

『臨濟録』管窺（四之二）

Reflections on The Record of LIN CHI (IV-2)

山田史生*

Fumio YAMADA*

【論文要旨】 自我論の観点から『臨濟録』の幾段かを吟味する。

キーワード：方法的懐疑 指標詞 枠組 立ち現れ 行為

一 内への問い

「わたくしとは何か」という問いは、「自転車とは何か」「円周率とは何か」という問いとは違う。後者の場合、わたくしは自分が自転車や円周率ではないことを知った上で然く問うている。ところが前者の場合、わたくしは問うている当体が問われている対象であることを知りつつ問うている。既に自らがそれであることを知っているにも拘らず、それについて問い得るということ、これは甚だ面妖な事態ではなかろうか。

一・一 「思うこと」としての自己

デカルトの所謂「方法的懐疑」とは、寸毫でも疑いの存し得る事柄は偽として斥けるという態度である。『省察』第四に下の如く見える。

ものごとの真理が明白でないときにはいつも、判断をくだすことをひかえなくてはならないということを想起することだけに依存するしかたで、誤謬を防ぐことはできるはずなのである。（世界の名著27，中央公論社，二八一頁）

「偽であると看做す」とこと「偽である」とことは違う。偽であると判定するには確固たる根拠を要する。方法的懐疑とは、纒かでも疑いが存すれば少くとも絶対に確かではないが故に、これを偽と看做して斥けるのである。

わたくしの認識世界はその全体が疑われ得る。

リアルな認識そのものが夢でないという保証はない。又「一切は夢である」とも云えない。この世界を夢であると判定するためには、これと対比すべき現実が確定していなければならない。夢と現実とを分かち指標は「醒める」という経験である。わたくしは現実から醒めるという経験を有せない。故に現実が夢である可能性を排除することは原理的に不可能である。

是に於てデカルトは断ずる。縦令疑い得ぬものには到達できぬにせよ、現に疑っている自己は居る筈である、と。人口に膾炙する『省察』第二の一節を引く。

欺くならば、力の限り欺くがよい。しかし、私のみならず何を何ものかであると考えている間は、けっして彼は私を何ものでもないようにすることはできないであろう。このようにして、私は、すべてのことを存分に、あますところなく考えつくしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私はある、私は存在する」というこの命題は、私がこれをいいあらわすたびごとに、必然的に真である、と。（二四五頁）

「私のみならず何を何ものかであると考えている間は」という限定の下で「私はある」と云われる。但しそれが奈何なる事態であるかは分明でない。「私はある」と云われるものは現実世界の一員として身体を具えつつ存在する人間ではない。理性であれ、身体であれ、悉皆疑いを免れない。デカルトは「私のみならず何を何ものかであると考えて

*弘前大学教育学部国語国文学科教室

Hirosaki University Faculty of Education Japanese Language and Literature Department

いる間は」という限定に立ち戻り、こう思索を詰めてゆく。

けれども私は、確かに見ると思い、聞くと思ひ、熱を感じると思っているのである。これは虚偽ではありえない。これこそ本来、私において感覚するとよばれるところのものである。そして、このように厳格に解するならば、これは、考えることにほかならないのである。(二四九頁)

思ったり感じたりしている当のものの存することが「虚偽ではありえない」のではない。思っている「もの」が疑いを免れぬことは既に論ずる如くである。虚偽であり得ないのは「感覚するとよばれるところのもの」それ自体である。思っている、感じている、という事態が端的に生起している「こと」である。誰かが何かを思っている場合、確かなのは誰かや何かではなく、その出来事が生起してしまっているということである。

現にそのことが生起している「こと」は、奈何にしても「もの」として対象化され得ない。方法的懷疑を厳密に遂行してゆくと、竟には対象化され得ぬところの事態に逢着する。だが按ずるに、思うことや感じるものが剥き出しに成立し得るであろうか。

法性の身、法性の土、明かに知んぬ、是れ光影なることを。大徳、你且く光影を弄する底の人を識取せよ。是れ諸仏の本源にして、一切処は是れ道流が帰舎の処なり。是れあなたが四大色身は説法聴法する解わず。脾胃肝胆は説法聴法する解わず。虚空は説法聴法する解わず。是れ何ものかは説法聴法を解くす。是れ你目前歴歴底にして一箇の形段勿くして孤明たる、是れ這箇、説法聴法を解くす。(三六頁)

何かを思う当体は「光影」に過ぎない。光が照れば影は映るが、いずれ手応えなき幻である。臨濟は「光影を弄する底の人を識取せよ」と云う。それは思っている当人の身体ではない。曰く「四大色身は説法聴法する解わず。脾胃肝胆は説法聴法する解わず」と。あらゆる「もの」は説法も聴法もできない。又曰く「虚空は説法聴法する解わず」と。「もの」ならざる虚空も亦説法も聴法も

できない。「目前歴歴底にして一箇の形段勿くして孤明たる」もののみが能く説法聴法する。目前に歴歴と働き出でつつあり、而も「もの」という形段を伴わず、更には独自の「孤明」を発しているものとは、思っている誰かや思われている何かといった「もの」ではなく、現に思っているという「こと」である。

思っているという事態だけが単独で生起している訣ではない。誰かが何かを思っているのである。「思うこと」が成り立つためには「思う者」と「思われる物」という要素が不可欠である。但しその思う者や思われる物は、世界内に於ける誰かや何かという「もの」とは没交渉に、つまり非対象的に措定されねばならない。思うことが成り立つための要素として、思う者や思われる物は要請される。思う者と思われる物とを不可欠の要素として含んだ統一的な事態として、思うことは生起している。

「思う者」を離れて「思うこと」それ自体を扱うことはできない。思うことを思うことは不可能である(が、ノージック『考えることを考える』(青土社)という書が上梓されている)。若し可能であれば、それは思うことという「もの」を思っているものであり、醇乎たる思うことではない。思う者という「図」をして顕在化せしむべき「地」として、思うことは隠れて機能している。

「思われる物」は奈何。苟も思っている以上、思われる物なしに思うことは不可能である。而も思われる物は「もの」であり得ねばならない。但しそれが然くあり得るのは思われる限りに於てのみである。思われる物は思うことに包摂されると見て可であろう。

思う者が思われる物を思っている時、思うことは成り立っているが、そのことが著意して主題化されることは罕である(哲学者という酔狂な人種が試みるくらいである)。「思う者・思われる物」という可視の図の間に成り立っている「思うこと」という不可視の地は、そこに於て思う者や思われる物という主題同士の関係が成り立つところの媒介的な場所として機能しており、それ自体は対象化され得ない。思うことは、出来事そのもの「である」ような何かであって、思う者と思われる物の外部にある「もの」ではない。

現今日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。你若し祖仏と別

ならざらんと欲得すれば、但是の如く見て、疑誤することを用いざれ。你的心心不異なる、之を活祖と名づく。心若し異有らば則ち性と相と別なり。心不異なるが故に即ち性と相と別ならず。（八〇頁）

現に生きていることに關けていないものはない。丸ごと凡てを肯えばよい。然るに「思う者・思われる物」といった「異」なる念を発すると、觀面に性と相との別が生ずる。性とは「法の自体なり、内に在て改易すべからざる」ものであり、相とは「相貌なり、外に現はれて分別すべき」ものである（織田得能『仏教大辞典』大蔵出版）。一心は固より異ならざるが故に性と相とも亦別ならざるものである。然るに思う者と思われる物とを異なると看做すことは、「思うこと」という端的な事実を能現と所現とに分裂させることである。

「思う者・思われる物・思うこと」のうち自己はどれに相当するであろうか。遽に思うに、それは「思う者」であるが、熟考するに、それは「思うこと」である。わたくしが思っている時、思うという働きから思いの遂行者を分離することはできない。わたくしが「思っていること」とわたくしが「わたくしであること」とは同一である。「わたくし」は、そこに於て思う者と思われる物との関係が成り立つところの媒介的な場所としての端的な機能そのものである。

思う者も、思われる物も、思うこと「に於て」意味を獲ている。思う者や思われる物に意味を与えるものが「わたくし」である。わたくしは思っている当人であるが、このものは思うことに直接に臨在しており、これを思う誰かや思われる何かという個別の意味に押し込めるのは禁物である。わたくしが居ることは、当の出来事が端的に成り立っていることである。

わたくしに属性（述語）を帰属させることはできない。「わたくしは思う」という言挙げも不可ない。「わたくし」という主語に属性としての「思う」という述語を帰属させるならば、わたくしは「もの」に墮する。「思うこと」という決して「もの」化され得ぬものは、端的に生起してしまっている「このこと」である。これは非対象的に措定される唯一の何かであるに過ぎない。この唯一の何かは、切り口次第では「思う者・思われる物・思うこと」のいずれでもあり、いずれでもない。この唯一の何かを言い表すべき固有の言葉

をわたくしは有せない。

「確かに見ると思い、聞くと思い、熟を感じると思っている」ことが「わたくしである」ことに他ならない。この事態を言語化することは不可能である。デカルトはこのことを「虚偽ではありえない」と看做すが、「思っている」ことも亦疑い得る。假に方法的懷疑の極北であるにせよ、旧に依って夢でないという保証はない——と、これは杞憂である。「思うこと」が虚偽である可能性を思うことはできるが、そのことも亦思うことの圏内に於てのみ可能である。思うことは、縦令疑い得るように見えるにせよ、それは思い得ることの凡てがそこから働きを汲むべき経験の基盤である。

一切合財が「思うこと」の圏内に収められるが故に「思うこと」が虚偽である可能性を思うことが不可能なのではない。思っていることが虚偽である可能性を思うことは可能であるが、それは最早奈何なる事態であるのか皆目見当がつかない。假に思うことの圏外に立ち得るならば、そこでは「疑い得る・疑い得ぬ」ということが丸ごと機能を失う。それが思考可能であれば、それは思考の圏内にある。思い得ぬことは不可知であり、従って思うことの「外部」は存せない。思うことを疑うことは「確かである」「疑わしい」ということ自体を放棄することである。

確かであるとも疑わしいとも定め得ぬような思考の限界にあって、誰かが何かをするという「思い」の出来事が端的に成り立っていることを、わたくしの存在は示している。斯くして「わたくしとは誰か」という問い方はナンセンスである。思うのは誰かということとは無関係に、思うことは端的に成立してしまっている。

你還た馳求する底を識るや。三世十方の仏祖出で來たるも也祇法を求めんが為なり。如今參学の道流も也祇法を求めんが為なり。法を得て始めて了る。未だ得ざれば依前として五道に輪廻す。云何なるか是れ法。法とは是れ心法。心法は形無くして、十方に通貫し、目前に現用す。（四六頁）

「馳求する底」とは、然く為している当人である。而して馳求せられる対象とは、現に馳求している「わたくし」である。馳求しているわたくしは、現に十全に生き抜いている世界そのものであ

る。

「法」とは「一切に通ずる語なり。小なる者も大なる者も、形ある者も形なき者も、真実なる者も虚偽なる者も、事物其物も道理其物も、ありとあらゆる者皆悉く法といはるる也」(織田『仏教大辞典』)と云ってあるように、それは能馳求も所馳求も併呑せられた全世界である。換言するに、全世界とは「心法」である。心法とは「諸法を縁起する根本たる者」(同前)である。法を心法と別言する意は、内界および外界に存する「もの」に非ざる即今聴法底の当人の全事実という「こと」を示さんと欲するのである。

世界をして然るべく現象せしめている何かは「形無くして、十方に通貫し、目前に現用」している。「法=心法=わたくし」という唯一の出来事は端的に成り立っており、この間に「求・得」の沙汰を夾む余地はない。

猶講窮すべきは、思うという「この」働きが「わたくしの」働きであるということは明晰判明に直観され得るか、という一事である。省みて「わたくしが考えていた」と過去形で意識するのではなく、考えている最中に「わたくしが考えている」と現在形で意識されることは、よほど特別な場合を除けば、殆どあり得ない。

わたくしは窓の外を眺めている。この視覚風景は開けるに独特のパースペクティヴを以てしている。果して然らば、独特のパースペクティヴがそこから開けている視点に「わたくし」は居る筈である——とは問屋が卸さない。成程、それは独特のパースペクティヴではある。だが世界に唯一の「独特の」パースペクティヴではあっても、それが「わたくしの」パースペクティヴであるという保証はない。

岩木山を眺めているという知覚の場面において、「岩木山が見えている」という事態に加えて「わたくし」という固有の何かが顕現している訣ではない。わたくしは独特のパースペクティヴとしての視覚風景を開きながら、同時に空腹を覚え、退屈を感じている。この独特の身体状態にも「わたくし」は随伴しているかの如くである。だが現にわたくしが懐いているのは、「肚が減ったな」という感じであり、「娘と遊ぼうかな」という思いであって、これらの感じや思いと並んで、のべつ「わたくし」という何かへの帰属が自覚されている訣ではない。

岩木山が見え、肚が減り、娘と遊びたくなるた

めには、その特定の身体状態をもたらす特定の原点が有るかの如くである。しかし特定の「この」原点が有ることは確かであると雖も、これを無造作に「わたくし」に帰するのは軽率である。現在の知覚の場面において「わたくし」という固有の何かが現れているや否やを洞察すべきである。空腹を覚えているのは確かに自分であるが、「わたくしは肚が減っている」と一人称を用いて言挙げするのは不自然である。わたくしは思いという「こと」の端的な成立を示しており、このことを誰かという「もの」に帰するのは要らぬことである。

道流、山僧が説法は什麼の法をか説く。心地の法を説く。便ち能く凡に入り聖に入り、浄に入り穢に入り、真に入り俗に入る。要且つ是れ你が真俗凡聖の能く一切の真俗凡聖の与に名字を安著するにあらず。真俗凡聖は此の人の与に名字を安著し得ず。道流、把得して便ち用いて更に名字を安著せざる、之を号して玄旨と為す。(四八頁)

内(主)と外(客)とを分かたが故に真俗凡聖の別に囚われる。真俗凡聖の分別を懐いた内なる「思う者」が、対象としての外なる「思われる物」に対して真俗凡聖の「名字を安著する」という二元論は眉唾である。わたくしの生の事実は二元論の図式に収まるような綺麗事ではない。内に非ず外にも非ざる「思うこと」たるわたくしは、即ち生きられている全世界たる「此の人」は、既にして「もの」に非ざるが故に、あれこれの名前を附けることはできない。

無我夢中でそのことに没頭している時、或いは熟睡している時や泥酔している時、わたくしは自分の存在を意識していない。が、我に返ってみれば、或いは眠りや酔いから醒めてみれば、縦令そのことを憶えておらずとも、わたくしは当時の振舞いを自らに帰して「電話なんて鳴ってたっけ」「髡が喧しかったろ」「済まん、泣き上戸で」と反省することができる。

過去という位相にある出来事について想起し、それを「わたくし」という一人称の主体に帰することはできる。現在と過去という異なった時間に橋を架けるものとして「わたくし」を見出すことはできる。現に為している最中に「わたくし」がそれを為しているということは自覚されないが、

その行為を事後的に想起する場合、その行為は「わたくし」の名の下に（事実的ではなく権利的に）統べられる。但し「わたくし」とは過去のことを現在にあって説明しようとする段になって捏造される論理的な虚構であるに過ぎぬ、という疑いは払拭できない。

わたくしは独特のパースペクティブに於て風景を見ているが、見えている以外の全風景が見えている訣ではない。見えている風景が見えていることと、見えていない風景が見えていないこととは、わたくしの見るということと同時に成立的に支えている。就中最も見えていないものは、当の見ていない「わたくし」である。「最終端の不透明体以外は透明であるからには、それを見ている当人は透明であらねばならない。すなわち、見るということを成就する当のものは、それ自身が見えてはならない」（『渾沌』三六九頁）。視覚に関しては「私なるものの存在は、見えていることの条件ではない。見えている状況そのものが、すなわち私が居るということである」（三六五頁）と見て可である。

わたくしは特定の「此処」から世界を知覚し、特定の「今」から過去を想起している。斯かる特定の原点を形成するものは、或る内容を持った「身体」である。但し知覚や想起の現場にあって物体としての身体は透明になっている。それは知覚や想起という図をして成立せしむる地として隠れて機能している。それかあらぬか、わたくしは見るに身体を以てしているが、身体そのものは見ない。自身を隈なく見ぬからこそ、わたくしは見ることを得る。見るには距離が必要である。しかし見るわたくしは当の身体であるから、わたくしが身体の全体を一挙に対象化することは叶わない。自己自身との間に距離を置くことはできない。わたくしは対象としての身体を観察しているのではない。わたくしは自らの身体を内側から生きているのである。

わたくしが自分の痛みを間違えることはない。わたくしが痛みを間違えないのは、そこに主語としてのわたくしが登場していないからである。わたくしは「間違えない」のではない。わたくしは「居ない」のであるから間違えようがないのである。

過去の事象を想起する場合は奈何。想起している今の今と、想起の対象である昔の今と、これらを別の位相に於て捉え、その関係を現在に於て統

べんと欲する時、そこに「わたくし」が登場してくる。「昨日は暑かった」と過去形で語る時、語っている今が今であることは意識されていないが、語られている昔の今が「嘗ては有ったが、最早無い」ということは了解されている。何故に然く了解し得るかは未だ考えない。今の今と昔の今とを言語的・意味的な関係に於て捉えることは、「嘗ては有ったが、最早無い」ところの過去を制作することである。そのことを遂行するのは「わたくし」である。しかしその「わたくし」は項目として要請されるか否かは猶考うべきである。

一・二 「わたくし」としての自己

わたくしは通常、自分を指して云う場合、「山田史生」という固有名よりも「わたくし」という一人称の代名詞を用いる。「山田史生」も「わたくし」も、その指示対象は同一である。但し「山田史生」という固有名は、自分が使おうとも他人が使おうとも同じ人物を指すが、「わたくし」という一人称の代名詞は、自分が使えば自分を指すが、他人が使えば自分を指さない。誰もが皆「わたくし」という語を用いて自分を指して云うということを理解できることに由って、つまり自分は多くの（一人称の代名詞を使い得る）人間の一人に過ぎないということを理解できることに由って、初めて「わたくし」という語を一人前に使いこなせる。

「わたくし」という指標詞は、孤立的には何も指示せず、当の語の使用者や使用の時点という言語的な意味が、使用（発話）に際しての脈絡と相対的に指示対象として定まる。従って使用の脈絡が変わると俱にその指示対象も変わる。「わたくし」という指標詞は、何時・何処で・誰が使用するかという脈絡に依存して、その指示対象が与えられる。

頃日、わたくしは酔った勢いで読むに堪えぬ詩を綴り、それを居間の壁に貼った。翌朝、それを見たわたくしは「詩的なセンスの欠片もない」と感ずる。「こんな詩を書く奴は詩的なセンスの欠片もない」と「わたくしは詩的なセンスの欠片もない」という二つの文は同じ事態を指示している。しかし酔うと記憶を失うわたくしは、前者の文には同意しても後者の文は認めない。

若し二つの文が同じ事態を指示していることに事前に気づいていたならば、わたくしは読むに堪

えぬ詩を綴ったり、剰えそれを居間の壁に貼ったりはせぬであろう。「詩的なセンスの欠片もない者」＝「わたくし」という関係が存する場合、当の文は行為へのコミットメントを生ずる。「わたくし」という指標詞は、その指示対象（つまり自分自身）の与えられ方に依って、わたくしの行為に甚大な影響を及ぼす。

「詩的なセンスの欠片もない者」と「わたくし」とが同一であることに気づかぬが故に、わたくしは二つの文が同じ事態を指示していることを認めない。これは事態に対して無知であるが故に生ずる指示の間違いである。この手の間違いは容易に起こり得る。ところが「わたくし」という指標詞を主語として「見えている・聞こえている・匂っている・触れている」といった現在の意識を表す述語を用いる場合、指示の間違いは生ぜない。窓外を見て「岩木山がくっきりと見える」と云いながら、然く見えているのがわたくしでない他人であるということは考えられない。

わたくしという指標詞が使用されたからには、その使用（発話）という当の出来事そのものの構成要素である指標詞の指示対象は必ず存在しており（それが存在する時にのみ指標詞は使用され）、且つその指示対象を別の何かと間違えることは論理的にあり得ない。わたくしという指標詞の指示対象は、それと同類の別のものは存在せず、別のものと間違い得ぬという仕方で使用される。

現在の意識を表す述語を現在形で用いつつ語る場合、啻に指示の間違いを犯すことがないだけでなく、一切の「わたくしの世界」が現れてくる唯一の原点である「わたくし」という指標詞は、実は何らの個体をも指示していない。

「山田史生は教師である」「平成十五年の五月八日は快晴である」「青森県は本州最北端にある」等々、世界に於ける全事実を完璧に記録しているスーパー・コンピュータがある。しかしコンピュータを検索するに「わたくしは山田史生である」「今は平成十五年の五月八日である」「此处は青森県である」というデータは見つからない。何故と云うに、その完璧な記録は「わたくし・今・此处」という指標詞を使わず、夥しい固有名を用いてインプットされているから。

今を指す時計がなく、此处を示す地図がないように、「わたくしは山田史生である」という絶対に正しい筈の事実を記録しているコンピュータはない。按ずるに「わたくし・今・此处」という指

標詞とその指示対象との関係が必然であるのに対して、「山田史生・平成十五年の五月八日・青森県」という固有名とその指示対象との関係は偶然である。山田史生が教師でない可能性は斥けられぬが、わたくしが山田史生でない可能性を認めることは「わたくし」という語の意義に反する。

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。無形無相、無根無本、無住処にして活潑潑地なり。応是る万種の施設は、用処祇是れ無処なり。所以に覺著すれば転た遠く、之を求むれば転た乖く。之を号して秘密と為す。道流、你、箇の夢幻の伴子を認著すること莫れ。遅晚中間、便ち無常に帰せん。（六一頁）

自由自在に振舞うためには、働くに「無形無相、無根無本、無住処」を以てせせねばならない。能く「無形無相、無根無本、無住処」であるならば、その働きの痕跡（用処）を留めぬことは言を須たない。既にして痕跡を留めぬからには、追うほどに遠ざかり、求めるほどに逸れてゆくのは当然である。

わたくしが現に生き生きと働き得ているならば、わたくしの形・相・根本・住処を限定することはできぬ道理である。わたくしは「わたくし」であるということを端的に生きているに過ぎない。形・相・根本・住処を限定せられた「夢幻の伴子」に囚われるならば、わたくしは十全に生き切っていないのである。

事柄がわたくしという喫緊の大事に係るのでなく、「或る人が別の人の心を理解できるか」といった閑問題であるならば、そのことに頭を悩ませている当人が「わたくし」であらねばならぬ義理はない。「わたくしは他者の心を理解できるか」というのは経験的事実の問題であるが、「或る人が別の人の心を理解できるか」というのは文法的定義の問題である。

わたくしが他者の心を理解できぬのは当然である。他者とは、定義上、自分には体験できぬ内容の体験を有せる者の謂である。文法的な定義のレベルで考えている限り、他者とは形式的な意味づけに係る薄っぺらな誰かであらざるを得ない。他我問題とは、掛け替えのない自己が血を吐くような思いで不可知の他者と対峙することである。若し他我問題が「或る人」が「別の人」をあげつ

らうという他人事であってよければ、そこに自己自身としての「わたくし」が登場すべき必然性はない。

大徳、你は鉢囊屎担子を担って、傍家に走って仏を求め法を求む。即今与歴に馳求する底、還渠を識るや。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）

わたくしは「活潑潑地」に躍動しているが、さりとて地面に「根株」を張ることはない。「わたくし」という根拠を定め、然る後に振舞うのではない。わたくしは不断に試行錯誤しながら、只管生きている。存在の根拠を据えぬが故に、わたくしの生の痕跡は、これを掻き集めることも払い散らすこともできない。掻き集めたり払い散らすとしなければ、それはのべつ歴々としている。

経験の現場に居合わせるべく論理的に構成された枠組である「わたくし」は、経験をして成り立たしむべく姿を秘めつつ機能している。現に瑞々しく生を紡いでいる当体の働きを信じ切れなければ、何も彼もが徒勞である。裸一貫で在るがままに生きるに如かない。

趙州、行脚の時、師に參ず。師の洗脚するに遇う次で、州便ち問う「如何なるか是れ祖師西来意」。師云く「恰も老僧が洗脚するに値う」。州近前して聴く勢を作す。師云く「更に第二の悪水を潑がんと要す」。州便ち下り去る。（一六八頁）

足を洗っている最中、洗っているのは「わたくし」だと示すまでもなく、そのことの裡に臨濟の全体作用は、即ち祖師西来意は、残りなく顕れている。更に問われて二杓目の濯ぎ水を掛けようすることの裡にも亦然り。他者に対することは、相手に応ずる意の有無に拘らず、自己の全面目を呈することである。

他者の意見を疑っている時、それは自己の意見を疑っているのである。他者の意見そのものを、わたくしが直截に疑うことはできない。他者の意見に対して異議を申し立てる時、矢面に立っているのは「わたくしの意見」である。その証拠に、

異議を申し立てる理由を呈示せねばならぬは「わたくし」である。

自己ならざる何かに対峙し、それに対処する場合、その経験を契機として自己が現れる。自己とはその都度新たに経験さるべきものである。不断の「発見」という生動的なプロセスこそが自己の本質である。

わたくしは間違えて考えることができない。虚偽を（それと知りつつ現在形で）思惟することはできない。「3 + 4は」と問われて「8」と答える時、わたくしは自分なりの正しい答えを答える以外の答え方を有せない。そこに間違った答えの占めるべき余地はない。他人に「違うよ、7だよ」と云われて、初めてわたしは「間違っていた」と知る。思考の当事者の言語には、その思考自体の虚偽が介入する余地がない。自己ならざる何かに扶けられて、虚偽の存することが初めて明らかになる。

わたくしは何かを意識している（対象意識）ことを意識する（自己意識）。意識するという作用そのものを、或いはその作用の主体を、わたくしは再帰的に意識する。わたくしの意識は対象意識に自己意識が伴い得るように構造化されている。但し、他者を意識するという契機を介してのみ、わたくしの対象意識は自己意識へと翻る。他者とは自己を見ている者である。他者に見られることに由って、物を見ている自分が見られている物でもあるということが自覚される。鏡を見ることも亦然り。鏡に映っているものが自己であると知ること、それが他者の目にも見えるものであると知ることである。「ひとは意識諸状態を他人に帰属せしめうるときにのみ自分に帰属させることができる」（ストローソン『個体と主語』みすず書房、一二一頁）。

わたくしは「世界が他者に奈何に現れているか」を考え得る。この能力に拠って、わたくしは「自己が他者に奈何に見られているか」を考え得る。この理解に拠って、わたくしは自己が世界に於ける存在者であることを意識し得る。

二 外への問い

窓の外に岩木山が見える。目蓋を押さえて見るヒュームに倣う訣ではないが、見えている岩木山は（実在の岩木山そのものではなく）わたくしの意識に映じた知覚像に過ぎぬのではないか、という懷疑を払拭するのは困難である。見えているも

のを幾ら調べてみても、それが実像なのか幻覚なのかを判ずる手掛かりは得られない。

二・一 立ち現れ一元論という虚構

実像であれ幻覚であれ、その内容は寸分違わない。果して然らば、真偽の沙汰を離れた「立ち現れ」（この語については大森莊蔵『物と心』『新視覚新論』（東京大学出版会）を参看されたし）を虚心に受け容れて恬然たるに若かぬであろう。只憾むらくは、わたくしの観察するところを以てすれば、大森氏謂うところの「立ち現れ一元論」は、凡人が漫然と見るところを熾烈に見た哲学者一流のフィクションである。

すべての立ち現われはひとしく「存在」する。夢も幻も思い違いも空想も、その立ち現われは現実と同等の資格で「存在」する。（『物と心』一五三頁）

日常生活の場面にあつて、わたくしが右の如き了解を持つことは、まず無い。見えている世界は未だ実像か幻覚かが決せられざる中立的なものの立ち現れである、などという不自然な想いに囚われることは、およそ罕である（大森氏の著述に読み耽っている最中くらいである）。

道流、你如法ならんと欲得すれば、但疑いを生ずること莫れ。展ぶる則は法界に弥綸し、収むる則は糸髪も立たず。歴歴孤明にして、未だ曾て欠少せず。眼見ず、耳聞かず。喚んで什麼物とか作す。古人云く「説似一物則不中」と。你但自家に看よ。更に什麼か有らん。説くも亦無尽。各自に力を著けよ。珍重。（一四五頁）

真っ当（如法）でありたければ、妙な疑いを懐かぬことである。わたくしの世界は在るがまま如実に在り、未だ闕けたことはない。わたくしの世界はニュートラルな立ち現れではなく、花も実もある現実である。但し、この間の消息は眼に見るべきに非ず、耳に聞くべきに非ざるものである。「わたくしの世界」であるわたくしは『出エジプト記』第三章に所謂「有りて在る者」に同じい。斯かるものについて言挙げせんと欲しても「言った途端に的外れ」である。無用の詮索などせず

「自家に看」ておればよい。

師、因に軍営に入って齋に赴き、門首に具僚を見る。師、露柱を指して問う「是れ凡か是れ聖か」。具僚無語。師、露柱を打って「直饒道い得るも、也祇是れ箇の木樞」と云って便ち入り去る。（一六〇頁）

露柱そのものは凡でも聖でもない。それは棒杭であるに過ぎない。假に首尾よく凡聖を辯じ得たにせよ、依然としてそれは棒杭でしかない。事柄は音に露柱のみに係るのではない。わたくしの世界への関わり方にも係る。わたくしに見えているものが「わたくしの世界」である。わたくしの世界に凡聖の符丁を附けることはできない。尤も、禪問答としては、露柱を「指」して問うのと「打」って云うのとの別に臨済の意を付るべきかもしれない。猶考うべきである。

ビールを呑む際に「このジョッキは実在するかしらん」と疑うことはない。ジョッキは実在するし、ビールも実在する、と妄断して（否、然く妄断・盲断していることすら無自覚のまま）わたくしはビールを呑み干す。哲学者ならざるわたくしの生活は至極暢気に営まれている。生粋の哲学者ウイトゲンシュタインはこう云っている。

われわれが立てる問題と疑義は、ある種の命題が疑いの対象から除外され、問や疑いを動かす蝶番のような役割をしているからこそ成りたつのである。（『確実性の問題』三四一）

ジョッキやビールが実在することが「疑いの対象から除外され」ているからこそ、わたくしはビールを美味しく呑むことができる。音に然るのみではない。腰掛けている椅子、抓んでいる枝豆、膝に凭れている娘、これら無数のものの実在性を微塵も疑わぬからこそ、わたくしは安んじてビールを味わえる。

わたくしが疑う能力を闕くから疑い得ぬのではない。疑いを免るべきものは宜しく鵜呑みにさるべきなのである。鵜呑みにさるべき「蝶番」とは現象全般ではなく、行為の基盤としての「枠組」である。ジョッキやビールや椅子や枝豆や娘が実在するかどうかは、端から検証さるべき筋合のものではない。これらが検証されずに鵜呑みにされることに由つて、わたくしの生活は健全に営まれ

る。

哲学者から「この花は実在するだろうか」と唐突に問われ、わたくしはその意を汲むに苦しむ。わざわざ奇妙なことを訊いてくる哲学者が「花が見えている以上、それは実在する」という「もの」レベルの答えで納得してくれぬことは明らかである。さりとて「神秘的なのは世界がいかにあるかではなく、世界があるということなのである」（『論考』六・四四）という存在論的神秘が問われているのならば、わたくしはそれに答えるすべを有せない。

推するに、わたくしは実在する事象について語ることはあるが、その実在性について著意して語ることはない。「美味しくそうなビールだなあ」と語ることはあっても「このビールは見えている通りに実在するのかしらん」と語ることはない。わたくしは実在せるものを「実在として」捉えることはない。

「わたくし」という概念が然る如く、実在という概念も亦それ自体は背景に退いて透明となることに依って機能する枠組（蝶番・地）である。枠組に属する概念は、枠組であるが故に語り得ない。語り得ぬ概念は、既にして概念ですらない。従ってそれがわたくしの意識にのぼることはない。枠組に属する概念について主題的に語る（という酔狂を試みる）ためには、哲学者たちの言語ゲームに参加せねばならない。当該の事柄をして成就せしめている枠組を取って不透明化・可視化して、それを機能不全に追い込まねばならない。想えば哲学者とは洵に御苦労千万な生業である。

ゲームが滞りなく営まれている時、その「規則」は透明となっている。そこに不適應者が現れて、規則について語り合わねばなくなると、ゲームは中断する。未熟であったり、異常であったりして、枠組を踏み外す者が現れると、枠組が不透明化・可視化せられ、主題的に語られ始める。それは当該の事柄にとっては頗る不自然な事態である。

実在や「わたくし」も亦然り。美味しくビールを呑もうとしているのに「ビールは見えている通りに実在するのか」と疑う無粋な人間が居ると、場の雰囲気は白ける。ビールを呑む都度「わたくしは呑む」と確かめずにはおれぬ野暮にとって、ビールの味は台無しである。固より疑われざるべき枠組は鵜呑みにして恬然たるに如かない。

枠組の中であって恙なく生きつづけ、一步も踏

み外すことがなければ、その者は枠組という意味に対して没交渉でありつづけることを得る。わたくしであることを毫も意に介せずして生きているという幸運が、その者をして「わたくし」という意味に対して盲目たらしめているのである。

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、求心歇む処即ち無地」と。大徳、且く平常まらんことを要す、模様を作すこと莫れ。（四二頁）

わたくしが何事かを為し得ている以上、その「こと」以外に求むべきものはない。為し得ているものは「本来人としての自己。本来の主人公」（入矢氏註）といった大袈裟なものではない。為している「もの」を求めることは、自分の頭を探すことに似る。探すならば無く、探さなければ有る。為している「わたくし」は透明な枠組として機能している。透明なものの何たるかは意に介せず、枠組の意味に対しては盲目のまま生きることが肝腎である。

枠組の不透明化・可視化には、それに不適應を来した者という否定的契機が必要である。「綺麗とはきたない事で、きたないとは綺麗な事さ」（鷗外訳）と達観したマクベスの魔女ならざる身にとって、若し凡てが「綺麗」ばかりで「綺麗でない」が皆無であれば、綺麗という語を用いる意味を見出せない。

爰に留目すべき事実がある。「綺麗でない」という否定的契機は、「綺麗」という性質に対する綺麗さの闕如という消極的な意味合いしか有せない。つまり「綺麗」という本義に拠って「綺麗でない」という末義が定められる。然るに「わたくし」「正常」「実在」といった枠組に属する概念の場合は、聊か事情が異なる。

「綺麗でない」という否定的契機が「綺麗」という性質の闕如という消極的な意味合いしか有せぬのとは逆に、「わたくし」「正常」「実在」といった枠組に属する概念の場合は「わたくしでない」「正常でない」「実在せない」のほうが消極的な意味合いしか有せない。それかあらぬか「わたくしである」「正常である」「実在する」として表現される「わたくし性」「正常性」「実在性」そのものなど何処にも見出されない。

「正常である」とは奈何なる状態であろうか。

或るものの内容を仔細に調べてみても「正常さ」という性質は見つからない。自動車の正常な状態とは奈何なる状態であろうか。バッテリーがあがっていない、タイヤがパンクしていない、窓ガラスが割れていない……正常さを規定すべく挙げられるのは異常なことばかりである。正常さとは異常さの闕如という意味合いしか有せない。

「実在」も亦然り。酔眼朦朧としていない、手妻に誑かされていない……と夢や幻ならざることが挙げられるばかりである。これら非実在性をもたらす異常の闕如として実在は定められ、実在そのものは何処にも見つからない。

「わたくし」も亦然り。「わたくし」という指標詞が十全に機能している時、それは主体をして何事かを遂行せしむべく透明となって働いている。「わたくしである」という語に意味が与えられるのは「わたくしでない」という否定的な在り方を特定することに依ってである。わたくしならざる他者を俟たず、わたくしであること自体を単独で導くことはナンセンスである。わたくしが生きている時、わたくしであることは生を支える透明な蝶番として疑いを免れている。

二・二 内外二元論から心身二元論へ

窓の外に見えている岩木山は、遙か彼方に在るのであって、見ているわたくしの心の中に在るのではない。わたくしは岩木山の雄姿を望んでいるのであって、わたくしの心の中を覗いているのではない。

わたくしは「岩木山は姿が好いなあ」と思う。この思いはわたくしに固有のものである（が故に独りわたくしの中に存する）。岩木山は誰にでも見える公共的な「外界」であるが、それに対する思いはわたくしにしか体験できぬ私秘的な「内界」である。是に於て内外二元論が導かれる。

一旦「内外」二元論を認めると、それは観面に「心身」二元論へと先鋭化される。心身二元論に拠るならば、娘がわたくしと同じく心を有せる「他我」であるや否やを知ることが不可能になる。娘が心を有せるや否やは、これを膝に凭れている身体を通して間接的に知ることはできない、という日常的な実感に反するグロテスクな帰結へと導かれる。

所謂「類推説」の不可なることは論を須たない。娘が虫歯の痛みを訴えている時、その痛みを付度

するにわたくしの痛みの経験を以てすることはできない。わたくしの痛みをわたくしから分離し、誰のものでもない痛みそのものとして娘に移植し、娘の痛みを判ったような気になることはできない。娘の虫歯の痛みは娘が感じている限りでの痛みでしかあり得ない。

事柄は啻に他者の心のみに係るのではない。心身二元論に則るならば、他者の心が不可知であるのは勿論、自己の心も亦不可知となる。何故と云うに、不可知である他者の心をわたくしの世界から一掃するや、唯一わたくしの心のみが残り、その唯一性の故に最早「わたくしの」心と云うことが無意味になるから。心身二元論の果てに独我論へと辿り着くと、心がわたくしに属するということが意味が消失し、心を含めた一切合財が「わたくしの世界」へと収斂してしまう。独我論にどっぷり浸かっている限り「わたくしの唯一の心」という言葉遣いはできない。

「このビールは旨い」という言い方は、わたくしのビールの味に対する主観的な評価を表すものであると聞こえ、「このビールは冷えている」という言い方は、ビールの温度に対する客観的な言明であると聞こえる。だが按ずるに「このビールは旨い」という言い方も亦ビールに関する客観的な言明である。ビールが「冷えている」という性質を具えているのと同じく「旨い」という性質を具えていると看做して何の不都合があるだろうか。

「冷えている」ということは誰しも認める客観的な事実であるが「旨い」ということは人に依って異なる主観的な捉え方である、と常識は教える。しかし当のビールに関しては「旨い」という以外の感想をわたくしが有せぬのも事実である。感想は独りわたくしの心の中に存するのではなく、わたくしとビールとが相俟って生ずるものである。「このビールは旨い」ということは、わたくしの世界の掛け替えのない構成要素である。尤も「このビールは不味い」と云う者もあろう。十人居れば十通りの感想がある。十人十色の「わたくしの世界」が展開している。

「このビールは冷えている」を外界に解き放ち「このビールは旨い」を内界に閉じ込めることは根拠を闕く。何が外界に解き放たれ、何が内界に閉じ込められるのであろうか。わたくしは「わたくしの世界」を生きているという独我論的ヴィジョンを描くならば、外なる客観的な世界と内なる主観的な心という区別は意味を失う。わたくしの

世界は一切が隈なく露わである。「このビールは冷えている」が世界の事実であるのと同様に「このビールは旨い」も亦世界の事実である。「唯我論が厳密に貫徹されると純粋な実在論と合致する」（『論考』五・六四）。わたくしの世界は「わたくしの」という限定を放下し、在るがままに端的に生きられる。

你、三界を識らんと欲するや。あなたが今の聴法底の心地を離れず。あなたが一念心の貪は是れ欲界。あなたが一念心の瞋は是れ色界。あなたが一念心の痴は是れ無色界。是れあなたが屋裏の家具子なり。三界は自ら我は是れ三界なりと道わず。還って是れ道流、目前靈靈地にして、万般を照燭し、世界を酌度する底の人、三界の与に名を安く。（一〇一頁）。

内界の変化に応じて外界は顕現するに過ぎない（外界が独自に変化することはない）。わたくしは変化を自覚せず、従って応じたことも知らず、故に顕現せることにも気づかない。家屋と備附けの家具との如く、内界と外界とは不即不離である。果して然らば、内外の別は不要である。我は我に非ず、三界は三界に非ず、我は即ち三界であり、三界は即ち我であると辨えて、「目前靈靈地にして、万般を照燭し、世界を酌度する底の人」然として生きてゆくより他に、わたくしは奈何なるすべをも有せない。

わたくしの世界に働き掛ける「行為」を考うるに、「わたくしの行為とは何か」という問いは、畢竟「わたくしの存在とは何か」という問いに等しい。「わたくしの行為とは何か」という問いは、現在進行形の生の場面にあつて「わたくしは奈何に在るか」という形でその都度切実に開示されることに依つて答えらるべき問いであり、決して事前・事後にあつて他人事然として語られるべきものではない。行為の説明とは、生きて働いているという事実から離れたところで成立する形而上のことではなく、現に奈何に在るかという在り方を問うことである。それは「わたくしがわたくしである所以」と出逢うことである。

行為を私秘的なものと看做すのではない。寧ろ逆である。行為に際して意図・目的・欲求・信念等を無人称的に措定し、そこに自己なるものを代入するような説明が、わたくしの行為をして私秘的たらしめているのである。わたくしは自分が何

をしているかを意識しておらずとも、自分の居る世界が全体として存在することを了解している。自分の居る世界を十全に了解している「わたくし」に対して、更に附加すべき何物も存せない。固より透明のものをして無理に不透明たらしむことは且つ不必要であり且つ不可能である。

現実の行為は必ず「わたくしの」行為という仕方では成り立たない。行為に先立って行為者たるわたくしが独自に定立されることはない。行為が成り立つことと行為者たるわたくしが居ることとは同一の出来事である。わたくしは自らの行為の現場に退きならぬ仕方では居合せている。わたくしは「常に・現に」行為しているという時点から遡ることはできない。わたくしは「在る＝為す」という不可避的な自己了解に於て在りつづけている。わたくしの行為は常にわたくしの行為であるが、それはわたくしにとっては「わたくしの」という限定すら不要のものである。

しかし、われわれは一つのことを忘れないようにしよう。すなわち、<わたくし自分の腕を上げる>ときには、わたくしの腕が上がるということ。そして、起ってくる問題は、わたくしが自分の腕を上げるという事実から、わたくしの腕が上がるという事実を引きさるとき、あとに残っているのは何なのか、ということ。（『探究』六二一）

「手が上がる」という物理的な出来事にどのような条件が加われば「手を挙げる」という行為として評価されるのであろうか。発作的に痙攣が起こって「手が上がる」こともあり得るからには、手が上がるという身体的運動は「手を挙げる」という心的事象の必要条件ではあつても十分条件ではない。

「何も残らない」と答えてみる。わたくしは行為を公共的に観察可能な物理的事象と看做している。しかし行為が単なる物理的事象に還元されたならば、行為を他の物理的事象と区別する手立てがなくなる（が故に行為を観察の対象へと据え得なくなる）。行為の主体たる「わたくし」と当の行為との内面的連関を見出すことができなくなる。

「手を挙げようという意図が残る」と答えてみる。わたくしは手を挙げようという心的状態と手が上がるという身体的運動とを対置させている。

しかし行為をもたらす内的な意図を身体的運動という外的な出来事から切り離して因果連鎖に組み込もうと欲すると、意図の原因を求めて無限に背進せざるを得なくなる。

「手が上がるという身体感覚が残る」と答えてみる。自己知の対応を前提とするアンスコムは、手が上っていることを「内省に基づいて直接に知る」という場合と、無意識裡に手が上っていて「観察に基づいて間接的に知る」という場合とを区別する。内省に基づいて直接に知り得る感覚と、観察に基づいて対象的に知られる非感覚との区別は、しかし奈何にして根拠づけられ得るであろうか。縦令見るものは同時に見られるものでもあるという身体の再帰的な二重性を斟酌して、行為に於ける行為主体（心・内）と身体運動（物・外）とは不即不離であると分疏してみても、斯かる自己知の区別は心身間の因果連鎖に基づく無限背進をもたらすであろう。

行為者は単に行為を担う主体であるのみならず自らの行為についての内在的な認識者でもある。手を挙げる時、そのことは脳内の出来事に因って筋肉の収縮が惹き起こされるといふ具合に、当の行為者であって内在的に惹き起こされているに違いない（とわたくしの乏しい常識は教える）。しかし然く考えてみたところで、それは心的体験（内）と身体的運動（外）との間の因果関係が行為主体の意識とその身体現象との間の関係に移行されただけに過ぎず、その関係は旧に依って謎のままである。

ウイトゲンシュタインが「何も残らない」と考えていることは疑いを容れない。「手が上がる」という文は必ずしも「手を挙げる」という文を真とする訣ではない。「手が上がる」と「手を挙げる」という二つの文の間の論理的なギャップを埋めるような事実（あらゆる状況にあって行為成立の条件となるような事実）を求めようとする試みは失敗する。「手を挙げる（心有る表現）－手が上がる（心無き表現）＝わたくしの意志（心）」という心身二元論に特有の引き算は止めよ、とウイトゲンシュタインは論ずる。

それにしても何故に単一の動作に対して「手が上がる（心無き表現）」と「手を挙げる（心有る表現）」という二通りの表現が可能である（という謬見を懐いてしまう）のか。「手を挙げる－手が上がる＝意志」という引き算が一体何を為しているのか、わたくしには竟に了解不能である。了

解不能のことを了解可能であるかの如くに看做すのは遺憾である。素朴な実感に即して云えば「手を挙げる」という行為の因果連鎖が「手が上がる」という出来事の因果連鎖の基盤であって、その逆ではない。何故にこの日常的な事実を素直に受け容れられぬのであろうか。我ながら怪訝に堪えない（定めてウイトゲンシュタインという筋金入りの哲学者の言に触れたせいであろう）。

「手を挙げる」と「手が上がる」とを出来事として区別することに何程の意義があろうか。前者から後者を（実際にそんな引き算は不可能であるにも拘らず無理に）引こうとすることに依って両者の間にギャップが存することを確認しようとすることは、不可能である以前に不必要である。「この引き算はナンセンスである」と答えることは、蓋し肯綮に中れりとして可であらう。それは誰も「わたくしの心が歩く」「わたくしの身体が歩く」などと間拔けた言挙げをせぬことに徹しても知られる。

わたくしの行為はわたくしを取り巻く無数の契機が互いに響き合って成立している構造的連関であり、それが自己の生の一局面として（身体的な出来事という形をとりながら）偶然に生起している。わたくしの行為をして成立せしめているところの無数の契機の構造的連関の響き合い方を問うことは、取りも直さず行為という形で生起しているわたくしの生を問うことである。

わたくしは行為に於てわたくしの居る世界に直截に関わるのであって、別の出来事を媒介として関わるのではない。行為を心的事象と身体運動との合成態と考えたり、主観的・内的な意図と客観的・外面的な結果との平行現象と捉えたりすることは、徒に二元論を想定せることの所産である。世界に働き掛けるわたくしの行為は、これを二つの出来事に分かつことはできない。わたくしは心的事象と身体運動という別個の行為を遂行しているのではない。わたくしはジョッキの柄を掌で握り、更に腕を曲げてそれを口に運ぶという形で「ビールを呑む」という唯一の行為を遂行している。これは「ジョッキの柄を掌で握り、而して腕を曲げてそれを口に運ぶ」という行為を手段として「ビールを呑む」という行為を遂行しているのではない。「ビールを呑む」という出来事であって二つの別個の行為が遂行されているのではなく、一つの行為の別様の記述の仕方が示されているのである。

「わたくしはビールを呑むことを欲し、そしてビールを呑んだ」という言い方は奇妙である。「わたくしはビールを呑むことを欲したが、近くにピヤホールはなかった」「わたくしはビールを美味しく呑むことを欲し、頑張ってジョギングした」「わたくしはビールを呑もうと欲したが、驚いたことに財布を忘れてきていた」「わたくしはビールを呑もうかどうか迷い、意を決して注文した」等々の如く、失敗・努力・意外・躊躇といった常ならざる事情があって、初めて欲するという心的状態への言及が求められる。失敗・努力・意外・躊躇といった事情を持つ行為に関して、それを欲するという心的状態が先立つと考えることは本末転倒も甚だしい。席に着いた人に「何を飲む」と尋ね、彼が「とりあえずビール」と答えた場合、その答えが彼の意図を表している。しかし答えることに先立って、彼に於て意図という心的状態が実現している必要はない。意図を表す言い方は、臨機応変に引張り出されるに過ぎない。

わたくしは娘に関して「恥しがっている（心有る表現）」という言い方はするけれども「眼を伏せ、頬を赤くし、指をもじもじ絡ませている（心無き表現）」という言い方は（よほど特殊な事情がない限りは）しない。心有るべき人間に関しては心有る表現をすることが自然であり、心無かるべき事物に関しては心無き表現をすることが自然である。これがわたくしの表現方法である。唯一の事実を心有る表現と心無き表現とに分ち、そこに引き算を施すなど（抑々何を為しているのか了解不能なのであるから）愚の骨頂である。実際に為している唯一の事柄をそのまま認めるに如かない。

只按ずるに、心無かるべき事物に関しても、事と次第とに依っては、心有る表現をすることは可能であろう。永年愛用してきたパソコンに「今日は機嫌が悪いな」と話し掛けることはあり得よう。これに由って観るに、心の有無とは対象自体の持つ性質ではなく、それに対するわたくしの態度に係る。

縦令路傍の石ころに対してでも「よう元気か」と挨拶することはできる。心無き表現を採るか心有る表現を採るかは、その都度のわたくしの気分次第である。石ころに心が有ると信じている訣ではない。何らの根拠もなしに、わたくしは或る態度をとりつつ生きているに過ぎない。要するに事柄はわたくし自身の生き方に係る——が、この言

いは不正確かもしれない。路傍の石ころに対して「よう元気か」と挨拶するのは、わたくしがそういう生き方をするような人間として育ってきたからであり、そういう振舞いに出づるほど機嫌が良いという状況にあるからである。猶考うべきである。

三 非内非外への問い

自室に独りで居ながら欠伸をした場合、それが行為であるか否かを決めようとするのは馬鹿げている。客人の前で欠伸をした場合、假に疲れていたせいで覚えず漏れてしまったにせよ、それは礼を失するという内容の行為であると看做される。或る振舞いが行為であるか否かは振舞い自体を吟味してみても判らない。或る振舞いが行為であると他者に「看做される」ことに依って、その振舞いは行為として遇される。或る振舞いが行為であるか否かは、実際の振舞いの場面に即して決まってくる。

三・一 内なる心という虚構

「他者は心を有せぬロボットではないか」という疑いの可能性は論理的に斥け得ない。だがその可能性は倫理的・実践的に排除される。わたくしは実際にそのような疑いを本気で懐きつつ生きてゆくことはできない。

又「自己は心を有せぬロボットに過ぎぬのではないか」という疑いの可能性は、これを懐くことが可能であろうか。若し「他者をロボットかもしれぬと疑うことが宥されている以上、自己もロボットかもしれぬと疑うことも亦宥されているであろう」と考えてよいならば、それは何が宥されているのであろうか。

マッド・サイエンティストに「君は自分が心の有る人間だと考えているかもしれないが、実は君は心の無いロボットなのだ」と告げられれば、わたくしは内心（？）動揺するであろう。しかし「と考えているかもしれないが」というマッド・サイエンティストの口調に徴して考うるに、考える内容が何であれ、考えることは心的状態以外のものではないようにも考えられる。自分が心の有る人間だと間違っただけで考えているにせよ、然く考えているということは間違いなさそうである。然く考えている「考え」が実は本物の「考え」ではないのではなからうかと自ら疑うことは無意味であ

る。

右は心身二元論者流の妄見である。この妄見はあらゆる思惟へと累を及ぼす。右の如き妄見を綴るといのは地金が出てきたのであろう。臨済は呵す「心の外に法無し、内も亦得べからず、什麼物をか求めん」と（七三頁）。わたくしは臭いものに蓋をするという料簡は嫌いである。恰も好し、このあたりで前非を悔いて、心身二元論に引導を渡しておきたい。

転んで膝小僧を擦り剥いた場合、わたくしは痛みを「認知」し、呻き声を発する、膝小僧をさする、などして痛みを外的に「表出」する。尤も、呻き声を発しませず、膝小僧をさすりませず、平然としていても、わたくしが痛みを感じていないという訣ではない（瘦せ我慢をしているのである）。膝小僧に感ぜられている「内」なるものが痛みであって、呻き声を発し、膝小僧をさすることは「外」への表出であるに過ぎない。

呻き声を発しませず、膝小僧をさすりませぬような、つまり心有る振舞いをせぬような者に、痛みという心的状態を帰属させることはできない、と行動主義者は云うであろう。しかし健全な常識に拠って考うるに、痛みを内的に認知している者をして痛みを外的に表出せしむるものは、飽くまでも内的な状態である。内的に痛みを感じることのほうが外的に痛みを表すことに優先する。痛みを表出している時に感ぜられているものが痛みなのである。痛みを表出している時に何を感じていようとも、そこで感ぜられているものが痛みでないということはある得ない——成程、自分が感じている痛みが実は痛みではないのではないかと疑うことを、わたくしは論理的に禁ぜられている。さりとて再び健全な常識に拠って考うるに、わたくしは外的な表出とは別に内的な認知が存すると看做しているであろうか。

わたくしは心有る振舞いをしている某の内面を覗き、そこに内的状態の存せることを確認してから、某が心を有せることを認める訣ではない。何であれ心有る振舞いの背後に潜むべきものが心である。心とは論理的・文法的・定義的に内なるものである。若し然らば、意味を定めておいてから事実を疑うということは理不尽であろう。

大徳、山僧が外に向て法無しと説けば、学人会せずして、便即ち裏に向いて解を作し、便即ち壁に倚って坐し、舌、上齶を拄えて、

湛然として動ぜず。これを取って祖門の仏法なりと為す。大いに錯れり。是れ你若し不動清浄の境を取って是と為さば、你即ち他の無明を認めて郎主と為す。古人云く「湛然たる黑暗の深坑、実に怖畏すべし」と。此れ是れなり。你若し他の動ずる者を是と認むれば、一切の草木皆解く動く、応に是れ道なるべきや。所以に動は是れ風大、不動は是れ地大。動と不動と俱に自性無し。你若し動処に向て他を捉うれば、他は不動処に向て立たん。你若し不動処に向て他を捉うれば、他は動処に向て立たん。譬えば泉に潜む魚の波を鼓して自ら躍るが如し。大徳、動と不動とは是れ二種の境なり。還って是れ無依の道人、動を用い不動を用う。（一〇八頁）

「外に向て法無し」と云われて「裏に向て解を作」そうとする短絡は咎められねばならない。外界もなければ内界もない。わたくしの日常生活の構造には、主観も客観もなく、意識も世界もない。わたくしは見えている場所に見えている物を如実に見ている。外界はわたくしに対して動乃至不動の相貌の下に現れるけれども、外界自体は「動と不動と俱に自性無」く、わたくしの見方と重なって然るべく生起しているに過ぎない。外界と内心とを乖離させて捉えようにも、動くかとおもえば動かず、動かぬかとおもえば動く。外界と内心とは、動と不動とは、わたくしの唯一の世界の両面に過ぎない。

或る経験が「心」に属せるか否かは、それが私秘的であるか否かに係る、という陋見を懐いてはならない。私秘性という概念は「心の中」という容器様の内界観を導くが、心の内と外という対称は何処にも見出されない。私秘的な内界（主観）と公共的な外界（客観）という対称は、それ自体が心の所産であるに過ぎない。

心なるものは当人に私秘的に直示さるべきものであり、従って自分に心が有ることは自ら疑い得ない。しかし自らに心が有ることを疑わない権利を与えられたのは、一般の「各人」であって固有の「自己」ではない。省察すべきは誰もがそれであり得るようなニュートラルの一人称ではない。あらゆる人間がそれぞれに「わたくしの世界」を生きているという普遍的独我論（永井氏の所謂「諸主観離在論」）は、他我という概念裡に既にして不可窺性が含まれているが故に、それを否定す

ることは不可能である。しかし「我も汝も独我論者である」という普遍的独我論は、掛け替えのない「この」わたくしとは没交渉の閑議論である。

因に云う。独我論などというドグマを持ち出すまでもなく、わたくしの自我に隣人は居ない。わたくしが死ぬ時は独りである。臨終に際して、枕元に妻や娘が待っていてくれようとも、わたくしは独りで死んでゆく。愚にもつかぬ目分量ではあるが、わたくしが「無依の道人」であることは斯かる意味に於ても慥かである。

閑話を重ねる。「水槽の中の脳」を想い起こしてみよう。彼（それ？）が手を挙げようとおもえば、マッド・サイエンティストの操るスーパー・コンピュータのお蔭で、即座に手は上がる。しかし水槽の中の脳は、自らの意思で手を挙げているや否やについて自己言及的に語ろうとすると、途端に口籠ってしまう。

その可能世界の人々は、われわれが考えることや言うことのできるどの語も、考えることや「言う」ことができるにもかかわらず、われわれが指示できるものを指示することができない（と私は主張する）のだ。とりわけ、彼らは、自分たちが水槽の中の脳であると考えたり言ったりできない（「われわれは水槽の中の脳である」と考えることによってさえもできない）のだ。（パトナム『理性・真理・歴史』法政大学出版局、一一頁）

わたくしが「ビール」という語に拠ってビールを指示することができるためには、わたくしのビールという語の使用と現実に存在するビールとの間に因果関係の存することが必須である。假にわたくしが「ビール」という語を使用する都度「ビールのようなもの」のイメージを描こうとも、若し現実にビールが存在せぬならば、わたくしはビールの語に拠ってビールを指示することができない。現実にビールが存在することは、ビールという語に拠るビールの指示が成功するための大切な条件である。

「われわれは水槽の中の脳である」という語の使用と適切な因果関係を結ぶものは、水槽の中の脳の経験を惹き起こすところの要因、即ちコンピュータ・プログラムの変化であるに過ぎない。斯くして水槽の中の脳という語に拠って指示することができるのは水槽の中の脳ではない。

誰もが各々、わたくしであろうが、それは「或る」わたくしであって、唯一の例外である「この」わたくしではない。自己と他者との論理的・文法的・定義的な差異について語ることはできても、このわたくしと他者との現実の差異について語ることはできない。偶々然るべく現実化されたこのわたくしという存在について、これを「わたくし」という概念に還元して説明することはできない。「わたくし」の語は自己論駁を犯さずして「わたくし」を説くことはできない。

水槽の中の脳という思考実験は、わたくしの由来を検査するために等閑視すべからざるアイデアである。只憾むらくは、これは固より鶉呑みにさるべき粹組に関して随意に建設せられた空中の樓閣である。古人も「湛湛たる黒暗の深坑、実に怖畏すべし」と諭している。有りもせぬ内界にかかずらうことは剣呑である。無依の道人として現実を闊歩するに如かない。

三・二 行為の現場へ

苟も行為であるからには「意味」を有する筈である。人間の行為は単なる身体的な挙動には還元されない。身体的な挙動とその意味とは同時生起的であるが故に、行為の意味を示すには実際に行為してみせるより他にすべはない。行為（客観）とその意味（主観）という二項対立の図式に拠ってそれを捉え、「行為する当人に於ける意味」「行為に關与する相手に於ける意味」「行為を觀察する第三者に於ける意味」の同一性を保証すべく苦慮することは骨折り損である。

一老宿有り、師に參ず。未だ曾つて人事せず、便ち問う「礼拝するが即ち是か、礼拝せざるが即ち是か」。師便ち喝す。老宿便ち礼拝す。師云く「好箇の草賊」。老宿、「賊賊」と云つて便ち出で去る。師云く「道うこと莫れ、無事にして好しと」。首座待立する次で、師云く「還過有りや」。首座云く「有り」。師云く「賓家に過有るか、主家に過有るか」。首座云く「二り俱に過有り」。師云く「過は什麼の処にか在る」。首座便ち出で去る。師云く「道うこと莫れ、無事にして好しと」。後に僧有り、南泉に拳似す。南泉云く「官馬相踏む」。（一五八頁）

しはその運動を惹き起こすために、何一つ仲介手段を用いない。わたくしの願望もまたそのような仲介手段ではない。（『探究』六一四）

意図的に振舞っている心算でも、その振舞いの惹起に一役買っている要因——それは締切が迫っているという状況であったり、何かを訴える娘の眼差しであったりする——について十全に記述することは困難である。言葉で説明しようとするれば「……すれば……になる」と分別して述べねばならぬ因果的な契機は、実際の出来事としては原因と結果とを峻別することが困難であり、実を云えば不必要でもある。行為の原因としての意図なるものを振舞いの裡に見出すことはできない。

行なうことはそれ自体いかなる経験の容積ももっていないように見える。それは延長なき一点、針の先端であるように見える。この先端こそ本来の動因であるように見える。そして、現象の中の生起がかかる行ないの帰結にすぎないように見える。「わたくしが行なう」ということが、どのような経験からも解きはなされた一定のいみをもっているように見える。（『探究』六二〇）

自分の行為の意図について反省してみても、それは「針の先端」のような有って無きが如き「延長なき一点」へと消尽してしまう。それにも拘らず行為には「どのような経験からも解きはなされた一定のいみをもっているように見える」のは洵に怪訝に堪えない。既にして怪訝に堪えぬことを思惟するのは難儀である（況や言葉で説明することをや）。

言語を自己関係的に用いると厄介なパラドックスを生ずる。行為を説明しようという営みも亦それ自体が別の行為であり、且つその行為にあって使用される言葉は基礎的な行為連関に於て意味を賦与せられたものであるから、営みは愈々自己関係的にならざることを得ない。

自己関係的な営みを放下して（第三者に依る観察としてではなく）醇乎たる第一人称たる自己として振舞うならば、「わたくしはその運動を惹き起こすために、何一つ仲介手段を用いない」。そこに成就されるものは意図（因）と行動（果）とから成る出来事ではなく、わたくしの意の籠められた唯一の出来事である。

行為主体に擬せられるわたくしは「針の先端」の如き假構に過ぎない。だがわたくしは自らの全世界の手応えをリアルに実感しながら生きている。然く生きている時、見出さるべきものは他人事ならざる自らの生活である。

論じてここに至るも、胃袋の底にあって頑強に消化されまいとする梅干の種のように、尚釈然とせぬ想いが存する。

「呼吸」は行為であろうか。普通に考えれば、呼吸は意図的な行為ではない。しかし眷恋の君とのファーストキスの際の薄目を閉じた相手の幽かな息遣いは、得も云われぬ意味を漂わせた（殆ど行為と呼びたいほどの）ものではなからうか。或いは所謂「脳死」の判定基準である自発的呼吸の停止の場合、人工呼吸器に依って呼吸「させられている」のではなく脳の呼吸中枢に依って自律的に呼吸「している」という具合に、呼吸の仕方が切実な問題となっているのではあるまいか。更に敷衍して考えるならば、大気汚染・嫌煙権などの社会問題も亦呼吸の自由の侵害に関する事柄として捉えることもできよう。管楽器の吹奏にとって呼吸法は一大事である（因にわたくしは尺八を吹くのが趣味である）。

或いは「睡眠」は行為であろうか。普通に考えれば、睡眠は意図的な行為ではない。しかし運転中のドライバーにとって、受講中の学生にとって、それは許されざる行為であろう。「睡眠」と記述される一見単純な出来事であっても、その記述は幾らでも複雑化することが可能である。

わたくしが世界「の中で」生きるのではなく世界「と共に」生きる以上、わたくしに於ける行為は、世界との連関に於て相対的にのみ同定され得べきものである。従って行為の完全なる記述が不可能であることは論を須たない。

これに由って観るに、行為を主題化して論じ、何時・何処でかくかくの行為が終わり、尋いで別のしかじかの行為が始まったのかを確定することは、極めて困難である。「あなたは今日幾つの行為をしましたか」と訊かれて、わたくしは何と答えればよいのであろうか。若しこれがナンセンスな問いであるならば、何故にナンセンスなのであろうか。

（假にそういう同定が可能だとして）一つの行為は森羅万象と複雑に絡まり合って成立している。或る行為は他の行為を且つ含み且つ含まれて

いる。或る行為は他の行為との関係に於て別の行為へと変容している。手を挙げるという動作は、それが置かれたコンテキストの奈何に依って、発言を求めることであつたり、タクシーを停めることであつたり、鴨居に触ることであつたりする。或る行為は、出来事間の錯綜した闘ぎ合いの中にあつて、逆睹すべからざる風情で漂っている。

行為を主題化することは、その主題化の「仕方」自体に、既にして当の行為を一定の意味連関に於て同定することを孕んでいる。抑々日常生活にあつて何の意味をも有せぬ純粋にニュートラルな出来事などあろうか。手を挙げるという動作は、そのことに依って実現される意味と関係づけられて初めて生活世界に組み込まれるのであつて、無垢の動作などは抽象的な思惟の産物に過ぎない。果して然らば行為は、間主観的な意味の地平に於て

フレキシブルに扱ふべきであり、単一の出来事の構造を取り沙汰してみても殆ど無意味に似るであらう。

行為の意味は、行為を支える諸事実というコンテキストに関する行為者の知識の奈何に依って評価が分かれる。似たような事態に対して、某がかくかくの行為を執り、某がしかじかの行為を執つた場合、差し当たり行為の違いは事態に対する当人の知識が異なっていることに因るが、それは当人を含んだ評価者の知識の違いに因つても賢とも愚とも評価され得る。

是に於てわたくしは「説似一物則不中」と心得て、ひとまず念を探究に絶つより他ない。論ずべきことは未だ竭きない。尚次稿に続論するであらう。

(2003.7.31受理)