意味を媒介的にもたらし、行為に於ては「身体」が意味を媒介的にもたらし。

物体として存在することと意味の媒体として超越論的に機能することとは、これを同じ主語に軽々に帰することはできない。しかし実際に何事かを論ずるには論ずべきものの対象化・客観化が不可欠である。その内容が表現（外化）されている生の構造を捉えることが、即ち身体を見するという形にスライドさせて考えることが、行為を論ずる際には必須である。

行為は意味連関というコンテクストに内在的に填め込まれており、それが或る「仕方」に依って間主観的に分節せられて初めて生活世界に組み込まれる。然く行為なるものが実体的・孤立的には

顕現せず、錯綜したコンテキストに織り込まれているならば、その糸の縫いを解いて編目を見定めねばならない。

だが見定められるものは不可避免的に解釈を経ており、見方に依っては歪曲、糊塗、隠蔽せられた痕を呈しかねない。表現（外化）せられたものを無批判に眺めてはならない。媒介的にもたらされる意味を見定める際には、それを見る者の見方が問われざることを得ない。

行為論に於ける「身体」は、密封されたデータの束ではなく、開放されたテキストである。それは不確定・曖昧・偶然・多義的・非中心的であり、時には自己矛盾的でさえある。然く絶えず動揺し、融通しつづける身体が担うところの「意味」も亦絶えず明滅し、散逸すべきことは見易いところである。

身体が固定的な意味を担うことがない以上、見られることに依って意味を担わされるに至る（それ自体は長さを持たない）プロセスを見定め、その間の瑞々しい消息を行為として掬うことが肝腎である。

身体は物質的な存在者であり、皮膚に依って個々に限界づけられている。従って個人は（SF Xを駆使した映画ならば兎も角）物質的な身体のレベルに於て融通することはなく、専ら意味的な行為のレベルに於てのみ関係する。

尤も、行為は特定の身体のみに帰属すると云うのではない。特定の身体の挙動は任意の他者に対して間身体的に開かれている。わたくしは他者に依って観察され、その挙動の意味を理解されることに由って、初めて有意味の行為者たり得ている。例に依ってウィトゲンシュタインの言葉を引きたい。

私的な体験について本質的なことは、本来、各人が自分個有の標本もっているということなのではなくて、他人もこれをもっているのか、それとも何か別のものをもっているのか、誰も知らない、ということなのである。（『探究』二七二）

わたくしの身体は他者に窺知し得ない私秘的な主体性の宿場所ではない。身体の内には何も秘匿されていない。身体の内に意志・欲求・感覚などが潜んでいるようにおもわれるのは、行為の遂

行に伴って身体が意味を帯びたからである。

再びウィトゲンシュタインの言葉を藉りて云えば「＜痛み＞という概念を、あなたは言語とともに学んだのである」（『探究』三八四）。わたくしは痛いから痛いと言うのではなく、痛いと言うから痛いのである。

わたくしの素人目を以てしても、行為を論ずるに当たって言語の問題は等閑看過すべからざるところであるが、今遽かに論定し難い。いずれ章を改めて精検したい。

「立ち上がろう」と頭でおもっただけでは立ち上がれない——超能力者でない限り、幾ら念じても木の葉一枚も揺らすことができない、という意味合いに於ては。

「そろそろ時間だ」とおもえば立ち上がれる。若し立ち上がれなければ、それはわたくしの欲求や信念に問題があるのではなく、わたくしの身体に異常が生じているのである。

事柄は「身体」の能力に係る。奈何なる行為であれ、その最も基礎的な記述は、身体的動作についてのそれである。わたくしに出来ることは、わたくしの身体的能力が保証する範囲に限られる。わたくしの身体とは、わたくしの身体に具わった能力（可能性）全体の謂である。

わたくしの判断は、経験や学習、或いは感情や習慣に依って異なる（が故に訓練が必要にもなる）。

「午後に娘と散歩をしよう」という考えがあり、時計を見て「おやもう三時か、暗くなる前に出掛けよう」と判断すれば、わたくしは立ち上がる。

「午後に娘と散歩をしよう」という考えがあっても、時計を見て「まだ三時か、きっと御八つを食べるだろうな」と判断すれば、わたくしは立ち上がらない。

時計を見て「もう三時か」と判断することが、奈何なる仕方であらうという振舞いを導くかということは、抑々問題となり得ない。然く判断した場合に身体が然るべく振舞うというだけのことである。立ち上がったたり立ち上がらなかつたりするのは、別に判断に問題があるからではない。事柄は身体的能力に係る（或いはその背後に潜む訓練や習慣に係る）。

判断から振舞いへと導くものは身体であり、そこに介在するであろう「思い・考え」は、寧ろ屢々直ちに振舞うことを抑制すべく機能する。

眼の前に酒があればつい吞んでしまうという人

間（わたくしのことである）にとって、吞まずに我慢することは難しい。だが「思い・考え」を介在させることに由って、「つい吞んでしまう」という振舞いとは逆の「吞まずに我慢する」という振舞いを実現することができる。「今吞んだら仕事に差し支えるだろう」「昨日吞んだし、今日も吞んだら妻は怒るだろう」と考えることに由って、つい吞んでしまうという生き方を留保し、より善いとおもわれる生き方へと転換することができる。

要するに「思い・考え」は直ちに振舞わぬように促すものである。従って「思い・考え」は素直に振舞うためには邪魔である。素直に振舞うために必要なのは、思いや考えを介在させずに動けるようにする身体訓練である。

道流、出家児は且く学道を要す。祇山僧の如きは、往日曾て毘尼の中に向て心を留め、亦曾て経論を尋討す。後、方に是れ済世の薬、表頭の説なることを知って、遂に乃ち一時に抛却して、即ち道を訪いて禪に参ず。後、大善知識に遇いて、方乃めて道眼分明にして、始めて天下の老和尚を識得して其の邪正を知る。是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還つて是れ体究練磨して、一朝に自ら省す。
(九六頁)

臨済は自らの修行の紆余曲折について正直に吐露している。出家した当初は戒律（毘尼）や経論の勉強に精を出したものであったが、未だ幾ばくもあらぬに、それらは所詮「済世の薬、表頭の説」に過ぎぬことを知った。そこで頭でっかちの机上の勉強を抛り出し、身を以て禪に参じた。その甲斐あってか傑れた師家の会下にて「道眼分明」なることを得て、更には世の和尚達の証悟の「邪正を知る」ことを得た、と。

臨済は重ねて「是れ娘生下にして便ち会するにあらず、還つて是れ体究練磨して、一朝に自ら省す」とも述懐する。母から生まれたままのア・プリオリの能力に拠って会得したのではなく、身体を張って「体究練磨」した末に、漸く豁然として悟るに至ったのである、と。

無駄骨を折らねば何事も成就せぬというのは古今不変の道理である。色々と工夫を凝らした試行錯誤の果てに、忽然として事は成るのである。而してそのプロセスが営まれる当体は、血の通った身体を措いて他にはない。臨済の述懐は何時の世

にあっても師表たるを失わぬであろう。

洵に「身体」こそは人間が持っている能力を然るべく発揮するための必須の条件である。見ることや考えることは眼や脳などの連繋した身体的な条件が揃ってこそ可能である。斯かる意味に於ては、見る・考えるという能力が先ず在るのではなく、先ず在るのは身体的な条件である。

だが翻って想うに、見る・考えるという能力を発揮するために、然るべき身体的な条件は具えられたのである。斯かる意味に於ては、先ず在るのは見る・考えるという能力である。

按ずるに「見る・考えるという能力のために身体的な条件が具えられた」という云い方は間違っている。身体的な条件は、わたくしの身体的な振舞いの「原因」なのではない。何故と云うに、見る・考えるという身体的な出来事それ自体は「行為」ではないから。

単に見ることや考えることは、わたくし一個の生にとって善悪の沙汰には与らない。見ることや考えることが行為と看做されることに由って、それは善悪の俎にのぼせられる。

わたくしは娘の機嫌をとるために抱っこしようとおもっている。わたくしの身体的な条件はそのことを可能にしている。わたくしが娘を抱っこしようというのは、唐突に思いついたことかもしれないし、或いは周到に目論んだことかもしれない。いずれにせよわたくしは自らの身体的な能力を自由に行使できる（然くしようとおもえば何時でも然くできる）。わたくしは娘を抱っこすることもできるし、抱っこしないこともできる。わたくしは娘の機嫌をとることを断念することもできる。わたくしは抱っこするどころか叱りつけることもできる。

虚心にしておもうに、わたくしは端的に娘を抱っこしているのであって、単に腕を動かしているのではない。この同異は猶考うべきである。

わたくしの身体的な振舞いの原因を問うことが簡単ではないことは、右の消息を以てしても想見することができる。娘との間の過去の出来事、わたくしの目論見、その時の状況、あらゆることが原因となり得る。

尤も、全てが同じ意味合いで原因であると云うのではない。言葉の行き違いや感情の食い違いを勘案し、そこに原因を見出すことは、専ら第三者の評価に係る。わたくし自身の思い（わたくしが自らの振舞いをどう見ているか）ということ制

度や慣習や規則といった脈絡に於てのみ捉えるならば、一人称に係る行為の説明と三人称に係るそれとの間に違いはない。が、わたくしは自らの振舞いを制度や慣習や規則といった脈絡に於てのみ捉えるべく強いられているわけではない。それが原因であるという最終的な評価は、自らの判断に拠る。

是に於てわたくしは「出来る」ことと「身体」との関係を一顧せざることを得ない。

神経が麻痺していたり筋肉が断裂していたりすれば、娘を抱っこしようと意図しても出来ない。わたくしの意図的な行為の成り立ちが、わたくしの身体の因果的メカニズムに依存していることは疑いを容れない。だが按ずるに、わたくしの身体の因果的メカニズムをして作動せしむるものは、その起点を索むれば必ずわたくし自身の身体である。

わたくしの身体の因果的メカニズムを道具として操る主体としてのわたくしの身体は、最早わたくしが操るべき道具ではない。わたくしが娘を抱くべく腕を動かす時、わたくしは腕が動くように筋肉組織や神経系統や大脳皮質を操ることはない。わたくしは端的に腕を動かすのである。腕を動かしている（筋肉組織や神経系統や大脳皮質を部分として含んだ）全体としての身体が「わたくし」に他ならない。

行為の主体としてのわたくしの当体であるところの身体は、現に行為している最中であって、それを他人然として対象化して因果的に説明することは不可能である。それは一つの生きた全体として只管働いている。

行為にあつて身体は掛け替えのない役割を担っている。行為者は身体を動かすことに拠って何事かを為している。然りと雖も「ドアを開ける」ことよりも「腕を伸ばす」ことの方が基本的だと考えることは正しくない。

行為を構成するファクターとして身体が特別に基本的なわけではない。身体動作が基本的であるという考えに囚われると、ドアが開くことよりも腕が伸びることの方が基本的だと看做したくなるが、事情より推しても文脈より推しても、行為にあつてはドアが開くことの方が基本的である。

わたくしは先ず腕を伸ばし、そのことに依つて身の周りに変化を及ぼし、そこに結果を惹き起こす。この「に依つて」という関係は一方通行的で

ある。わたくしは腕を伸ばすことに依つてドアを開けるのであって、ドアを開けることに依つて腕を伸ばすのではない。

「甲することに依つて乙する」のであって逆ではないから、甲することの方が乙することよりも基本的であるように見える。現象を皮相に眺める限り、慥かに腕を伸ばすことに依つてドアを開けるのであって、その逆ではない。しかし思うに、わたくしは何を為そうとしたのであろうか。腕を伸ばそうとしたのであろうか、将又ドアを開けようとしたのであろうか。

わたくしは腕を然るべく伸ばしはするであろうが、それ「に依つて」ドアを開けるのだと殊更に分別せねば然く為せぬわけではない。わたくしは腕を伸ばすことがドアを開けることに他ならないと了解しており、畢竟、端的にドアを開けようとしているに過ぎない。

わたくしは或る仕方では腕を伸ばすことをドアを開けることとして了解しているのである。腕を伸ばすこととドアを開けることとは唯一の行為を別様に記述しているのである。

但し事実としては、わたくしの行為が別様に記述されることはない。ドアを開けるということは既に純然たる身体動作ではない。環境の変化に先立ち、それと没交渉裡に完結している純粋な身体動作は、今の場合は問題とならない。

ドアを開けることである以上、それは単に腕を伸ばすことではなく、然るべき仕方では腕を伸ばすことであらねばならない。ドアのノブを握らず、ただ腕を伸ばしているだけならば、わたくしはドアを開けてはいない（わたくしは上腕の筋肉を鍛えているのである）。わたくしが腕を伸ばして、握ったドアのノブを押したり引いたりして身の周りに然るべき変化を及ぼした場合、その身体動作「に依つて」ドアを開けることになるのである。

これに由つて考うるに、行為にあつて身体は掛け替えのない役割を担っていると雖も、ドアを開けることよりも腕を伸ばすことの方が基本的だと考えることは間違いである。事実の上から推測するに、必ずや身の周りの世界に然るべき変化が惹き起こされることの方が基本的であろう。わたくしは惹き起こされた結果の全体を「ドアを開ける」という行為として捉えているのである。

行為にあつて身体は格別のポジションを占めている、とわたくしは漠然と考えている。しかし是に於て、わたくしの行為に於ける身体動作のポジ

ションが、実はさして基本的なものでないことは明らかである。

身体動作こそが基本的だと考える者は、「ドアを開けること」よりも「腕を伸ばすこと」の方が基本的であると言うかもしれないが（実際そのような偏屈者は居ないであろうが、居てくれても面白い）、断然「ドアを開けること」の方が基本的であることは論を須たない。

「観測する主体の外に客観的自然が独存する」といった素朴実在論風のモデルは、日常生活においては、かならずしも間違いとは云えない。しかし、そういった二項対立を前提したうえでの一方通行的な働き掛けによって認識しうる範囲は、じつはひどく限られている。「観察される対象のほうから主体もまた見られている」という両方向的な視点をもち、あらかじめ主体を巻き込んだかたちで観測が遂行されるとき、はじめて豊かな認識がもたらされる。（『渾沌』二八頁）

わたくしは先ず身体を動かし、そのことに依って世界に変化が生じ、生じた結果に応じて身体の動きが意味づけられる。腕を伸ばすことに依ってドアが開いたならば、わたくしの所作は「ドアを開ける」と記述される。然く出来事の成立として行為を捉える時、身体と世界とを峻別することはできない。

ドアを開ける時、身体の動きは「ドアを開けるところの身体の動き」としか記述し得ない。わたくしは無意識裡に腕を伸ばしているのではなく、ドアを開けるべく腕を伸ばしているのである。

実際の生活上の行為において身体と環境とを切り離すことはナンセンスである。窓を開けると、私は窓の建てつけや窓外の風の強さなどに配慮しつつ、それらと微妙に呼応しながら腕を動かしている。すなわち私は「環境のなかで行為する」のではなく「環境とともに行為する」のである。（『渾沌』二三三頁）

或る出来事の成立として行為を捉える場合、当の行為を構成するファクターとしての「身体と世界とを切り離すことはナンセンスである」。わたくしは腕に籠める力をドアの建てつけに応じて強めたり弱めたりし、顔をゆがめたり、背を丸めたり、

足を踏ん張ったり、全身で世界の変化に呼応している。これら全身の在り方を細切れに分解し、それぞれに意味づけることは馬鹿げている。わたくしは顔をゆがめたり、背を丸めたり、足を踏ん張ったりという仕草を個別に行っているのではなく、飽くまでも一所懸命にドアを開けているのである。

道流、大丈夫の漢、更に箇の什麼をか疑わん。目前の用処、更に阿誰ぞ。把得して便ち用いて名字に著すること莫きを号して玄旨と為す。与麼に見得せば嫌う底の法勿し。古人云く「心は万境に随って転じ、転ずる処実に能く幽なり。流れに随って性を認得すれば、喜も無く亦憂も無し」と。（一〇三頁）

現に然るべく生きている当体は誰か。自分自身であることは言を須たない。現に然るべく生きている以上、自らを縦横に「用いて」生きて能事畢れりとすればよい。一体「更に箇の什麼をか疑わん」。

茶に遇いては茶を喫するまでである。茶を喫するという「目前の用処」の主は、まさにそれを為している当体であり、最早それは自分自身という項目として把握する必要すらないものである。

茶を喫する当人にとって、茶を喫するという出来事が全世界を覆い尽くしており、それを為すのは身体を持った誰かなのではない。それを為すのは老いてもおらねば若くもなく、男でもなければ女でもなく、賢くもなければ愚かでもない。詮ずるところ、それは自分ですらない。「把得して便ち用いて名字に著する」と途端に間違ふ。茶に遇いて「茶を喫するのは無依の道人である」などと要らぬ料簡を働かすのは、無依の道人という「名字」に拘泥しているのである。

「嫌う底の法勿し」と心得て、在るがままの自己を生き抜けばよい。自らの身体も世界も、一切合財、在るがままに使用すればよい。身体と世界とを峻別し（得たように錯覚し）、身体や世界に名前をつけ、それに随使せられるという愚を犯してはならない。

自転車に乗る場合、わたくしは先ず身体動作を制御し、然る後にそれ「に依って」自転車に乗るのではない。わたくしは身体動作を制御すること「に於て」自転車に乗るのである。

自転車に乗り始めの頃は、わたくしもハンドル

の握り方やペダルの漕ぎ方に意を払うこと「に依って」自転車に乗ったものである。だがそのことに習熟した今や、わたくしは端的に自転車に乗る。ハンドルの握り方やペダルの漕ぎ方を微塵も意識せず、わたくしは或る仕方ではハンドルを握りペダルを漕ぐこと「に於て」転車に乗る。自転車に首尾よく乗り得ている時、わたくしの身体は透明になっている。

行為はその「主体」の内に回収し切れない構造を有する。現に遂行されている行為を離れて「わたくし」という反省的（自己理解的）な何者かが居るわけではない。わたくしが行為している時、そのことは「わたくしの」行為として意識されつつ遂行されるわけではない。

わたくしの行為は、他者や他物や他の行為との間に相互的に成立する。行為が現に遂行されている最中にわたくしが当の出来事を「わたくしの行為」として同定することは罕である。行為が終わった後にその出来事が事後的に反省されることはあり、反省する主体もあるが、行為に先立って（或いは行為の最中に）その仔細の構造が対象として開陳されることはない。

斯かる消息については、嘗て『渾沌』終章に於て「何事かを成就している当のものはその何事かに対して透明でなければならない」という形で審らかに論じたことがあるから、改めて触れることは欲せない。

身体の独自性は、行為に習熟すればするほど当の行為にあって透明化するという点に存する。身体は行為を表現する言葉である。「我思う故に我在り」という言明は「我」という主語を要するが、身体はそのことを無言で表出している。行為はその都度不断に「わたくしの」行為である。行為はわたくしに関係づけられて初めて連続性を獲るのであり、そのことを身体は直截に示している。

若しこの説を是なりとすると、身体は無意識の領域に属するのである。行為の当体である身体的自己について、これを意識の地平にあって問い詰めることは困難である（精々が自己意識の枠内に止まらざるを得ない）。無意識の領域を問うためには、行為そのものを目的とするメタ行為へと視座を転換せねばならない。

行為に於ける無意識の領域の機能を闡明するためには、「意識が身体を手段として目的を実現する」といった行為の構造的な把握を放下せねばならない。而して身体的自己が意識を道具として自

己を発現させることとして行為を把捉せねばならない。自己の生の証を発現させること（つまり生きてしていると実感すること）としての行為とは端的に自己表現である。

身体的自己に拠った自己表現としての行為は、ややもすれば非理性的な本能の発露の如く映るかもしれない。だが身体的自己は洵に端倪すべからざる「知」を具している。この知とは、熟練に伴って無意識の領域に蓄えられる要領・呼吸である。即ち世に謂うところの「骨」である。

熟練した職人は仕事の骨法を身体で覚えている。のべつに意識せずとも身体が自然に動く。意識レベルでは難しいことも身体が勝手にこなしてくれる。

身体は単なる受動的な感覚器官ではなく、感覚や思考を統御するところの能動的な主体である。身体的な自己が生きられている時、意識的な自我は超えられている。

行為の結果を踏まえて、そこから遡って行為を因果的に解釈する時、意識的な自我が現れてくる。解釈は事後的な跡づけである。小癩な意識に惑わされてはならない。健康な身体を生きねばならない。

臨濟が現に生きている身体を重んずることの証に充つべき事例は枚挙に遑もないが、左にその幾つかを録存することとする。

你是祖仏を識らんと欲得するや。祇你面前聴法底是れなり。（三三頁）

此の三種の身は、是れ你即今面前聴法底の人なり。（三六頁）

道流、即今目前孤明歴歴地に聴く者、此の人は処処に滞らず、十方に通貫し、三界に自在なり。（五四頁）

你若し生死去住、脱著自由ならんと欲得すれば、即今聴法する底の人を識取せよ。（六一頁）

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。（七五頁）

現今目前聴法の無依の道人は、歴歴地に分明にして、未だ曾て欠少せず。（八〇頁）

唯道流、目前現今聴法底の人のみ有って、火に入って焼けず、水に入って溺れず、三塗地獄に入るも園觀に遊ぶが如く、餓鬼畜生に入って而も報を受けず。（九〇頁）

道流、是れ祇目前に用ゆる底は祖仏と別ならず。(九九頁)

今聴法する道人、用処蹤跡無きが為なり。
(一二九頁)

還つて是れ你目昭昭靈靈として鑑覚聞知照燭する底、一切の名句を安く。(一三三頁)

以上わたくしは単に事実を徴すべき句を摘んでみた。摘むに当たっての目安は上巻の論説に分明であるから、これら句のために語を費やすには及ばぬと信ずる。

見る者（主観）と見られる物（客観）との間の距離を認めようとしても、見る物と直接の関わりを持たぬような見る者そのものを見出すことはない。只憾むらくは、距離をとりながら間に何も介在させず「在るがまま」に見るというのは（神秘的な直観を説くならいざ知らず）甚だ難しい。わたくしは姑く疑いを存しておく。

わたくしが物を見る場合、あらかじめ持っている見方に依って見える内容が異なってくる。特別な仕方で見ることが理論と化し、爾後の見ことを規定する。謂うところの観察の理論負荷性であり、これも在るがままに見ることを妨げる要因の一つである。

見る者と見られる物とは相互に影響を与え合っている。憧れの人に見詰められれば照れもするし、好物を供されれば唾も湧いてくる。

抑ゝ心と物という二契機は、「経験を構成する二つの要素」「経験の構造に於ける表層と深層」といった相互に孤立した関係項ではなく、世界に対する自己の関わり方そのものの差異相である。これら二契機は、経験という地平にあって併存しつつ、矛盾的に錯綜しながら一個の自己を構成している。わたくしは心（内）と身（外）とが一如となった関数態として、世界に在るその都度自らの全存在を露にしている。

斯かる心身の「非一非異・不即不離」なる関係は、現実のわたくしの「行為」の場面に於て最も先鋭に現れる。行為は優れて全人格的な現象であり、心（内）的とも身（外）的とも限定しかねる。

わたくしが行為に於て体现するものは、内なる心事の素顔でもなければ、外なる挙止の馬脚でもない。自らの内面の営みとの連関に於て把握される時、それは超越論的な自由に基づいて発せられ、経験的な対象として観察される時、それは自然の因果性によって決せらる。しかし当の行為その

ものは内外一如のダイナミズムに於て捉えられねばならない。

心身二元論に拠れば、身体は空間にあって物理法則に支配さるべきものであり、その状態は自己のみならず他者にも観察さるべき公共的・可謬的なものであるが、心（意識）は非空間にあって物理法則に支配されぬものであり、その状態は自己のみに内省的に知らるべき私秘的・不可謬的なものである。従って心身二元論者は、片手が上がるという身体の動作と知人に挨拶するという行為とを区別して毫も意に介せない。

行為を論ずる場合、意図（主観）と結果（客観）とに分解したり、或いは実践と理論とを対比させたりという具合に、それを別の構造的な契機間の関係へと還元して吟味しがちである。ところが因果性に服さない自由を有する「心」と因果的な必然性に支配される「物」といった二元論的パラダイムは、現実の行為を考える際には邪魔である。自由に基づく行為の結果は飽くまでも現象界に存し、諸々の現象に対して特権的な位置を占めるものではない。現象を因果律や必然性の相の下に「認識」することと、自己と他者とを相身互いのものとして遇しつつ相互交渉的に「実践」することとは、決して乖離的に捉えらるべきではない。

外なる物に向けた内なる心の発露として行為を捉えることは、「現に営んでいる経験が眼前の対象についての経験であり得るための条件を問う」という仕方ですら自らの営みを内側から限界づけるべく想定せられたフィクションを肯定することである。行為を内なる心からの一方通行に於て捉えることは、原理的に接触し得ない空虚な関概念を弄ぶことである。

行為を外なる世界の動きに即して両方向的に捉え直して、初めて心の語に託される自己同一性は「出来事を自らの遂行であると看做すべき所以」としての機能を担い、微妙に手応えを持ち始める。

わたくしの心は単に物と同じレベルで生起しているだけではなく、自己と世界との関わり方そのものを問題としつつ活動している。わたくしの経験を内外両面から支える条件としての当体は、わたくしが当初からそれであるところの全世界である。心から物を切り離し、それを経験的な対象に据えようとすればするほど、それは却って遠のいてゆく。わたくしは「それを知る」のではなく、わたくしは「それである」のである。

屢ゝ陳ずるように、実際の行為の現場にあって

行為主体たる「わたくし」なるものは透明であり、その痕跡は自覚せられない。知る主体としてのわたくしを、現に知っているわたくしは知り得ない。敢えて知ろうと足掻いてみても、わたくしが自らの内に見出し得るのは精々が雑然とした諸表象の束であるに過ぎない。

自らの経験について語り、その真偽を問い得るからには、認識のレベルでは、わたくしは超越論的な統覚としての「心」であらねばならない。然るに存在のレベルでは、わたくしは知るといった仕方を探る以前に既に端的にそれであるところの当体である。

わたくしが何かを為すということは、わたくしの世界の全幅を覆った出来事の顕現である。それを為している当のものは、それが真に為されているならば、現に為されている何かに対して透明であらねばならない。

知る主体としての「心」と知られる対象としての「身」とを峻別することはナンセンスである。わたくしは「知る主体であり且つ知られる対象でもある」という形で矛盾を一挙に抱え込みながら、只管端的に知る「人」として呼吸している。「嫌う底の法勿し」と心得て、即今目前孤明歴歴地に生きる者として、在るがままの自らの世界を生きてゆけばよい。

微塵も欠くところなき心身一如態として行為する「人」に於て、デカルト流の二元論は夙くにお払い箱になっている。勢い事柄は重層的に錯綜した一元論へと赴かざることを得ない。

知の限界づけを可能にした二元論は、それを押し進めてゆくと、やがて当の限界の外へと溢れ出てゆかざることを得ない。その溢れ出た先は、例之えば経験的な事実と精神的な秩序とが統べられた端的な「行為」の境界である。

何が行為の原因であるかは、行為者に於ける行為の状況に相対的である。従って行為者（の遂行する行為）は単なる出来事間の因果連鎖から切り離して考えねばならない。

行為自体に自律性を与えることが肝腎である。電灯のスイッチを捻ることは部屋が明るくなることの原因であるとしても（慥かに電灯のスイッチを捻らなければ部屋は明るくならないが）、そのような因果連鎖は現実の行為とは没交渉の閑事実である。

わたくしは自らの行為成果の原因を観察するこ

とはできない（若し観察できるようであれば、わたくしは行為していない）。何故と云うに、現に事柄に挺身している最中の当事者が、同時に非干渉的に眺めつつある観察者でもあることは不可能であるから。この間の消息をフォン・ウリクトは言語使用になぞらえて論じている。

意図的な行動は、言語使用に似ているといえよう。意図的な行動は、何かを意思する（mean）意思表示である。言語使用や言語理解が、言語共同体を前提しているように、行為の理解も、制度、慣習、技術的知識などの共同体を前提している。ひとびとは、学習や訓練によって、このような共同体に導き入れられる。こうした共同体のことを、生活共同体と呼ぶことができるだろう。（『説明と理解』産業図書、一四九頁）

発言者が発言に依って何かを意味しようとするように、行為者は行為に依って何かを遂行しようとする。発言および行為は制度に則った共同体の文脈に於て了解さるべきものである——といった行為観は、一定の共同体の文脈に於ては意図的行為として了解さるべき身体動作が存在することを前提している。換言すれば、或る身体動作が意図的行為であると了解せられた上で行為の説明がなされている。斯かる行為観は、原因と成果との間の齟齬を端から不問に附している。

行為遂行の事実が認められぬにも拘らず、何か作用して成果が得られることもある。行為遂行に努めたにも拘らず、何も作用せず成果が得られぬこともある。或る身体動作が行為として了解さるべき「制度、慣習、技術的知識などの共同体」を前提するような暢気な行為論には、わたくしは与することを躊躇せざるを得ない。

わたくしは行為によって対象に直接に関わるのであって、別の行為に媒介されてそうするのではない。行為を「原因と結果との連関」乃至「内と外との併起」と考えることは、相互に外在的な二つの出来事の生起として行為を捉えることである。斯かる行為観は、わたくしの率直な実感に徴しても頗る慊らない。

わたくしが手を挙げて棚の荷物を取る場合、わたくしは「棚の荷物を取る」という目的を達成するための手段として「手を挙げる」という身体運動を為しているのではない。わたくしは端的に棚

の荷物を取っているのである。この唯一の出来事が「手を挙げる」「棚の荷物を取る」と別様に記述されるに過ぎない。

「手が上がる」という単一の身体的運動は、「発言を求める合図をする」或いは「遠くの山並を指す」という具合に複数の行為として生ずることが可能である。又「スイッチを捻る」という単一の行為は、「明りをつける、部屋を明るくする、空き巣狙いに警告を与える」という具合に多様に記述することが可能である。

但し思うに、単一の運動が複数の行為として生じ得るという視点には「身体動作」という項目が行為とは区別されて含まれており、単一の行為を多様に記述し得るという視点には「記述」という項目が行為とは区別されて含まれている。このことを瑣事として意に介せざることは宥されるであろうか。

「手が上がる」という身体動作と「手を挙げる」という行為（合図・指示）との間の概念的な区別が前提されていることの是非は姑く措く。わたくしの気に懸かったのは、「手が上がる」という身体動作は「発言を求める合図をする」という行為として生ずることが可能であるというふうに「動作から行為へ」という筋道が描かれがちであることの可否である。

「箸を用いて食べるという一つの行為は非常に複雑な一連の身体的運動を含んでいる」というふうに「行為から動作へ」という筋道を描くこともできる。だがこれは「複雑な身体的運動が（その内容の細部が相違するにも拘らず）箸を用いて食べるという行為に統べられ得る」という筋道を裏返しているに過ぎない。わたくしは物理学の対象たるべき身体運動の仕組を問おうとしているわけではない。

わたくしは日常生活にあって身体の動作に即して行為を捉えている。わたくしは知覚に対応する身体の動作を行為であると直観している。わたくしが「動作から行為へ」という筋道を描きたくなる所以である。

斯かる直観は、行為を一定の時間・空間に於て生起する出来事として捉えるものである。客観的に存在する出来事として捉えられる行為は、身体から分離不可能の所与的なものに跼蹐せざることを得ない。

これは行為を時間・空間に於て生起する出来事

へと還元した上で、行為の概念と身体動作のそれとを同じ次元で対比しているに過ぎない。身体動作という項目を行為と区別して把握することについては猶考うべきである。

事象Aが事象Bの原因である場合、その因果連鎖の端緒である事象Aは、概ね自発的な身体動作である（行為の始まりとしての知覚や思考も亦然り）。因果連鎖の端緒となる身体動作は、当の動作を為すことに由って他の行為が実現されるが、他の行為に由って当の動作が成立するのではない。その身体動作は、常に他の行為の手段であり、他の行為の目的にはなり得ない。

上の如く云うと、或いは下の如き疑義が呈されるかもしれない。「手を挙げる」という自発的な身体動作に由って「タクシーを停める」という意図的行為が成就すると記述する場合、「腕をして上げらしむる或る筋肉の収縮」「或る筋肉をして収縮せしむる神経過程」といった按配に動作の源へと遡って記述し得るからには、源ならざる「手を挙げる」ことを因果連鎖の端緒と看做してよいであろうか、と。

アンスコム女史であれば斯かる疑義などは一蹴して顧みぬであろう——意図的行為とは自らの為せるところを観察に基づかずに知っているような行為である、と。

自発的な身体動作は、それが反射的な発作ではなく意図的なものである以上、心的・内的な作用に由って惹き起こされている筈だ、などと考えるはならない。若し心的・内的な作用という最も基礎的な過程に由って惹き起こされたものが意図的行為であるならば、その心的・内的な作用を惹き起こすべき別の心的・内的な作用が先立たねばならぬという具合に、事柄は無限背進を免れない。観察に基づかずに知っているとは、心身二元論を前提して内観しているのではなく、只管端的に了解しているのである。

医学的な素養に乏しいわたくしは、どの筋肉をどう収縮させれば手が上がるのかを知らない（況や脳に端を発する神経過程をや）。わたくしは「手を挙げる」という身体動作に於て「筋肉の収縮」や「神経過程」を実現させているに過ぎない。

出来事としての「手が上がる」ことは、その因果連鎖を「筋肉の収縮」や「神経過程」へと遡ることが可能であろう。だが按ずるに、行為としての「手を挙げる」ことは、それを遡ってみても一

定の欲求や信念の下にそれを行う「自己自身」に行き着くだけである。その行き着かれる自己とは、最早物質然とした「身体」ではないに違いない。

手を挙げる時、手が上がるという出来事（成果）が達成される。手を挙げる途中で肩に激痛が走り、意図した達成点に達せないこともある。しかし思うに、行為が達成されるまでの（或いは達成されぬまでの）過程に於て、そのことの成否を問わず、わたくしは或る程度までは同じことを——手を挙げかけるということを——為している。

手が上がるという成果は、これを行為と評しても構わない。しかし手を挙げかけるという行為を形成する過程をも亦これを行為と評して可であろうか。若し行為を形成する過程をも行為と評するならば、下の如き退引きならぬアポリアが招かれることは必至である。

或る行為が過程1と成果1とから成り、過程1が行為であると看做される。行為である過程1も亦過程2と成果2とから成り、過程2が行為であると看做される。行為である過程2も亦……と例に依って無限背進が導かれる。

不愉快な無限背進を何処かで断ち切りたいとおもうのは人情である。然るにその何処かとは、畢竟「わたくし」以外ではあり得ない。

ビールを呑んでいる時、わたくしはジョッキを傾けており、ジョッキを傾けている時、わたくしは腕を動かしている。わたくしが然るべく腕を動かすことに因ってジョッキが然るべく傾き、ジョッキが然るべく傾くことに因ってビールが呑まれる。

腕を動かしたことの原因を求めることはアポリアを助長する。原因の探求は一刻も早く断念されねばならぬが、腕を動かすという行為を惹き起こした原因も亦行為でなければならぬことを斟酌すれば、原因の探求を断念することも難しそうな気配である。

右のアポリアについては猶講窮すべきであるが、是に於てわたくしは議論を端折りたいとおもう。事柄の悉くを斟酌し、その上に著語するというと、あまりに多く筆墨を費やすこととなる。

そこで径ちに著語する——即ち「手を挙げる」という行為を「手が上がる」という出来事の原因であると看做すことは禁欲したい。手を挙げかけるという過程、手が上がるという成果、そのことを遂行する身体、そのことが遂行される状況、こ

れらを含んだ「全体」をわたくしの行為として捉え、そこに因果的な分析を施すことは差し控えたい。

鶏肋として挿叙しておきたい一事がある。性懲りもなく筆墨を弄することを諒恕されたい。

行為は能為と所為との間の因果関係ではない。それは一個の全体たる「人」が意図・目的を持って為すところの自己実現である。行為とは、未だ己がものたらざる目的をして己がものたらしむることである（が、それは行為として遂行せられる限り常に十全に行為である）。

目的とは何か。それは差し当たり実現されておらぬが故に意味を有するところの非存在の存在である。行為の初めにあって目的は意図せられるのみにして実現されておらず、行為の終わりにあって目的が成就せられた暁にそれは既に消滅している。目的は未だ実現されていないことに於てのみ存立可能なものである。

行為が完了するまでは行為の目的を決定することができないように思えるし、同時にまた、意識的な行為である以上、前もって行為をそっくり頭のなかに描いていなければならない、つまり、あらかじめ目的を設定しておかねばならないようにも思える。かくて、行為におもむく意識は、一方が他方を前提するような悪循環に陥り、はじまりを見つけることができないことになる。目的となるべき根源的な素質は、行為の結果からしか把握できないのに、行為を起こすには前もって目的を設定する必要がある、といった悪循環に。（ヘーゲル『精神現象学』作品社、二六八頁）

現に無であるが故に有意味であり得るところの目的が存することは、わたくしをして下の如く思量せしむる。行為に先立って目的が設定され（その時点で目的は可能性の闇に包まれている）、それを目指して遂行されることに依って行為は内容を与えられ、行為成就の暁に目的は現実の光明に照らされる、と。

目的の設定と行為の始源とは同時である。道元は『正法眼蔵』『現成公按』に於てこの間の消息をこう叙している。

たき木はいとなる、さらにかへりてたき木

となるべきにあらず。しかあるを、灰はのち、薪はさきと見取すべからず。しるべし、薪は薪の法位に住して、さきありのちあり。前後ありといへども、前後際断せり。灰は灰の法位ありて、のちありさきあり。かのたき木、はいとなりぬるのち、さらに薪とならざるがごとく、人のしぬるのち、さらに生とならず。
(日本思想大系12『道元・上』岩波書店、三六頁)

薪が燃え尽きて灰となれば、灰が再び薪に戻ることはない。さりとて薪が先で灰が後だと見てはならぬ。薪には薪なりの在り方として前後があり、灰には灰なりの在り方として前後がある。更には前後の関係は結ばれているが、その前後は断ち切れている(その都度に現在である)。

道元は「たき木はいとなる、かへりてたき木となるべきにあらず」と薪と灰との前後関係を肯定するや否や「灰はのち、薪はさきと見取すべからず」と薪と灰との前後関係を否定する。この「前後ありといへども、前後際断せり」という非連続の連続は、行為の現場に於て最も存分に闡明され得る。

且つ生じ且つ滅する刻一刻のタイミングにあつて、わたくしは常に十全な生を営んでいる。わたくしの生は、今でありつづけるという停滞性と流れ去りつづけるという流動性とを併せ抱きながら矛盾的に構成される。一刹那は前後に切断されながら、而も現在という位相に於て全時間を畳み込んでいる。道元は『正法眼蔵』「有時」に於てこう論じている。

しかあれば、松も時なり、竹も時なり。時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず。時もし飛去に一任せば、間隙ありぬべし。有時の道を経聞せざるは、すぎぬるとのみ学するによりてなり。要をとりていはゞ、尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり。有時なるによりて吾有時なり。

有時に經歷の功德あり、いはゆる今日より明日へ經歷す、今日より昨日へ經歷す、昨日より今日へ經歷す。今日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す。經歷はそれ時の功德なるがゆへに。(前掲書、二五八頁)

時間の流れの外に付んで(実は付んでいるように錯覚して)「逝く者は斯くの如きか、昼夜を舍めず」(『論語』子罕第九)と呟く時、それは自分と関係のない時間一般についての空語を弄しているに過ぎない。その都度の行為の現場にあって主体然として働く時、初めて「尽界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり」という非連続の連続を体得できる。時は即ち存在であり、存在は即ち時である。

一切万物は唯一の「全」に連なりながら時々刻々に「個」であるという消息は、時は過ぎ去ると「学」しては理會できず、飽くまでも「経聞」という体験に即してのみ体得される。わたくしは既に在ってしまっている自己を把持し、これから在ろうとしている自己を予持しつつ、不断に自己を超出してゆく運動の当体として生きている。わたくしは想起と期待とが火花を散らす永遠の今に於て如実に自己自身に関係しつづけている。

或る現在が次の現在に覆われたときに過去となりうるのは、その交替がおこなわれた刹那および当処において「全」時間がパラドシカルに共存しているからである。現在とは、かつて現勢化された次元、これから現勢化される次元、これら全次元が共存している場である。時間的な継起とは、過去および未来という潜勢的な次元が非因果的に対応しつつ、現在という場において差異的に現勢化することである。(『渾沌』二一頁)

「今日より明日へ經歷す」「昨日より今日へ經歷す」という時間の流れは常識に徴して頷けるが、「今日より昨日へ經歷す」という逆行は理解困難であり、「今日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す」に至っては理解不能である。昨日(過去)―今日(現在)―明日(未来)というリニアな時間意識に安住している限り「經歷」の仔細は会得できない。現実に行為するという体験的な時間感覚が「經歷」の把捉には不可欠である。

「今日より今日に經歷す、明日より明日に經歷す」とは、今とは現に行為している今の発動であり、未来も亦今の発動である如く、のべつに今でありつづけつつ「經歷」することが時間の本質であることを示唆する。

道元の所謂「有時」とは、世界を構成する諸要素の配置を定めるためのパラメータとして抽出さ

れる分量的・形式的な「有時」ではなく、身を以て生きてゆくプロセスに於て意味的に紡がれる「有＝時」である。有時とは、自有と他有という静止した主語の間の系列的な「前後」関係から成る時間の形相（物理学に於ける変数 t ）ではなく、それぞれの有自身がその都度移りゆく述語として働いている現実の端的な露出としての時間の質料である。

道元の所謂「有時」とは、自然界の出来事を秩序づける因果的時間（物理学的時間）ではなく、わたくしの自由な行為という端的にリアルなものを基礎づける非因果的時間である。

行為を時間論との絡みで捉えることの重要なことは復疑うことを須いがないが、現今のわたくしの能く耐うるところではない。他日を待って細検すべきである。

わたくしは既に行為に於ける身体の役割を論じ畢ったが、猶筆を投ずるに忍びない。わたくしは更に一事を挙げ、遺忘のために手抄しておきたい。

身体の運動に於ける個々の過程をピックアップし、物理的・化学的な変化へと還元することに由って、それを一定の因果的な法則性に基づいて記述し直すことができる、と生理学者は云うかもしれない。腕が上がるという運動が生ずる原因を求めて、「腕や肩の筋肉の収縮、末端神経に於ける或る物質の分泌、シナプスを経た電氣的パルスの伝達、大脳の或る部位のニューロンの興奮」といった因果系列を遡ることはできる、と。更に遡れば、大脳のニューロンが然るべく興奮した原因として、身体と環境との相互作用を考えることもできる、と。

若し然く考えることが正当であるならば、わたくしが意図的に為すところの万事は、わたくしの内外に張り巡らされた因果連鎖のネットワークに於て決定されることになり、わたくしの振舞いは機械仕掛の人形の動作と同じということになろう。

只憾むらくは、手が上がることの原因を求めて物理的・化学的な状態変化の因果連鎖を遡ってゆき、大脳のニューロンの興奮というあたりまで辿ると、その物理的・化学的な変化と手を挙げようと意図したこととの間に因果関係を見出すことが（技術的にではなく）原理的に不可能になる。何故と云うに、何時の間にか手を挙げようと意図する主体としての「わたくし」が消え失せているから。

手を挙げようと意図している時、頭蓋骨を開いて調べてみると、脳の特定部位のニューロンが或る状態になっているであろう。すると「わたくしが手を挙げようと意図すること」「脳の或る部位のニューロンが然るべき状態になる」とことが等しいということになる。しかし手が上がることの原因として求められた脳の状態に関しては、結局、わたくしが手を挙げようと意図した時の状態になっているとしか云えない。これは同語反復に過ぎない。

脳の或る部位のニューロンが或る状態になっていること、それが即ち手を挙げようと意図することである——斯かる物言いは「わたくしの手の動きはわたくしにとって無意味である」と主張するに等しい。そのような事態は、詮ずるところ、筋肉が痙攣して手が動くことと択ぶところがない。

手を挙げるという行為を遂行するところの「身体全体として生きているわたくし」が、わたくしに生起している事柄の全幅を占めている。わたくしは自分の身体動作の物理的・化学的な変化を辿ることができるけれども、そのように身体を対象化するには、対象化される身体と重なり合いながら自らの意図に基づいて行為するわたくしの身体も亦同時に存在している。

後者のわたくしを抜きにしては、抑々前者の物理的・化学的な変化の因果連鎖を問題とすること自体が成り立たない。一方では自分の身体は対象化され、因果的に説明されるが、他方ではそれを遂行している身体が（内側から一つの単位として経験されつつ）現に生きられているのである。

わたくしの身体は「物質として対象化される側面」と「身体の外へと意味論的に開けている側面」とを帯びており、この両側面は互いに還元不能である限りに於ては二元論的に区別された仕方を経験されるけれども、各側面が独立に完結しているわけではなく、一方は常に他方を前提しつつ一如となって両立している。これら両側面が日常生活に於て依存し合っているということが、つまり「対象的に知覚され、因果的に記述される身体の部分」と「知覚し行為する主体としての身体全体としての自己」とが漠然と混じり合っているということが、わたくしの行為の経験の具体相である。

脳が然るべき刺激を受ければ手は上がる。だが手が上がったのはわたくしにとってであり、わたくしの脳にとってではない。自由に行為しているのは、脳を部分として含んだ身体全体としてのわ

たくしである。

三 行為の主体

行為の原因は、その全てが特定の主体に帰せられるとは限らない。手を挙げる場合、概ね行為の原因は主体に内在するが、それが主体に外在することも皆無ではない（ピストルを背中に突きつけられてホールドアップしたり、飛んできた石を避けようとして咄嗟に小手をかざしたりすることもある）。

行為の原因が主体に内在する場合、主体の自発的な身体動作に由る或る事態の実現という因果関係は、垂直方向に閉じている（が故にわたくしはそれを観察に基づかずに知っている）。だがその原因が主体に外在する場合、物理的・心理的な出来事間の因果関係は、水平方向に開けている（が故に観察に基づかずに知り得ないこともある）。

斯かる行為に於ける因果連鎖の区別は、世界の二つの在り方ではなく、世界の二つの語り方に係る。後者の出来事間の水平方向に開けた因果連鎖に関しては、これを辿ることの無益について嘗て指摘したことがある。

O・157という菌をいくら顕微鏡で覗いてみても、そこに原因という性格は特定できない。食中毒という現象は、なんらかの自然の法則にしたがって粛々と生じたのである。私は食中毒という望ましくない現象について、それを結果としてとらえ、その結果を回避したいという存念をもって原因を探し出し、そこに因果関係というシナリオを恣意的に読み込んでいるにすぎない。（『渾沌』三五五頁）

では主体の自発的な身体動作に由って或る事態が実現するといった垂直方向に閉じている因果連鎖に関しては、これを辿ることが許されるであろうか。そうは問屋が卸さない。

或る人が手を頭に当てて動かしている。何をしているのかと問うてみる時、「手を頭に当てて動かしている」では答えにならない。「照れている」とか「フケを払っている」とか、単なる動作ならざる「動作に依って為される事柄」を答えねばならない。

動作と動作に依って為される事柄との隔たりについては、行為者自身が一番の決定権を持つこと

が多いが、その場に居合わせた他者の思惑に依って決まることも少くない。

娘の姿を見て、わたくしは覚えず笑ってしまった。娘がわたくしの無神経な振舞いに依って傷ついたならば、わたくしにその心算はなくとも、わたくしは娘を傷つける行為をしたことになる。

「鬼ごっこしようか」と誘うと、娘は「嬉しいけど、でも」と困った顔をする。「じゃあ隠れん坊は」と訊くと「うん」と満面の笑みを浮かべる。わたくしと娘との間には、提案・拒否・再提案・承諾という発話行為が遂行された。

実は幼稚園で遊んでいて足を挫いたらしく、鬼ごっこは無理であったが、折角パパが誘ってくれたのに無下に断るのも悪いとおもったのであろうか、娘は「嬉しいけど、でも」とやんわりと拒否してくれたのである。では娘は、鬼ごっこをしようという提案に対して「でも」と口を濁した時、「足が痛いから鬼ごっこは厭だな、それより隠れん坊の方がいいな」と云いたかったのであろうか。

「では、あなたは、本当は……と言いたかったのだ。」——このような語りかたで、われわれはひとを一つの表現形式から別の表現形式へと導いていく。ひとは、自分の本当に<言いたかった>こと、自分の<思っていた>ことが、われわれがそれを言ってやる前にもう自分の精神の中に現存していたのだ、という映像を使いたくなってしまう。（『探究』三三四）

「鬼ごっこしようか」と提案される以前に「足が痛いから厭だな」という思いが心の中に存在するであろうか。「隠れん坊は」と再提案される以前に「隠れん坊ならいいよ」という思いが心の中に存在するであろうか。

然らざることは論を須たない。提案がなされて初めて拒否の気持ちが生ずるのであり、再提案がなされて初めて承諾の気持ちが生ずるのである。提案・再提案がなされる以前に、あらかじめ完成品の形での諾否の想念が心の中に存在するわけではない。

わたくしと娘との間での提案・拒否・再提案・承諾という発話行為の応酬は、「パパがああ誘ってきたらこう断って」といった意図の下に遂行されるわけではない。意図なるものは行為と連動して

事後的に措定されるに過ぎない。先ずは内的な意図があり、尋いでそれが振舞いとして外化され、是に於て有意な行為がなされる、という考え方は間違っている。

若し斯かる考え方が間違っていないならば、行為が有意味であるのは行為者が意図を籠めたからであり、従って行為の意味が判るのは（発話行為の応酬が円滑になされているからには行為の意味が判られている筈である）行為の意図が判ることだということになる。

然るに世の中にあつては、振舞った当人の意図の奈何に関わらず、或る振舞いは相応の行為を意味する。歯ブラシを歯にあてがって微動させるといふ振舞いは、当人の意図の奈何に関わらず、世の中では歯磨きという行為を意味せざるを得ない。

然るべく振舞った時、既に然るべき行為が遂行されている。通常の意味に逆らった振舞いに於て、何らかの行為を意図することはできない。殴打することに依って謝罪することはできない。

わたくしは無意味なことを意図することも亦できない。行為の意味は、わたくしの意図には収まり切らぬ一般性を帯びている。

行為の意味が判ることは直ちに行為の意図が判ることではない。意図に沿って振舞うことは行為遂行のための必要条件であるが、そのみでは振舞いをして行為たらしむるに十分でない。肝腎なのは（それ自体としては身体動作に過ぎぬ）振舞いが何を意味するかである。

「鬼ごっこしようか」という誘いに「嬉しいけど、でも」と困った顔をされた時、わたくしは娘の顔を提案拒否の表れ「として」受け止める。或いは娘は本心では嬉しかったにも拘らず照れ隠しで困った顔をしてみせたのかもしれないが、娘の個人的な意図は不問に附して、わたくしは娘の振舞いに社会的な意味を読み込む。

真相は猶考うべきであるが、これだけは確認しておきたい。心の中に振舞いから独立して存在する意図を措定することは間違いである。振舞いをして行為たらしむる意味は、振舞いから独立して存在する意図に依って決まるのではない。抑ゝ行為の意味という社会的・公共的な関係性は、個人の意図には収まり切らない。

振舞いはさまざまに受け取られる可能性を有するが、現実には或る行為「として」選択的に受け取られることに由って特定の意味を持つ。「困った

顔をする」といふ振舞いは「鬼ごっこしようか」といふ提案に対して拒否という意味を持ち、「満面の笑みを浮かべる」といふ振舞いは「じゃあ隠れん坊は」といふ再提案に対して承諾という意味を持つ。

困った顔をしたにも拘らず、わたくしが娘の意を汲み損ねて「さあパパが鬼だぞ」と追い掛け始めれば、娘の振舞いは拒否という意味を持ち損ねたことになる。満面の笑みを浮かべたにも拘らず、わたくしが娘の意を汲み損ねて「じゃあ勝手にしなさい」と書斎に戻れば、娘の振舞いは承諾という意味を持ち損ねたことになる。そうなれば娘とわたくしとの人間関係は不調に陥る。

娘の振舞いはわたくしの提案に対して意味を持ち、更にわたくしがそれを奈何に理解するかによって別様の意味を持つ。或る振舞いが一定の行為「として」の意味を持つのは、それに先行する出来事に対してであり、更にはそれに後続する出来事に依ってである。先行乃至後続する出来事から独立して或る振舞いが一定の意味を持つことはない。

先行するものも、後続するものも、屢々自己の振舞いではなく他者の振舞いである。音に然るのみではない。行為の意味は間主観的な存在性格を帯びている。事柄は独り提案・拒否・再提案・承諾といった自他間の相互行為のみに限らない。

本を読んでいる時に「何してるの」と問われれば「本を読んでるのさ」と自分の振舞いを説明できる。特定の相手に向かつての振舞いでなくとも（縦令振舞いの最中にそれを意識しておらずとも）、わたくしは他者の目にどう映るかという形で自己の振舞いを意味づけることができる。他者からの問いに応じて自己の振舞いを説明できるといふことが（アンスコムが洞察した通り）当の振舞いが意味を持つ行為であるための要件である。

自己の振舞いが他者の目にどう映るかを予期しつつ振舞うことはある。しかし自己の振舞いの意味は、他者からそれを問われて初めて事後的に問題化されるのである。あらかじめ一定の意味を確定させた上で振舞うことは罕である（振舞うその都度に確定済みの意味が念頭に存することなどはない）。

相手の受け止め方を期待して演技してみても、所詮は自ら付度しているに過ぎず、予期に異なった反応を得ることがあり得る。「相手はこう受け止めるだろうとわたくしが予期していることを相手

も亦予期している」と想定してみても事態は一向に改善されない。相手はこう受け止めるだろうとわたくしが予期していることを相手も亦予期しているとわたくしも亦予期している……と事柄が無限背進に陥ることは避けられない。

或る振舞いの一定の行為「として」の意味は、これを行為者の意図に回収しようとしても無限背進に陥る。相手の受け取り方の規則性を読み取り（読み取れたような気になり）、それに依って振舞うことは勝手であるが、その読み取りが的を射ているという保証は得られない。

尤も、保証が得られないにも拘らず、わたくしは他者の前で振舞うことができる。この間の消息をウィトゲンシュタインはこう看ている。

規則に従っているとき、わたくしは選択をしない。わたくしは規則に盲目的に従っているのだ。（『探究』二一九）

ウィトゲンシュタインの謂う「盲目的に」とは「選択することなしに」「正当化することなしに」の意である。ウィトゲンシュタインはこうも云っている。

「わたくしが「自分は痛みを感じている」と言っているときには、ともかくも自分自身の前では正当化されているのだ。」（中略）ある語を正当化することなく用いるということは、それを不当に用いるということではない。（『探求』二八九）

相手の受け取り方の規則性を読み取れたという保証が得られないにも拘らず、わたくしが相手の前で然るべく振舞えるのは、わたくしが相手の受け取り方の規則性を読み取ることの無用を心得ているからである。

行為者の意図が事前に在って、それが振舞いに表れるのではない。振舞いの行為としての意味は、振舞い合いのプロセスにあってその都度新鮮に紡がれる。わたくしが「盲目的に」「正当化することなく」振舞おうとも、決して「不当に」振舞うことにはならぬ所以である。

振舞いの行為としての意味は間主観的な所産であり、これを個人の内面的な意図に回収し尽くすことはできない。しかし思うに、わたくしは日常生活にあつて一々相手の反応を待って振舞いの意

味を確認しながら暮らしているわけではない。提案・拒否・再提案・承諾といった呼応的・対他的な相関は、振舞いに行爲としての意味をもたらす。だが出来事の端緒は、何を措いても自らの自由な身体動作である。初めに自らの自由な身体動作があつてこそ「であるが故に然くする」「であるにも拘らず然くする」という意味が行為に賦与され得る。

按ずるに身体動作を単なる物体運動と看做すことが間違いの始まりである。「手が上がる」という物体運動レベルの描写と「手を挙げる」という意図的行為レベルのそれとを区別するが故に、わたくしは道を踏み誤るのである。

日常生活にあつてわたくしは自由に手を挙げているのであつて自然に手が上がっているのではない（別に自然に手が上がっても構わないが滅多にそういうことはない）。成程、手を挙げる時に手が上がるのは事実である。だがその事実とは、娘が泣くことを「眼から涙が零れること」と表現するのはナンセンスであるが、泣いている娘の眼から涙が零れているのも亦事実である、といった意味に於ける事実である。

「しかし、わたくしがこの情勢でどうしたらいいのか、規則はどのようにわたくしに教えることができるのか。わたくしが何をしよう、それは何らかの解釈を通じて規則に合致している。」——いや、そう言うべきではない。むしろ、それぞれの解釈は、解釈されること共に、空中にひっかかっていて、後者を支えるのに役立ちえない、ということなのだ。解釈だけでは意味が決まらないのである。（『探究』一九八）

何事かの実現を欲する、その遣り方を考える、所要時間や費用を見積もる、他人の眼を勘定に入れる——といった心的状態を直ちに行為の原因と看做してはならない。何故と云うに、行為したのはその「人」であつて、その人の心的状態ではないから。

「心を入れ替えろ」という叱責は、悪事を働いた人間に具わる心に外部から働き掛けるといった「狐憑き」めいた事態を目論んでいるのではない。悪事を働いた人間は、自らの意図に基づいて自由に動かし得るところの身体を持った「一人の生きた全体」である。それ故に悪しき意図に基づいて

為された悪事に対する刑罰は、差し当たり当人の身体に与えられる。

行為をもたす意図はどのような形で語られ得るであろうか。行為に由って生ずるところの結果である出来事を記述することに依ってのみ語られ得る。果して然らば、若し意図そのものが行為の原因であるならば、その原因は結果に依って規定されるという可笑しいことになる。

原因の方向に遡って見出されるのは、或る出来事の成就を意図しつつ振舞った「一つの生きた全体」としての身体であり、事柄はそこで閉じる。心と身体とは、二つの独立した物ではなく、同一物の二つの側面でもなく、一方が他方の所産なのでもない。心と身体とを二元的に分離させながら現実を捉えようとする、わたくしの経験を満たしている意味の具体性が見失われる。

因に云う。行為に於ける身体は、原因として行為を遂行する主体であると同時にその行為の結果を被るものでもあり得る。右腕で左肩を揉む時、行為の原因となる行為者は（右腕のみならず）身体全体としての自己であり、行為の結果が生ずる被行為者は（左肩のみならず）身体全体としての自己である。行為者と被行為者との間に境界線を引くことはできない。自己が一つの全体である身体として生きているということは、当の身体が原因と結果との両方を担い得るということである。

「どうしてケーキを食べないの」と訊かれて「ダイエットしているから」と答える場合、然く答える理由は大略二つである。一つは「ケーキを食べると太るから」という一般的な状況に対する配慮に基づくものであり、もう一つは「太りたくないから」という個人的な状況に対する配慮に基づくものである。

「自己の置かれた状況の持つ蓋然性の把握」と「自分は今どうしたいかという姿勢の把握」という行為者に於ける二つの行為の理由は、それぞれ不即不離に関わり合っている。何かを積極的に為そうとする場合、自己の置かれた状況を正確に把握することは、自分がどうしたいかという姿勢を確認することにも繋がる（その逆も亦云えるであろう）。

「机の上にケーキがある」という状況を把握することは、それ単独では「食べるのを我慢する」という行為には結びつかない。わたくしが食べるのを我慢するという振舞いを敢えて為すのは、「机の

上にケーキがある」という状況把握に加えて「ケーキを食べると太るから」という一般的な状況に対する配慮と「太りたくないから」という個人的な状況に対するそれという不即不離の理由が存するからである。「机の上にケーキがある」という状況把握に加うるに「ケーキは美味しい」「美味しいものを食べたい」という二つの理由を以てするならば、わたくしがケーキを食べることは言を須たない。

上述の消息はわたくしも亦首肯する。成程、一般的な状況に対する配慮と個人的な状況に対するそれとは併せて勘案されねばなるまい。だが思うにそれは「一方が決まれば他方も決まる」といった相互関係にあるのではない。わたくしは徹頭徹尾「唯一無二の状況」に相対している。わたくしは常に或る状況に対しており、それに或る配慮を払っているに過ぎない。

果して然らば、わたくしが実際に振舞う際の理由が一般的な状況に対する配慮と個人的な状況に対するそれとに岐れて荏苒決せざることなどあり得ようか。わたくしは或る状況に対して或る配慮を払っているという唯一無二の状況（即ちわたくしの世界）をば奈何ともすることを得ぬのではなからうか。

啻に然るのみではない。抑ゝ行為の理由が問題とされる時、一体何が問題とされているのであろうか。

「何故にケーキを買って帰るのか」と訊かれて「娘の誕生日だから」と答える。この理由の提示としての返答は、わたくしの内心にどれくらい根差しているであろうか。わたくしは「誕生日にケーキを買って帰るのは我が家の慣習である。慣習は守りたい」という外的・一般的理由を抱くと同時に「娘を喜ばしてやりたい。ケーキを買って帰れば娘は喜ぶだろう」という内的・個人的理由をも有している。これらに甲乙を附けることはできない。

わたくしが娘の誕生日にケーキを買って帰ることは、我が家の慣習がそのことを正当化する。が、そのみがわたくしがケーキを買って帰ることの理由なのではない。わたくしは娘の喜ぶ顔が見たかったのである。

わたくしの行為にあつて「外的・一般的理由」と「内的・個人的理由」とを節に掛けることは至難である。わたくしは渾然一体たる行為の主体として振舞うより他にすべを有せない。わたくし

は他の何人にも似ていない。わたくしは自らに固有の生きる状況・理由（即ちわたくしの世界）を生きている。

これに由って観るに、行為の理由を説明するには「何故に然く為すのか」と問うだけでは不十分である。この問い方は、行為が理由に基づくものか否かを吟味する手続であるに過ぎない。「何故に然く為すのか」と問うのは何故か」と重ねて問わねばならない。重ねて問わねばならないのは、他ならぬ行為の「主体」について知りたいからである。

その行為が賞賛すべきか非難されるべきかを評価するには、行為者の動機を知らねばならない。行為者の動機を知ってみれば、それは寧ろわたくしが為すべきことであったかもしれない。行為と行為者の人格とはどのように関連しているのか。この行為はわたくしに何をもたらすのか——と行為の主体について深甚の関心を持つが故に、わたくしは「何故に然く為すのか」と問うのである。

「何故に然く為すのか」という問い方は、行為の動機・理由に拠って行為を正当化しようとするものであり、必ずしも行為の説明にはなり得ない。行為の正当化として提示される理由は客観的な事実として存在し得るが、それは当の行為が何故に行為者自身に企てられたかの理由ではあり得ない。行為の理由とは、行為者自身をして行為へと趨かしめた所以であらねばならない。

大徳、時光惜しむべし。祇傍家波波地に、
 禪を学し道を学し、名を認め句を認め、仏を
 求め祖を求め、善知識を求めて意度せんと擬
 す。錯まること莫れ、道流。你、祇一箇の父
 母有り、更に何物をか求めん。你自ら返照し
 看よ。古人云く「演若達多頭を失却す、求心
 歇む処即ち無事」と。（四二頁）

外的・一般的な理由と内的・個人的なそれとを
 分別せず、わたくしは渾然一体たる主体として自
 らに固有の状況・理由を生きている。わたくしは
 自らの世界を生きることで手一杯であり、周りの
 物事を言語化して「意度せんと擬」して思い惑っ
 ている暇はない。修禪だの仏道だのに従事して別
 に機軸を出だすことは無用である。無用である以
 前に、まったく時間の無駄である。臨済は諭す
 「大徳、時光惜しむべし」と。

「你、祇一箇の父母有り」を入矢氏は「君たち
 はちゃんとひとりの主人公がある」と訳される。

「父母」とは、例之えば『碧巖録』第五三則の本
 則著語に「父母所生の鼻孔、却って別人の手裏に
 在り」と見えるそれである（『碧巖録』中、岩波文
 庫、二〇八頁）。

折角父母が生んでくれた身体（即ち自己の本来
 の面目）をうかうかと他人の手中に絡め取られて
 は不可ない。わたくしは唯一無二のわたくしの世界
 にあって、他ならぬこの手で掴み、この足で歩
 き、この目で見るのである。わたくしの世界を生
 きるにわたくしの身体を以てすること以外に「更
 に何物をか求めん」。この身体で存分に働き出づ
 るより他にわたくしは奈何なるすべをも有せない。

臨済は重ねて諭す「你自ら返照し看よ」と。「自
 ら返照し看」することは、自らを内に省みること
 ではなく、自らを外に発することである。臨済は、
 自己本来の面目を対象化し、それに覚醒せよと促
 すのではなく、生きるに生身の身体を以てせる当
 人として端的に振舞うべしと諭しているのである。

演若達多頭は「求心」を催して自分の顔を見たい
 と大騒ぎしたが、自分の顔を自分の眼で見るこ
 とは（鏡にでも映さぬ限り）不可能である。それ
 は不可能であると同時に（髭を剃るなどの場合を
 除けば概ねは）不必要でもある。自分の顔は、専
 ら他人が自分を認めてくれる際の指標として用立
 てばよいのであって、自らに見えずとも別に不都合
 はない。

心配せずとも、わたくしは他の何人にも似てい
 ない。自分の顔を堂々と晒して生きてゆけばよい。
 わたくしは自らに固有の生きる状況・理由を生
 きてゆけばよいのであり、然く生きてゆくより他に
 すべはない。

道流、你若し如法ならんと欲得すれば、直
 ちに須く是れ大丈夫児にして始めて得し。若
 し萎萎随随地ならば即ち得からず。夫れ鬚鬚
 の器の如きは醍醐を貯うるに堪えず、大器の
 者の如きは直ちに人惑を受けざらんことを要
 す。随处に主と作れば立処皆真なり。

但有る来者は皆受くることを得ざれ。你が
 一念の疑は即ち魔の心に入るなり。菩薩の疑
 う時の如きは生死の魔便りを得る。但能く念
 を息めよ。更に外に求むること莫れ。物来たら
 ば即ち照らせ。你は但現今用うる底を信ぜ
 よ、一箇の事も也無し。你が一念心は三界を
 生じ、縁に随い境を被って分かれて六塵と為
 る。你如今応用する処、什麼をか欠少す。一

刹那の間に、便ち淨に入り穢に入り、弥勒樓閣に入り、三眼国土に入り、処処に遊履して、唯空名を見るのみ。（七〇頁）

わたくしは全身全霊で自らの世界を生きている。わたくしは「生きているのは自分だろうか」などと自問することなく、不断に自分として生きている（若し自問するならば、然く自問するという自らの世界を生きている）。

世界が或る輪郭を持って現れているその現れ方に於て、それを生きているわたくしの在り方が示されている。わたくしは「状態即存在」という形で自らの生の全体を把握しつつ生きており、この間の消息に「人惑」等の夾雑物が入り込む余地はない。

わたくしは「わたくしの世界」にあって傍観者然として佇むことはできない。わたくしは常にわたくしの生の当事者である。「大丈夫児」として生きていたわたくしが、意気消沈して「萎萎随随地」として生きるに羽目になった場合も、初めは端的に「大丈夫児」として生き、尋いで端的に「萎萎随随地」として生きたのであって、わたくしは終始端的にわたくしとして生きている。

臨濟曰く「随处に主と作れば立処皆真なり」（五〇頁・七〇頁）と。臨濟の真意は「頑張って行為の主人公になれ」と鞭撻することにはなく「どう足掻いてみても行為の現場の主人公であらざるを得ないことを自覚せよ」と指摘することにある。

経験に先立った、或いは経験から離れた、純然たるニュートラルの自己などはありません。自己が経験の主体であること（つまり経験がそれとして成立すること）と自己が自己であることとは同一の出来事である。

わたくしは経験している出来事が成立している現場に常に居合わせており、その経験の手前に存在論的に遡ることはできない。わたくしは否応なく「随处に主と作」らざることを得ず、故に「立処皆真」たらざることを得ない。わたくしが経験している時、わたくしは他の経験の可能性を一切有せない。経験が然るべく成立していることが、直ちにわたくしの世界の臨界である。

是に於て意を留めて考うるに、これは由々しき事実であるとの感を禁じ得ない。わたくしに髀肉の嘆をかこつ余裕などあろう筈はない。

臨濟は過酷な言辞を吐く。曰く「但有る来者は皆受くることを得ざれ」と。臨濟は更に念を押す

「但能く念を息めよ。更に外に求むること莫れ」と。臨濟の言の厳しきこと殆ど軍令に似る。

現に生きている自らの世界に対して、わたくしはこれを素直に生きてゆく以外にすべを持たない。唯一無二のわたくしの世界に対して、わたくしが自ら好悪の情を抱き、賛否の断を下すことなど、本来あり得ない。だが按ずるに、あり得ぬことに「一念の疑」を差し挟んで「魔の心に入る」ところの事態を招くというのは、これは寧ろ至難の業ではあるまいか。臨濟は「但有る来者は皆受くることを得ざれ」と云うが、わたくしの固陋なる、その意を稍々汲み難い。

臨濟は又「更に外に求むること莫れ」と云う。この言はわたくしの貧寒なる智慧袋にも能く納まる。鏡が己の前に物が来たれば物を映すように、わたくしも亦「但現今用うる底」の自らに固有の世界を信じ、それを選び好みせずに生きてゆくのみである。そのことを措いて他に「一箇の事も也無し」。

わたくしは何かしら根拠を定め、然る後に振舞うのではない。わたくしは然く生きることに於て然く在り、然く在ることに於て然く生きるに過ぎない。この厳粛な事実「来者」の容喙する余地はない。「生きる」に先立って「生きようとおもう」ことは不可能である。不可能なことを思い煩うことが「一念の疑」である。

その都度十全に生きている最中であって、その現実以外に求むべきものは皆無である。臨濟の「你は但現今用うる底を信ぜよ、一箇の事も也無し」という説諭は、これが正しきを穿つことは掩うべからざる事実である。

わたくしの世界は、それをわたくしが生き得ることは僥倖であるにせよ、紛れもなくわたくしの世界である。臨濟の「你如今応用する処、什麼をか欠少す」という論断は、事情より推しても語脈より推しても、わたくしには何の怪しむべきところもない。

甲が「何をしているの」と尋ねた時、乙は「ギターを弾いている」と答える。「ギターを弾いている」という言葉に依って、乙は自らの遂行していることを一つの全体的な行為として捉え、それに一つの形相を与えている。斯かる行為の理解の仕方は、わたくしに二つのことを教える。

「ギターを弾いている」と答え得るほどの者は、ギターを弾くことの何たるかを知る者（多くの場

合はギターを弾く技術を有せる者)であろう。任意の者がギターを弾くことを「一つの行為の全体」として捉えることができるわけではない。ギターを弾くことの何たるかを知る者のみが、当の行為の一定の形相を知っており、その出来事の輪郭を定めることができる。

何を遂行しているのかという行為の同定は、必ず行為者自身の口づから語られ得なければならない。何をしているのかを自ら語り得ぬ場合、その者が(単なる出来事ならざる)一つの行為を遂行しているとは看做し難い。行為の同定に於ける知は、観察者の知よりも行為者のそれの方が重視されるべきである。

「その事柄の何たるかを知る者のみが当の事柄を為すことができる」「行為者は自らの遂行するところの何たるかを自ら語り得なければならぬ」という上の二条に就いて考うるに、これらは俱に行為に関する「知」を重んずる見解であるが、果してこれらは正鵠を射尽くしているであろうか。

「義を見て為さざるは勇無きなり」(『論語』為政第二)と古人は論ず。これを「勇気ある行為の何たるかを知る者のみが勇気ある行為を為すことができる」「勇気ある行為をする者は自らの遂行するところの何たるかを自ら語り得なければならぬ」という二条に敷衍してよいであろうか。

これら二条は、詮ずるに「勇気ある行為をすることができる者は勇気とは何かを知っていなければならぬ」ということに帰する。然るに「勇気とは何か」を具体的に定義することは容易でない。

「売られた喧嘩は買うことを辞さない」ことが勇気ある行為の場合を尽くしていないことは分明である。想うに「勇気そのもの」を固有の形相に於て捉えることは甚だ困難である(忌憚なく言えば不可能である)。

一体「勇気ある行為をする」ことは吾々の「全ての行為」に関与し得る。或る行為がそれ自体として一つの形相を持った行為として把握されるからには、その事柄がそれ自体として何かを遂行しているということを語っている筈であるが、それを固有の対象領域に限ることは出来ない相談である。

或る行為を「勇気ある」と評することは一定の文脈に於てのみ語り得る。端的に「勇気あること」をすることは不可能である。或る行為を「勇気ある」と評することはあっても、端的に勇気あることをすることが(何処かで誰かの口から)語られ

得るとは想定しにくい。按ずるに事柄は独り「知」という視座のみからは解され得ないであろう。

勇気ある行為をするためには、勇気とは何かを知っているだけでは十分ではなく、勇気ある行為をしたいという「欲求」を抱くことやその行為を実現する「能力」を有することが必要である。

しかし然く欲求を抱き能力を有する者が必ず然く行為するとは限らない(已むを得ざる事情に因って心ならずも卑怯に振舞うこともある)。これに由って観るに、事柄は知識・欲求・能力等には係らず、当事者が「如何に在るか」という在り方に係るとおぼしい。

長期に亘って行為する場合、意図と成果との間に齟齬を生ずることは珍しくない。意に反して素敵に仕上がったので結果オーライということもある。行為の最中に新たな情報かもたらされることに由って気が変わることもある。わたくしの実感を云えば、行為が意図に従うのではなく、意図が行為に従うのである。

『臨濟録』に親炙せることに因って覚ゆるところより推すに、行為の連続性を支えるものは、意図や成果ではなく行為の主体たる「人」である。長期に亘るわたくしの行為をして一つの纏まりある全体たらしむるものは、その遂行を通して行為を自己の人生に位置づける「わたくし」に他ならない。

行為者にとって行為は「観察に基づかずに知られる」とアンスコムは説くが、これを裏から云えば、行為者は自らの行為について(行為を遂行しながら)観察することはできないということである。わたくしの行為は世界にではなく「わたくしの世界」に属する。若しわたくしが且つ行為し且つ観察するならば、そこには行為者と観察者という二人のわたくしが居ることになる(つまり二つの「わたくしの世界」が開けていることになる)。

わたくしは自らの身体の在り方について特殊な仕方では知っているが、これはわたくしが行為を通してわたくしの世界を創っているということの証左である。生起している出来事について、それを遂行している最中の行為者の意図という心的状態にフィードバックさせ、以てその行為の構造を因果的に闡明しようとすることは、およそ的外れである。

練達のギタリストの指の動きは、それを心的状態にフィードバックさせてみても詮無い。ギター

ストは全身全霊で「ギターを弾く」という在り方を示しているのである。その際には項目としての自己や他者は悉皆透明となっている。

意図・成果・行為者、これら三つ巴の関係を、臨濟は専ら行為者の主体性のみに於て統べようとする。曰く「随処に主と作れば立処皆真なり」と。斯かる試みを目するに固陋を以てすべきではないと信ずる。

意図が実現されるや否や、行為のプロセスは昇華され、万事は成果と化する。意図は未だ成果ではないが（而して成果は既に意図ではないが）、成果をして意図の表現たらしめることに由って（つまり意図と成果という両端を繋ぐことに由って）行為のプロセスの全体を「わたくしの世界」として纏めるものは何であろうか。臨濟の語を藉りれば、それは「随処に主と作」ることを措いて他にはない。

意図と成果との間に存した筈の行為そのものは、それ自体が掛け替えのないわたくしの全世界であるにも拘らず、事後には悉皆消失している。而して成就した成果は、最早わたくしの世界とは程遠い。わたくしの脳裡にはエリック・ドルフィーが『ラスト・デイト』の最後に残した「When you hear music, after it's over, it's gone in the air. You can never capture it again.」という呟きが響いている。

わたくしは行為を通して「わたくしの世界」を創っている。わたくしがわたくしの世界を創っているのは、現に行為している時（であり且つその時のみ）である。わたくしの世界に於ける行為は、意図にも成果にも存せず、主体的に行為することの裡にのみ存する。

諸方の学道流の如きは、未だ物に依らずして出で来たる底有らず。山僧は此間に向て従頭に打す。手上に出で来たれば手上に打し、口裏に出で来たれば口裏に打し、眼裏に出で来たれば眼裏に打す。未だ一箇も独脱し出で来たる底有らず。皆是れ他の古人の閑機境に上る。

山僧は一法の人に与うる無し。祇是れ病を治し縛を解くのみ。你諸方の道流、試みに物に依らずして出で来たれ、我你と共に商量せんと要す。十年五歳、並びに一人も無し。皆是れ依草附葉、竹木の精霊、野狐の精魅にして、一切の糞塊上に向かつて乱咬す。瞎漢、

枉に他の十方の信施を消し、我は是れ出家児と道って、是の如き見解を作す。你に向かつて道わん、無仏無法、無修無証、と。祇与麼に傍家に什麼物をか求めんと擬す。瞎漢、頭上に頭を安く。是れ你什麼をか欠少す。

道流、是れ你目前に用うる底は祖仏と別ならず。祇麼ら信ぜずして、便ち外に向かつて求む。錯ること莫れ。外に向かつて法無く、内も亦得べからず。你、山僧が口裏の語を取らんよりは、如かず休歇して無事にし去らんには。已起の者は続くこと莫れ、未起の者は放起することを要せざれ。便ちあなたが十年の行脚に勝らん。（九八頁）

「物に依らずして出で来たる」ことは別段難しいことではない。否、難しくないどころか、それ以外の仕方を出で来ることの方が（つまり何かに依存して出で来ることの方が）よほど難しい筈である。が、豈図らんや、わざわざ何かに依存して（実は依存し得たような気になって）出で来る手合が殆どであるのは、臨濟ならずとも怪訝に堪えない。

臨濟は自らに開けてくる世界に無為自然に応ずる。恰も茶に遇えば茶を喫する如く、臨濟は「手上に出で来たれば手上に打し、口裏に出で来たれば口裏に打し、眼裏に出で来たれば眼裏に打す」るに過ぎない。

格別の工夫をしているわけではない。わたくしが自らの世界を生きるに当たって何の掣肘を被ることがあり得ようか。この間に「古人の閑機境」に依存するといった姑息な仔細は微塵も見出されない。見出されぬ筈である。現に生きている世界は丸ごと「わたくしの世界」である。

啻に然るのみではない。裸一貫の「人」たる臨濟にとって「一法の人に与うる無」きことも亦註することを須いない。わたくしは自らの世界を十全に生き抜いているのであり、他に与うべき余りものなどは毫も有せない。

各人各様に「無依」のまま自らの世界を生きるより他にすべはない。生きてゆくことは毎刹那が真剣勝負であり、与える奪うの沙汰にかかずらっている閑はない。剥き出しの存在者として生きているという事実だけが肝腎なのであって、偉そうに「出家児」を気取るなどというのは心底莫迦げている。

自らの世界を生きることに挺身すれば足りる。

只憾むらくは、在るがままに在れば済む筈であるにも拘らず、「無仏無法、無修無証」と割り切ることが難しいのというのは我乍ら遺憾である。

何かに依存しようとするのは、頭の上に頭を載せようとする愚に似る。各々十全に自らの世界を生きている（而してそれ以外の生き方がない）以上、何かが「欠少」していることなどあり得ないことは自明の理、必然の数である。それにも拘らず、のべつに愚を犯すのが人間である。

わたくしの世界を従容として生きてゆく以外、わたくしに為すべきことはない。このことを理屈では承知している。然るに「是れ你目前に用うる底は祖仏と別ならず。祇麼ら信ぜずして、便ち外に向かつて求む。錯ること莫れ。外に向かつて法無く、内も亦得べからず」という教えを聴けば、今度はその教えに束縛されるのであるから始末に負えない。

「如かず休歇して無事にし去らんには」という老婆心切なる垂教を忝のうし、すぐに反発するにせよ、やがて親和するにせよ、これを呑み込みぬ自らの度し難さについては、不敏にして未だ考えない。

「ソクラテス」とか「ギリシャの哲人」といった記号としての言語表現が、それ自体で特定の人物を指示することはできない。「人間である」とか「クサンティッペの亭主である」といった述語が、それ自体で当の人物の性質を表現することもできない。それができると考えることはパトナムの所謂「指示の魔術説」を信奉することになる。

それらの記号を用いて何かを指示したり表現したりするのは、人間の「誰か」である。ソクラテスという固有名がソクラテスなる件の人物を規定するのではない。誰かがソクラテスと口で発話（或いは手で筆記）して指示し、更にその人物の性質や他のものとの関係について述語で表現することに依って、初めて特定の人物が規定されるのである。

人間は言葉を用いて自己の意を表す。只留意すべきは、その言葉が誰の意を託されたものかということである。

誰かが電話口で「クサンティッペはソクラテスの妻である」という平叙文を喋った場合、それが事典に載るべき客観的な叙述であるとは限らない。彼が離婚経験者であれば、それは個人的な感慨の吐露である。彼が役者の卵であれば、それは台本

の稽古である。彼が詩人であれば、それは自作の朗読である。彼が……切りがない。ソクラテスやクサンティッペという語の用いられ方は、話者と聴者との間の言外の事情に依って変わってくる。果して然らば、言葉に託された意なるものは心的な出来事であろうか。

誰かが「クサンティッペはソクラテスの妻である」と云うことと、そのことに対して別の誰かが「彼は「クサンティッペはソクラテスの妻である」と云った」と反省的に云うこととは、レヴェルを異とする二つの言明である。事程左様に、行為とその行為の説明とはレヴェルを異とする。

右の仔細を閑却すると、行為に説明を与えるべき「理由」が当該行為に於ける「意図」であると無造作に看做されてしまう。「彼は妻と離婚した」「それは何故か（その理由は何か）」「妻が家事を怠るので別れることにした（その意図があった）」という対話にあっては、別れるという意図が直ちに離婚という行為の理由に等置されてしまっている。これは甚だ拙い。

「何故に然く為したのか」という問いに対する答え方の奈何に依って当該行為が意図的であるか否かを区別し、行為者が事後的に差し出す「理由」が有意味であることに依って当該行為の説明（正当化）がなされたと判断するというのは、行為することと行為を説明することとの区別にひどく無神経である。成程、大抵の場合、行為の説明は既成事実を対象にして事後的になされるが、行為者自身が事前に行為について考えるということを等閑に附してよいものであろうか。

人間の振舞いに関する議論のうち、検討した限りで最もわたくしの腑に落ちたのは、フォン・ウリクトの説明であった。フォン・ウリクトは人間の振舞いを説明するに目的意識と目的達成の手段とに関する推論形式を以てする（『説明と理解』産業図書、一二三頁）。

- ① Aは、pを生ぜしめようと意図する。
- ② Aは、aを為さなければ、pを生ぜしめることができないと考える。
- ③ それゆえ、Aはaにとりかかる。

行為者Aに対して「行為aを為したのは何故か」と問えば「pを生ぜしめるためである」と答える。この三段論法は、意図から行動（当為）に至る行為者の思考の筋道を述べたものである（行為者が

然く為したのは何故かということについて行為者がどう考えているかを述べたものである。「Aはaにとりかかる」ということを結論とする実践的推論は、この点に於て通常の推論とは異なる。

①という大前提が意味している意図の内容pは目的であり、②の小前提ではaという行為がその目的を実現するための手段であると看做されている。説明さるべき行為aとは、その行為aそのものとは別の目的pを実現するための手段である。

右の三段論法は論理的な必然性を欠く。縦令①のように意図し、②のように考えたとしても、必ずしも③のように振舞うとは限らない（却って③のように振舞うことを差し控えるかもしれない）。従って①および②という出来事が生起すれば③という出来事が惹起されるという因果関係を認める必要はない。

但し、逆に③という出来事が惹起された場合、若しそこに意図的なファクターが看取されたならば、必ず①および②に表明されるような理解に基づいて然く看取したであろうことは間違いない（つまり否応なく①および②を引き合いに出して説明せざるを得ない）。

事柄は出来事の理解の仕方に係る。意図と振舞いとの間に因果関係があるのではない。或る振舞いが意図的であるのは、当の振舞いに依って何かを意図している場合だけである。振舞いの意図についての理解が、そのまま当の行為についての理解に他ならない。その理解の仕方についてのコンセプト（概念形成的）な関係を司る者を、即ち「主」をこそ見詰めねばならない。

「スイッチを捻って部屋を明るくする」という行為も、スイッチを捻れば部屋が明るくなるという仕掛けを知らぬ江戸時代の人であれば、親指と人差し指とで壁に附いた突起を捻ると天井の器具が光り出すといった一連の出来事の束をスムーズに理解できるかどうか頗る怪しい。

この一連の出来事をどのように理解するかという理解負荷性の問題は、振舞いの背後に存するであろう別の出来事としての意図に係るのではなく、振舞いに際会する「主」の生活に於て当の振舞いが占めるべき位置に係る。

フォン・ウリクトは振舞いがもたらす所為について、それを内在的・論理的な「成果」と外在的・因果的な「帰結」とを区別する（前者が意図的と看做さるべきことは無論である）。「部屋を明るくする」という所為は「部屋が明るくなる」ことを

論理的に含意するが、その結果として「空き巣狙いに心臓発作を起こさせる」ということが因果的に生じて、それは意図するところではない。

「部屋を明るくする」という所為には原因も結果もある。「空き巣狙いに心臓発作を起こさせる」という帰結は、行為の理解そのものに内在する本質的な構成要素であり、別に行為を原因として惹き起こされた結果ではない（当該の振舞いは江戸時代の侍には単なる不可解な仕草とのみ映るであろう）。

フォン・ウリクトの説明に徴して考うるに、行為とは目的を実現するための手段である。行為者が目的に至ることを欲する時、諸事象がそのための手段として現れてくる（手段としての行為も亦事象化される）。この事象化された手段とは、ハイデガーの所謂「道具」である。

眼鏡は、道具として使用されている時、それとして意識されない。「なにごとかを可能ならしめている当のものは、なにごとかにたいして透明であらねばならない」（『渾沌』三七二頁）。行為者は、客観的に認識されない道具的存在者と関わりながら、それ自体も亦客観的に認識されざるままに開示されている自らの世界に生きている。

行為者は、世界に於て諸事象に行為的に対し、それを或る気遣いの下に道具として使用する。行為者は、存在者の集合体としての世界内に居るのではなく、存在者を道具として理解するのである。行為者のみが世界に存在するのである。

思うに行為主体としての人間が環境世界に於て出会うものは、単なる認識対象たる事物ではなく、必ず道具的な存在者である。

一冊の本がある。これを一冊の本として経験できるためには、物質的条件や因果的条件の他に、一人前の人間としてこれを然るべく扱う技術の可能性が前提されねばならない。本は心のスクリーンに映し出された死せる画像（表象・観念）ではない。それは読むためのものである。わたくしと本との関係は、単なる主観と客観との自然主義的な関係ではなく、それを読むという行為を介した関係である。

徳利の酒を呑むという（わたくしにとっては本を読むことよりも遙かに身に親しい）日常的な振舞いを考えよう。

デイヴィドソンに拠れば、わたくしは徳利の酒

という表象を心の中に持ち、それに依って生じた「徳利の酒がある」という信念や「酒が呑みたい」という欲求に基づいて「徳利の酒を呑む」という行為を遂行することになる。しかし斯かる説明は、要素主義および表象主義（という検討を要する発想）を下敷きにしている。

要素主義とは、心の中に要素的な表象が結ばれ、その表象を根拠として生じた独立の信念に基づいて人間の知識を構成することである。表象主義とは、人間の活動の根柢に於ける知覚的な表象を認め、意図的な行為をこの表象に拠って基礎づけることである。ハイデガーはこれら要素主義・表象主義を排して環境世界との実践的且つ全体論的な出会いを唱える。

徳利から猪口に酒を注いで呑むという行為を遂行する場合、わたくしは徳利や猪口を道具として使用する。道具としての徳利や猪口を、わたくしは奈何に理解しているのであろうか。わたくしは徳利や猪口の知覚を外界から受け取り、それを心の中の徳利や猪口という既存の記憶に照合して徳利や猪口であると判断し、その判断に基づいて徳利から猪口に酒を注ぐという振舞いに及ぶのであろうか。

外界から受け取る「徳利や猪口の知覚」とは一体何であろうか。そのような心的体験が本当に生起しているのであろうか。否。わたくしが知覚的に表象しているのは、酒を注ぐという行為に即応しつつ存在すべき道具としての徳利や猪口である。徳利や猪口はわたくしが酒を注ぐのに相応しい在り方で存在している。それは心の中に於ける表象ではなく、行為主体としてのわたくしが身を処すべき環境世界そのものである。

厳密な意味では、ひとつだけの道具は決して「存在」しない。道具が存在するには、いつもすでに、ひとまとまりの道具立て全体がなければならない。この道具がまさにこの道具であるのは、このような道具立て全体においてなのである。道具というものは、本質上、＜……するためにあるもの＞である。この＜……するためにある＞ということには、有用性、有効性、使用可能性、便利性というようなさまざまな様態があるが、これらがひとまとまりの道具立て全体の全体性を構成している。＜……するためにある＞という構造のなかには、「なにかをあることへ向けて指示す

る」ということが含まれている。（『存在と時間』理想社、一二二頁）

何かをするためのものである道具は、決して孤立しては存在し得ず、互いに「指示」し合って全体論的なネットワークを構成している。この道具同士が目的・手段の連関に於て互いに指示し合っているネットワークの全体が、わたくしが身を置く環境世界に他ならない。

妻を誘ってバッハの『マタイ受難曲』の演奏会にいった。バッハのバの字も知らなかった妻であったが、当夜の演奏にいたく感動したらしく、バッハという作曲家や『マタイ受難曲』という作品に興味を示し始める。色々のCDを聴き漁り、「リヒターの旧盤よりもヘレヴェッへの新盤の方が好きだわ」などと演奏にも一家言を持つに至る（因にわたくしはレオンハルト盤や鈴木雅明盤が好きであり、体調次第ではメンゲルベルク盤も聴くに吝かでない）。

『マタイ受難曲』を聴くという存在の可能性が妻に於て湧き起こり、それに伴って作品・作曲家・演奏家などという道具の連関も新しく開けてくる。世界はさまざまな存在の可能性を含み込んだネットワークである。そこに於ける道具の連関はさまざまな可能性をそこに生きる人間に「指示」している。

徳利や猪口は、単なる知覚的な表象として心の中に与えられ、然る後にわたくしの行為を惹き起こすのではない。徳利や猪口は初めから酒を注ぐべき道具としてわたくしに経験される。然らば奈何なる制約の下で、徳利や猪口は酒を注ぐべき道具としてわたくしに経験されるのであろうか。

徳利や猪口を形成している物質、それを使って酒を注ぎ得るわたくしの身体能力、その能力の行使を可能にしている状況、これらが制約の候補であろう。だが徳利や猪口がそれとして経験される制約としては、これだけでは本質的に不十分である。徳利や猪口がそれであるためには「酒を注ぐ」という用途が予想されているし、その用途には酒を注ぐというわたくしの生活上のコンテクストの全体が結びついている。

道具はわたくしの行為に資すべきものであるから、行為主体たるわたくしと結びついている。わたくしが道具としての徳利や猪口と出会えるのは、

わたくしが自らの振舞いを「酒を注ぐこと」として理解していることを前提としているからである。この前提（即ち徳利や猪口がそれとして経験される制約）は、わたくしの心の中に存在し、そこから物質に附与せられる意味なのではない。それはわたくしが徳利から猪口へと酒を注ぐことに於て端的に顕現すべきものである。

尤も、わたくしは酒を注ぐその都度「徳利や猪口は酒を注ぐ道具である」と自らに言い聞かせるわけではない。そのことは行為が然るべく遂行されることと不可分に了解されている。道具としての徳利や猪口の了解は、蓋し表象的ではなく実践的である。

酒を注ぐ道具としての徳利や猪口に出会えることは、その道具を使って行為する主体としての自己自身について了解することである。徳利から猪口に酒を注いで呑むという行為を遂行する時、わたくしは自らをして然く振舞わしむる内的意志としての心的表象を体験しているわけではなく、さりとて勝手気儘に酒を注ぎたがる不随意な身体運動を経験しているわけでもない。徳利から猪口へと酒を注ぐのは酒を呑むためであり、酒を呑むのは気持ち良く酔いたいからである。わたくしは自分の振舞いについて、それを自己と世界とを含んだネットワークの全体に於て実践的に理解している。

主体たるわたくしにとって世界（他者・道具）は利己的な目的を実現するための手段という次元で開けてくる。だが世界の一員でもあるわたくしは、自分を世界という全体のための手段として磨き上げることが求められてもいる（わたくしの行為は事象化されて目的実現のための手段となる）。

世界は各々の人間のためにも存在する。わたくしは手段であると俱に目的でもある。わたくしと世界とは互いに行為的に関わり合いながら、目的と手段とが織りなすネットワークを紡いでいる。

徳利から猪口に酒を注いでいる時、わたくしは零さずに注ぐことには留意しているが、徳利や猪口には注意を払っていない。若しそのことに熟練していれば、徳利や猪口に注意を払わぬのは勿論、零さずに注ぐことにも留意せずに済むであろう。

用具的存在者は、そもそも理論的に把握されていないだけでなく、さしあたっては配視にとってさえ配視的に主題化されていない。

むしろ、身近な用具的存在者の特色は、その用具性のなかでいわば控え目にしていて、かえって本当に用具的に存在できるという点にある。（前掲書、一二四頁）

徳利や猪口は事物として存在しているが、それを使い始めるや否や、わたくしは徳利や猪口を意識しなくなる。わたくしは酒を注ぐことだけを意識し、万事首尾よく運んでいれば、酒を注ぐことすら意識しない。

因に「配視」とは、環境世界について非主題的に気づくこと、つまりコンテクストに依らず直接的且つ透明的に対処することである。配視という気づき方の機微について、ハイデガーはこう述べている。

「環境世界」の日常的配慮において手もとにある道具にそれ自体の相で接することができるためには、配視がそのなかに「融けこんでいる」指示関係やそれらの全体的連関が、配視にとって主題的にならずにいること——まして配視を欠く「主題的」把握の対象とならずにいること——が必要条件である。（前掲書、一三四頁）

徳利や猪口と出会うことは、それを使いこなすことであって、その形状や重量などは問題にならない。それを使って注ぐことを身体で判っていればよいのである。徳利や猪口との出会いは、対象を理論的に認めるのではなく道具を実践的に使いこなすのである。

この「槌を揮うことが、みずから槌に特有の便利さ（「手ごろさ」）を発見するのである」（一二四頁）といった道具の透明化の仔細については、嘗て『渾沌』終章で審らかに論じたところであるが、常に道具が透明になるのみならず道具の使用者も亦透明にならねばならぬという按配に、今や事柄が主体へと敷衍さるべきことは論を須たない。

道具を使つての仕事に我を忘れて没頭している時、わたくしは非主題的且つ非自己関係的に自らを処している。自分が何を為しているか気づいてはいるが、気づいていること自体には気づいていない。自分が為していることから離れて自分を見ることはない。

われわれが銘記すべきは、——衣服を着た

り仕事をしたり、動き回ったり、しゃべったり、食事をしたり等々といった——われわれの生活のうち本当に膨大な部分が、この没入状態において過ごされているということであり、そしてまた、熟慮的で意識的努力を伴い主観・客観様態で過ごされる生活は、本当にわずかの部分でしかないということである。

（ドレイファス『世界内存在』産業図書、七六頁）

徳利や猪口という道具的存在者は、酒を注ぐという用途に於て適所性を有するが、このそれを使って或ることを為すところの道具的存在者の全体的な指示連関の行き着く先は、そのことを為す行為者の存在である。然るに行為者は当の行為に於て透明であるが故に、行為者および道具的存在者を巻き込んだ全体的な指示連関は行き先を失う。

臨済は「随处に主と作れば立処皆真なり」と云う。「立処皆真」なる時、その「主」の奈何を一瞥しようとしても、既にして主体は透明であるが故に、それは出来ない相談である。行為の主体たるわたくしが「わたくしの世界」の外に立つことは叶わない。

四 行為の所有

行為者自身に依る「わたくしは何々を為している」という行為の記述は、差し当たり行為の意図と看做される。但し飽くまでも「差し当たり」であるに過ぎない。

他者が「君は何々を為している」と記述しても、行為者自身が「わたくしは何々を為しているつもりはない」と他者に依る記述を否定すれば（わたくしが自らの行為について正しく理解している限り）、わたくしは何々を為していないと看做される。

然るに行為者自身が「わたくしは何々を為している（つもりだ）」と記述しても、他者が「君は何々を為していない」と行為者自身に依る記述を否定すれば（他者が彼の行為について正しく理解している限り）、行為者は何々を為していないと看做される。

アンスコムは観察に基づかないで知られる知識こそが自己の行為と他者のそれとを区別する指標であると云う。自分が為す事柄について、わたくしは実際にそれを為した主体として、奈何なる証拠にも拠ることなく「わたくしは何々を為してい

る」と己が状態を端的に判定できる。だが日常生活にあつては、行為者の心積もりと周囲の判断とは屢々齟齬を来す。

わたくしは家事を手伝っているつもりであるにも拘らず、妻は「ちっとも手伝いになっていないわ」と云う（剩え「ここに居ないことが一番の手伝いよ」などとも云う）。妻がそう云う以上、わたくしは家事を手伝っていないのであろう。

行為の記述は、行為者自身と他者（周囲の環境）との見方が一致して、初めて適切に記述され得る。わたくしが手伝っているつもりであることよりも、実際に手伝いになっていることの方が大切であり、そのことは妻に依って判定すべき事柄に属する。

行為という出来事とそれを遂行する行為者とは不可分である。このことは世の常識に徴して可であらう。

わたくしの手が上がることの原因はわたくしの手筋肉の収縮であり、手の筋肉が収縮することの原因はわたくしの脳に於ける出来事であり、脳に於ける出来事の原因はわたくし自身である——と、行為という出来事の生起に対して、それをして生起せしむる行為者という主体が（十分な因果的条件ではなくとも）少くとも因果的に寄与していることは疑いを容れない。わたくしが手を上げる時、わたくしの手が上がるという出来事の生起に対して、わたくしは因果的に寄与している。

「因果的に寄与する」とは、平たく云えば「目指す」という行為者自身の自由な営みである。わたくしが一定の欲求・信念を持ちつつ或る出来事を目指す場合、然く目指すことは当の出来事にとっての十分な因果的条件ではないが、少くともその出来事がわたくしという主体の為すところであることを示唆している。

但し、わたくしが或る行為を目指す時、わたくしは目指すという出来事にも亦因果的に寄与する必要はない。若し因果的に寄与するという出来事にも亦因果的に寄与するといった出来事間の連鎖を認めるならば、そこに無限連鎖が将来されることは言を須たない。

「出来事の因果連鎖」と「行為の因果連鎖」とを区別して考えてみる。

出来事の因果連鎖には始まりも終わりもないが（所謂「アコーディオン効果」を想起されたい）、行為には始まりと終わりがある。行為者がそれ

を為したと看做せるのは、彼が自らの為すところを或る記述の下で自覚している場合である。

ラーメンを食べる場合、食欲の亢進という神経作用も割箸を割るという筋肉運動も俱に因果連鎖の一部であるが、前者はわたくしの為すところではない（わたくしにとって不随意の出来事であるから）。ラーメンを食べたことに由って腹痛を催したとしても、それも亦わたくしの為すところではない（わたくしにとって予見し得る帰結ではないから）。行為者は出来事の因果連鎖に関与しているが、それに縛られることはない。

わたくしが自らの行為を「口笛を吹く」と記述することを承認することは、わたくしの「口笛を吹く」という意図を承認することである。同じ行為を「愛犬を呼ぶ」と記述することを承認しないことは「愛犬を呼ぶ」という意図を承認しないことである。但し行為の意図を内的状態として同定することはできない。自己の内的状態を反省して「口笛を吹く」という意図を発見して「愛犬を呼ぶ」という意図を発見しないということはない。

「口笛を吹く」という意図は「口笛を吹く」という行為から実在的には切り離せないが、両者は記述的・意味的には区別できる。又「口笛を吹く」という意図が「口笛を吹く」という行為を惹き起こすのであって、この逆ではない。意図と行為との間に時間的な先後関係は見出されないが、記述的・意味的には意図は行為に先行する。

それかあらぬか、あらゆる行為には責任が課せられ得る。「歩く」「食べる」という行為は、普通は責任を問われることは罕であるが、図書館の中であったり、減量中のボクサーであったりすれば、非難の眼差しを浴びるであろう。

行為は必ず「誰か」の行為である。しかし一体何が行為をして行為者に帰属せしむるのであるか。換言すれば、行為は奈何にして行為者に「所有」されるのであろうか。

因に所有とは「人間が自分の身体と能力を行使して外界の事物に働きかけ、その成果を正当にわがモノとし、これを全面的・包括的・排他的に支配する事態」である（『岩波哲学・思想事典』七九六頁）。

誰のものでもない行為という出来事があり、それが或る人間と結びつくことに依って、そこに行為が見出されるなどという事実は、慥かになさそうである。だが目下問うているのは、当の出来事

が何故に「わたくしの」それかということである。

行為という出来事は常に特定の「身体と能力」に依存するにせよ、そのことが「その成果を正当にわがモノとし、これを全面的・包括的・排他的に支配する」という所有権を保証するであろうか。若し所有が（論理的には譲渡可能の）偶然的な関係であるならば、それを行為について云々するのは相応しくないであろう。

行為の所有が偶然的な関係でないことは常識に徴して明らかである。わたくしは自らが或る種の行為の主体であることを、帰納するのでも演繹するのでもなく、端的に直観している（諄いようだが、アンスコムに拠れば行為の意図は観察に基づかないで知られるのである）。

結ぶに直観を以てせられる行為と行為者との関係は、風が吹けば桶屋が儲かるといった因果的關係でもなければ、神の摂理に拠る自然界の支配といった非因果的關係でもない。按ずるにそれは言葉とその意味との関係に似ている。それが言葉として機能している限り、言葉が因果・非因果の沙汰を超えて意味を担うように、それが行為である限り、行為は「誰か」の行為である。

大徳、你是鉢囊屎担子を担って、傍家に走って仏を求め法を求む。即今与麼に馳求する底、你還た渠を識るや。活潑潑地にして祇是れ根株勿し。擁すれども聚らず、撥すれども散ぜず。求著すれば即ち転た遠く、求めざれば還って目前に在って、靈音耳に属す。若し人信ぜずんば、徒に百年を勞せん。（一一四頁）

托鉢に携える頭陀袋と肉体という糞袋とをぶら下げながら、わたくしはのべつ右往左往している。然く「即今与麼に馳求する底、你還た渠を識るや」と臨濟は問う。現に右往左往している当体は何者か、と。

臨濟の問いは老婆心切の極みである。何故と云うに、それは「識る」べきものではないから。識ろうとしなければ、問題は一挙に解決する。わたくしは兎に角「即今与麼に馳求する底」として生きているのである。

「即今与麼に馳求する底」の当体は「活潑潑地」に躍動しているが、地面に「根株」を張ることはない。何かしら根拠を定め、然る後に振舞うのではない。不断に試行錯誤しながら、只管に生きて呼吸してゆくのである。

「即今与麼に馳求する底」の者は、それを掻き集めようにも払い散らそうにも手掛かりはない。現に右往左往している当体は、これを対象的に「所有」しようとしても無駄である。掴まえようとするれば却って遠ざかり、掴まえようとしなければ常に歴々としている。

現に瑞々しく生を紡いでいる当体について、それを自ら信じ切れなければ、生きていること自体が徒勞である。現にヴィヴィッドに息づいている当体は、然く働くことに於て然く在り、然く在ることに依って然く働く。

「わたくしの世界」を生きている当体を掴まえられぬように、わたくしは自らの行為そのものを対象的に認識することはできない。わたくしは自ら行為者であると同時に自らの行為の傍観者であることはできない。

日常生活に於ける行為は、それとして殊更に意識されない振舞いである。何を為しているかは直観的に知られているが、どのように知っているかを記述することはできない。行為についての知は、当の行為自体に依存している。

わたくしがヴァイオリンを弾いている時、わたくしは基準として示すことのできない質的な判断を行い、手順として述べることのできない技能を演じている。わたくしは夥しい認識や判断を暗黙裡に下しており、それは熟練した振舞いそのものに依存している。

ヴァイオリンを弾くノウハウは、実際に弾く以前の練習や計画に存するのではない。熟練したことを実践している最中、わたくしは先行する何事かを操作しているのではなく、或る事柄の存することを無意識裡に示している。行為のノウハウは当の振舞いそのものの裡に存する。

「私が行なっていることについて考える」ということは「何をなすべきかということについて考え、そして同時に、その考えたことを実行するという二つのことを行なっている」ということを意味するものではない。私が何ごとかを理知的に行なっているとき、すなわち自分の行なっていることについて考えながらそれを行なっているとき、私は唯一つのことをしているのであって二つのことをしているわけではない。この場合、私の行為は特殊な手続き、ないし方法を伴ってはい

るが、特殊な先行者を伴っているわけではないのである。(ライル『心の概念』三三頁)

熟練した行為に於ける認知や判断は、当の行為の遂行「に於て」のみ為される。行為の遂行に先立って認知や判断が為されたり、行為の遂行の最中に認知や判断について反省されたり、或いは遂行された後に行為についての認知や判断が下される必要はない。

行為者は行為に於ける認知や判断を学習していることには気づかず、それを遂行していることに気づくのみである。ヴァイオリンを弾くことには勿論、二次方程式を解くことにも、そのことを能く為し得るところの実践には非論理的な過程が遍在している。

妻の顔を見るだけで、わたくしは妻の機嫌の良し悪しを知る。わたくしが知る妻の表情について言葉で説明することはできないが、つまり妻の表情に機嫌の良し悪しを知るためのルールについては記述できないが、それを知る能力はわたくしに内具されている。

或ることを為しながら当のことについて考えることは皆無ではない。一旦その場から身を退き、為した「感じ」を客観的に反省し、それを状況に応じて適切化することはある。ミュージシャンが即興で演奏する時、各人はそれぞれ自分の感じを表現しているが、聴こえてくる他人の音に応じて自分の音を調節している。ミュージシャンは自分が為していることについて演奏の過程に於て感じ取り、自分の遣り方をインプロヴァイゼイショナルに変化させている。

わたくしはこれら事実の断片を湊合して、姑く下の如くに推測した。

ヴァイオリンが上手く弾けるように繰り返し練習することを通して、演奏のイメージを掻き立てたり、技術のレパートリーを増やしたりしながら、ヴァイオリニストは何かを見つけ、その見つけたことに対する処方を学んでゆく。

だが思うに、発見と対処とを繰り返しながら、似たタイプの事例に重ねて遭遇するにつれて、ヴァイオリニストは次第に驚かなくなっていく。而してヴァイオリンを弾くことは益々暗黙化・無意識化されてゆき、ヴァイオリニストは愈々プロフェッショナルになってゆく。

因に云う。これが「熟練する」という意味であ

るならば、それは「視野が狭まる」ということでもある。実践が暗黙化・無意識化されるほど、プロフェッショナルは己が為していることを批判的に自覚する機会を失ってゆく。

若し然らば、序破急よろしく妙音を奏でるプロフェッショナルは、得てして最も寂しい音楽享受者になりかねない。子曰く「学びて思わざれば則ち罔し」と（『論語』為政第二）。

閑話休題（冀くは読者よ、上来の議論をば軒並み閑話と看做さるること勿れ）。

現在の行為は、それが遂行される状況に応じて、時間的に複雑且つ不定に伸縮する。バッハの『無伴奏ヴァイオリン・ソナタ&パルティータ』を弾く場合、全六曲を弾く一晩のコンサートを実践の一単位と捉えることもあれば、「パルティータ第二番」を実践の一単位と捉えることもあれば、「シャコンヌ」を実践の一単位と捉えることもあれば、数小節のパッセージを実践の一単位と捉えることもある。行為の中で（in）行為に就いて（on）捉える時、行為者が設定する行為のフレームに応じて捉える対象は変化する。

事柄は現在という時間の捉え方に係る。「今」という概念は、現在と隔絶された過去や未来について知っていることとの相関に於て意味を持つ。現在と過去・未来との区別を知っているということは、完了・経験・回想といった「過去形」や推量・予想といった「未来形」の言葉が使えるということに対応する。

「昨日は寒かった」と過去形で語れるのは、語っている今と語られる過去との区別を知っているからである。語っている今は、確定した（完了した）過去との対比に於て確定していない（発現しつつある）時として了解されている。

わたくしは否応なく即今の状況を生きている。わたくしは「最早取り返しがつかぬ時間（過去）」との対比に於て「取り返しがつく時間（現在）」を了解しつつ生きている。わたくしは当時は取り返しがついた時間（最早自由ではない行為がまだ自由であった時間）として過去を捉え、その過去当時に於ける自由との関係で現在に於いて自由に生きている。今という時間的性格の不定性の一端については『渾沌』（二〇九頁～二一三頁）を参看されたい。

地図に「此处」が記され得ないように、時計に「今」は示され得ない。それ故に「今とは其処か

ら読み取るものではなく其処に読み込むものである」と考えたくなる。だが冷静に反省してみると、読み込もうにも読み込むべき対象がないことに気づく。只今現在、わたくしは「今」について直観的に把握しているように感じているが、把握している「今」の手応えを感じることはできない。

今を直観的に把握することは、今と今でない時（過去）との概念的連関を了解することである。概念としての「今」とは、単に「過去でない時」であるに過ぎない。譬えば日常言語に於ける今は、物理学的な「点」時刻ではなく、適当な「幅」を持った概念である。久闊を叙しつつ「今何してるの」と訊かれて「君と逢っている」と答えてはならない。嘗て頻繁に逢っていた過去ではない適当な幅を持った時間として今を了解し、「しがないサラリーマン暮らしさ」などと答えねばならない。

わたくしの自由は、行為する主体として「只今・此处」に現存することにある。わたくしをして過去を「今まで」として了解せしめ、未来を「今から」として了解せしむる抽象的な「今」は、必ず具体的な行為に於て現れる。

わたくしは生きることを為すことに拠って学ぶ。生きることはメソッド（方法）ではなくアート（技術）である。わたくしは目的と手段とを別個のカテゴリーに置くことなく、状況に然るべきフレームを与えるべく目的と手段とを相互作用的に規定している。わたくしは思考することと行動することとを峻別しない。

行為者にとって不確実であることは脅威ではない。それなりに臨機応変に事態に即応しながら、その即応する方法について説明できないだけである。

行為する主体として「生きる」ことは、端的且つ具体的に「為す」ことである。生きることはメソッド（方法）ではなくアート（技術）であるから、わたくしは思考することと行動することとを峻別しない。

わたくしは臨機応変に事態に即応しつつ振舞いながら、現に則っている方法については説明できない。しかし「実際に行動する」とことと「それを記述する」とことは別であり、仮に自らの振舞いについて説明できずとも、生きてゆく上には微塵の不都合もない。

山僧が見処に約せば、無仏無衆生、無古無

今、得る者は便ち得、時節を歴ず。無修無証、無得無失、一切時中、更に別法無し。設い一法の此に過ぎたる者有るも、我は説かん如夢如化と。(五四頁)

本音を云えば、仏もなければ衆生もなく、過去もなければ現在もなく、得ることもなければ失うこともない。坐禅も証悟も、悉皆不要である。

臨済は確言する「得る者は便ち得、時節を歴ず」と。わたくしは自らに固有の世界を生きている。その「わたくしの世界」は改めて得べき筋合のものではない。わたくしは自らに固有の世界を修行に拠って生きるのではなく、わたくしは自らに固有の世界を証明に拠って知るのでもない。それを生きるより他にすべがない「わたくしの世界」について得るの失うのといった沙汰はない。わたくしの世界を生きてゆく以外に「一切時中、更に別法無し」というのが掛け値のない事実である。

臨済はこの間の消息について語って倦むことを知らなかった。わたくしは臨済の言を引いて煩を憚らない。抄出のキーワードは「欠少」或いは「嫌う底の法」である。

今日多般の用処、什麼をか欠少す。(三四頁)

山僧の見処に約せば、嫌う底の法勿し。(六五頁)

你如今応用する処、什麼をか欠少す。(七一頁)

あなたが今の用処、什麼物をか欠少し、何の処をか修補せん。(八〇頁)

現今目前聴法底の無依の道人、歴歴地に分明にして、未だ曾て欠少せず。(八〇頁)

嫌う底の法無ければなり。(九〇頁)

漢、頭上に頭を安く。是れ你什麼をか欠少する。(九八頁)

与麼に見得せば、嫌う底の法勿し。(一〇三頁)

歴歴孤明にして、未だ曾て欠少せず。(一四六頁)

わたくしは自らの世界を十全に生き切っている。わたくしは現に生きている「わたくしの世界」以外に生きるべき世界を有せない。現にそれを生きているわたくしにとって、わたくしの世界に過不足が見出される道理はなく、従ってそれは好悪の沙汰を離れている。

行為を構造的に把握する場合、行為自体とは別の目的が措定され、それを実現するための手段として行為は遇される。行為者がそれを欲する当のものが目的であり、行為自体はそれを実現する手段であるならば、行為の構造の位相にあって行為者と行為自体とは別個のものである。わたくしはこのことを自明と看做している。

「自己表現」としての行為の場合、行為者自身が行為の内容となる。行為の内容を表現することは行為者の自己表現である。この行為者の自己表現が直ちに行為の目的（即ち自己目的）に他ならない。

ヴァイオリンを弾くという行為は、その行為の担い手たるわたくしの本性・個性（即ち人格）を表現することを目指している。ヴァイオリンを弾くという行為自体が当の行為の目的である。行為者の人格を表現する行為自体が行為者にとっての目的である。

わたくしのヴァイオリンを弾く技術は頗る未熟である。わたくしは持ち前の能力に応じてヴァイオリンを弾く。わたくしの本性・個性は、無自覚裡にわたくしの行為を限定している。しかしながら本性・個性の奈何（具体的には技術の未熟・音楽性の欠如等）に関わらず、わたくしは十全にヴァイオリンを弾いている（ヤッシャ・ハイフェッツのように弾けないが、人間としての普遍的本性を維持しつつ弾いている）。

練習するにつれてヴァイオリンを弾く腕前は上達する。下手から上手へというヴァイオリンを弾くという行為の変化のプロセスは、2と4との間の3といった算術的な中間ではなく、わたくし個人に固有の中間である。ちっとも上手に弾けない時期も、他者にとってはどうあれ、わたくしにとっては大切な生の道程である。

人間の生きる状況は多様であり、それ故に行為の正しさを一義的に定めることはできない。行為は個人の状況に応じて実践的且つ全体論的に捉えられるべき筋合のものである（が故にその正しさを定めることは屢々余計なお世話である）。

トンカツ屋のおやじは、豚肉の性質について、油の温度やパン粉の付き具合について随分考えているに違いない。いや、この人のトンカツが、こうまで美味いからには、その考えは常人の及ばない驚くべき地点に達してい

る可能性が大いにある。このことを怖れよ。

（前田英樹『倫理という力』講談社現代新書、八頁）

「実際に行動する」と「それを記述する」ととは別である。経済学者が金儲けが上手いとは限らないし、名選手が名コーチであるとは限らない。

子供の頃、自転車に乗る練習をした。今となつては自分がどうやって乗れるようになったのか忘れたが、ちょっと思い出してみよう——わたくしはペダルを漕ぎながら車体が右に傾けばハンドルを僅かに右に切るなどしてバランスをとっている。初めはハンドルを切る手の動きとペダルを漕ぐ足の動きとはバラバラであったが、やがて脈絡ある一つの動作となる。異物と感ぜられていた自転車も身体の一部となってくる。慣れるにつれて「乗っている」という意識すらなくなってくる。

自転車に乗っている時に「手足はどう動かしているの」と訊かれても、上手く答えられない。初めの頃は手足の動きは意識されていたが、いざ乗れるようになってみると、その動作は上手く説明できない。

現に自転車に乗っている時には、倒れぬようにハンドルを切れるということが大事であって、「ハンドルを右に切ると車体は右にカーヴし、すると左の方に遠心力が働き……」といった理屈にかまけている暇はない（そんなことを気に病んでいたら転倒する）。

バラバラだった無数の動きが一つに統べられてゆく際の、身を以て体得せられる呼吸・要領といった肝腎のところは、どうも言葉に載りにくい憾みがある。呼吸・要領という会得に至るプロセスはブラックボックス化されている。

人間というコンピュータに就いて検するに、インプットすべき情報は言葉にできるし、出来上がりの行動も言葉にできるが、入力から出力までのプロセスを言葉で説明することは至難である（この間の消息はマイケル・ポラニーの所謂「暗黙知」を参看されたい）。

上手に出来るようになればなるほど記述できないことは増えてくるが、さりとて日常生活を営む上に支障は来さない。日常生活にあっては円滑に振舞えさえすればよいのであって、それを言葉で説明せねばならぬ場面は僅少である。

言葉での説明が必要であれば、それは大抵は未

熟の証である。美味しい漬物をつくるには、味噌や糠の化学成分を勉強することよりも、自分の舌で糠床の塩梅を知ることの方が大切である。

「行動の仕方を知る」と「説明の理屈を知る」ととは違う。前者は「ああせよ、こうせよ」と命令の形で伝達できるが、後者は「ああである、こうである」と記述せねばならない。前者はそれが出来るようになれば言葉は邪魔になるが、後者はどこまでも言葉を必要とする。前者の知は特殊的・局所的・断片的であるが、後者の知は一般的・総体的・体系的である。

前者の知り方は具体的な経験に基づくが故に、それは内的・直接的である。漬物づくりの名人であった祖母は、漬物をつくるコツを身体で知っており、漬物をつくっている最中の祖母は「漬物づくり」そのものを体現していた。祖母の漬物づくりの正体はブラックボックス化されていたため、祖母亡き今となつては、その技術は謎である。

自然に生きている時、自らが身体として存在していることは忘れられている（道具が順調に使用されている時、その存在が忘れられているように）。わたくしが自らの身体を意識するのは、それを忘れていたという事実気づいた時である。身体としての自己の日常性は、忘れられているという事実そのものが忘れられているところに成り立っている。

このことを遽かに考えれば何の怪しむべきところもない。現にそれを生きているわたくしの身体は、わたくしのパースペクティブの基準点としての絶対の此処であり、それ故にわたくしの行為と必ず一如である。

わたくしが身体を有することは、わたくしが行う能力を有することである。わたくしは身体を生きているのであって身体で生きているのではない。

身体性は存在と所有との緩衝地帯である。

あらゆる所有はあるしかたで、私の身体に関連して定義される。私の身体は、絶対的な所有であることそのことによって、どんな意味でも所有であることを止めるものである。持つということは、（持つ物を）自由にすることができるといふこと、（持つ物に）対して力を所有するといふことである。この、自由にすること、あるいはこの力といふことには、必ず有機体の介在が含まれている。ところがこ

の有機体自身は、まさにそのことによって、私がそれを自由にできるとは言えなくなるということは明らかだと思われる。おそらく、私に事物を自由にすることを得させるこのものを、私が現実的に自由にすることができないという点に、不随性ということが本来形而上学的に神秘に属する理由があるのであろう。（マルセル『存在と所有』春秋社、八〇頁）

身体は客観的対象としての道具ではない。わたくしは荷物を持つように身体を所有するのではない。マルセルに拠れば、身体とはあらゆる所有がそれに基づくところの根本的制約であり、それ故にそれ自体は所有の対象とはなり得ないものである。

抑：道具とは「自由にする」ことができる事物である。事物を自由にすることには既にして有機体の介在が含意されているけれども、事物を自由にすることをして可能ならしめている当の有機体を、わたくしは自由にすることができない。自分の身体を道具のように自由に扱いたいと欲する時、そのような所有の意識が却って身体扱いを不自由にさせるということを、わたくしは屢々体験している。

メルロ＝ポンティも「哲学とは己れ自身の端緒のつねに更新されてゆく経験である（中略）徹底的な反省は自分自身が非反省的生活に依存していることを意識しており、この非反省的生活こそ反省の端緒のかつ恒常のかつ終局的な状況である」（『知覚の現象学』みすず書房、一三頁）と断るように、自らの身体を生きることは種々の出会いから成る自らの世界を生きることに他ならぬが故に自ら主題化することが叶わないという消息については、これを等閑に看過することはできない。

身体は常に他者との共存に於て在る。それが他者に開かれている限りに於て、わたくしの身体は在る。他者の身体は（それ自身も亦自己の身体を所有するものとして）わたくしに出会われ、わたくしは（自由にすることが難しい）それを自由にしたいという欲望に駆られる。然るに他者を自由にしようと足掻くほど、他者は遠のいてゆく。他者を自由にすることを断念して自己に沈潜すると、他者は近づいてくる。わたくしがヴァイオリンを無心に弾いている時、わたくしの所有物として外在するヴァイオリンは、それを自由にすべく主題化されていないけれども、わたくしの自己表現と

してわたくしの存在そのものになっている。

最も身近な筈の自己の身体を自由にしようと欲すると、可笑しなことに身体は意の儘にならない。自由にすることを放下して自然に任せると、却って身体は自由に動く。自由にすることに囚われると寧ろ不自由になり、他者の自由に任せると却って自由になる。「私に事物を自由にすることを得させるこのものを、私が現実的に自由にすることができない」というパラドクシカルな事実に立脚すること、これが「存在と所有との緩衝地帯」に佇んでいる身体を遇する要諦である。

わたくしの身体の働きは、自己の所有に帰するのではなく、他者の本質に属するのでもない。自他という人称的区別を超えた地平にあって、わたくしの身体は端的に自発的に働いており、而してその働き自体は誰の所有にも係らない。この間の消息がマルセルの謂う「絶対的な所有」という最早所有と呼ぶには相応しからざる所有関係である。

わたくしが身体を所有することは、世界にあって他者と出会いながら、自由と不自由との闘ぎ合いの狭間にあって身を以て生きてゆくことである。各々掛け替えない自己と他者として相互主体的な身体性に於て開き合い、我と汝として応酬し合い、共鳴し合ってゆくことである。

メルロ＝ポンティはこう述懐している。曰く「客観的身体と現象的身体が互いに相手の周りを回り、互いに相手の領分をおかし合うのだ」（『見えるものと見えないもの』みすず書房、一六三頁）。又曰く「ちょうど私の身体が一挙に現象的身体であると同時に客観的身体でもあるように」云々（一八九頁）。

わたくしの身体は、一方ではわたくしに生きられることに依って機能している現象的身体であり、他方では周囲の事物と同じ資格で対象的に捉えられる客観的身体である。

環境世界にわたくしが帰属するためには、わたくしの身体が環境世界に居合わし、そこに於ける出来事の連関に組み込まれていなければならない。更に環境世界がわたくしに開示されるためには、わたくしは身体を介して環境世界に帰属するのであるから、身体はわたくしに依って生きられていなければならない。後者の身体は単なる物体ではなく、わたくしに非対象的な仕方与えられている。

斯かる身体の所与の二重性に関しては現象学者

が審らかに論じている。通途の説に従えば、その要は下の如くである。

環境世界はわたくしのパースペクティブという条件に制約せられて現出する。パースペクティブという環境世界の現出条件とは、即ちわたくしの身体である。環境世界の現出条件としての身体は、条件（契機）である限りに於てそれ自身は現出しない。だが同時に、身体が現出するものでなければ条件は然るべく機能し得ない。身体を介して現出する環境世界に身体が現出することに於て現出条件としての身体は機能している。詮ずるところ現出条件としての身体は、且つ現出せず且つ現出する。同じ身体が現出契機であると同時に現出物でもあることが環境世界の現出を可能にする。

「世界に対する主観（視る機能）であると同時に世界に於ける客観（可視的な物体）でもある」という身体の二つの在り方を、単に自己把握の分裂というレベルで捉えてはならない。同じ身体が固より同時に二重の在り方をするということ自体が、世界と自己との相関関係を根柢で支えているのである。

身体の二つの在り方は相関関係にあると云うよりも、当の相関関係をして成立せしむる根源的な条件である。視る機能としての身体は、視る現場に居合わせる非主題的な契機であり、それ自身は可視化され得ない。然く世界をして現出せしむる構成条件としての身体が匿名的に働くことに鑑みれば、身体が二つの在り方をすることも頷けよう。

わたくしの身体は見るもの（対自）でも見られるもの（即自）でもない。この見るものと見えるものとが相互浸透した身体の在り方について、メルロ＝ポンティはこう云っている。

見えるものが私を満たし、私を占有しうるのは、それを見ている私が無の底からそれを見見るのではなく、見えるもののただなかから見ているからであり、見る者としての私もまた見えるものだからにほかならない。（前掲書、一五八頁）

見るものであり且つ見られるものでもある身体は「見えるもののただなかから見ている」のであり、それは環境世界というネットワークに編み込まれている。

私の身体が世界（それも一個の知覚された

ものである）と同じ肉でできているということ、そして、さらに私の身体のこの肉が世界によって分かちもたれており、世界はそれを反映し、世界がそれを蚕食し、それが世界を蚕食している（感じられるものが主観性の極点であると同時に物質性の極点でもある）ということ、それら両者が越境とまたぎ越しの関係にあるということ、である。（前掲書、三六三頁）

見えるものは見ることの反映であり、見ることは見えるものに編み込まれている。見ることを因果的な物理的過程と看做して法則化しようとする経験主義も、見ることを超越論的な自我が対象を思惟することと看做そうとする主知主義も、いずれも人間が現実に見ることを捉え損なっている。

事柄は独り「身体」のみに係るのではなく、広く「行為」全般に係る。

わたくしは環境世界にあって行為しているが、わたくしは行為することを介して環境世界に帰属している。行為がわたくしに拠って如実に遂行されている時、わたくし（能作）に対して行為（所作）は非対象的な仕方与えられている。

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「得というのは是れ不得なり」。云く「既若不得ならば、云何が是れ不得底の意」。師云く「你が一切処に向かつ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）

祖師の西来意は何かというのは常套の問い方だが、対象化せられた「意」があるようでは不可ない。意がないのなら如何にして法を「得」たのかと問いたくなるかもしれぬが、得得というものは得ないということである。自らの世界を然るべく生

き切っている者は、わざわざ対象化すべき自らの世界を有せない。二祖慧可が得たというのは、得るものは何もないと会したのである。

得る得ないという分別は「馳求の心」の所産である。わたくしに対して自らの直截無垢な行為の経験は非対象的な仕方与えられている。この間の消息に「わたくし(S)が何か(O)を為す(V)」という文法的な分節を施し、そこから自己が有する「意」や自己が為す「得」を抽出し、それを対象視することは、固より不可能である。

行為を介して関わり合っている自己(身体)と

世界との不可分一如の間柄について、それを一括して捉えず(つまり自信不及に陥り)、心を内側に引き寄せ、物を外側に押し遣って、根も葉もない写像理論をでっちあげることは、本来出来ないことである。それを出来るように勘違いし、挙句に得られないなら得られないで「云何が是れ不得底の意」と得られないことの意味を気に病むなど、洵に御苦労千万である。須く「実に許多般の道理無し」と心得て、「用いんと要せば便ち用い、用いざれば便ち休む」べきである。

(2002.1.15受理)