

因果と自由

Causality and Freedom

山 田 史 生*

Fumio YAMADA*

論文要旨 『臨濟録』に於ける因果と自由といふ問題を考へる。

キーワード 原因 結果 自由 意図 身体 状況

仏教が(勿論、禅も)因果関係を重んずることは厳然たる事実である。例之へば下記のやうな指摘がある。

縁起説はあらためていうまでもなく、仏教のきわめて基本的な思想であり、それを軸に仏教思想史は展開してきた。(三枝充恵『縁起の研究』法蔵館、六頁)

仏教の基本は縁起説ですから因果律を無視することはできません。因果は歴然としています。それを否定すれば仏教ではあり得ません。

(沖本克己「臨濟録を読む」二七『大乘禅』八九九、中央仏教社)

併し他方、譬へば『中論』の第一章第一偈には、若し事象が生ずるならば、それは自己からか、他者からか、自己と他者との両者からか、或いは無からかであるが、そのいづれでもないといふことは、事象が生ずることはない、つまり因果関係は成り立たないと云ふことだ、と謳はれてゐる。

諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生 (諸法は自より生ぜず 亦他より生ぜず 共ならず無因ならず 是の故に無生なりと知る) (三枝充恵『中論』(上)レグルス文庫、九四頁)

小論では、禅、就中『臨濟録』に於て、因果が奈何に扱はれてゐるのか、即ち「因果関係は歴として有る」のか、「因果関係などは迷ひの所産である」のか、将又「因果関係は成立してゐるが、そ

れに囚はれてはならぬ」のか、或いは「抑も因果関係に就いて云々することはできぬ」のか、といった問題を論じ、それを踏まへて人間の「自由」とは何かといふことについて考へてみたいと思ふ。

因果律に関しては、哲学的に喧しい議論があるやうだが、それに触れてゐる時間も能力もないので、論考に資する限りの議論を備忘のために書き留めておかう。

因果関係とは「或る原因によつて、それに相応しい一定の結果が生ずる」といふ法則的な関係である。だが時間的に先行する「原因」とそれによつて決定される「結果」といつた相異なる二つの事柄の間に於ける一義的な関係性が見出されぬことは明らかである。例之へば飲酒運転のせいで交通事故を起こしたといふ場合、酒を飲んで運転すれば必然的に事故を起こすといふ訣ではない。若し酒を飲んで運転すれば必ず事故を起こすといふことになれば、交通事故の発生件数は今の何倍にもなるに違ひない。

併し仏教学者は、直接の原因、即ち「因」といふものは、単独で作用するのではなく、さまざまな間接的な条件、即ち「縁」と一緒になつて働くのだ、と言ふかもしれない。ほろ酔ひ加減で運転をしてゐたら、ちやうど西日が射し込んできて目が眩んだところに子供が飛び出してきたので、ハッとしてブレーキを踏んだが、折悪しく下駄を履いてをり、うまく踏めず、たうとう間に合はなかつた……といふ具合に、直接の因と間接の縁とが複雑に相俟つて不幸な事故は起こつたのである。だが想ふに、一つの出来事にあつて直接の因と間接の縁とを区別することは、およそ不可能である。事故の原因は、酒を飲んでゐたことか、西日が射

*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

し込んできたことか、子供が飛び出してきたことか、下駄を履いてゐたことか、或いはその凡てか、とても決められない。

哲学者ならば、それが無ければ出来事が生ぜぬであらうものを原因とせよ、と言ふかもしれない。ほろ酔ひ加減で運転してゐなければ、ちやうど西日が射し込んでこなければ、子供が飛び出してこなければ、下駄を履いてゐなければ、不幸な事故は起こらなかつたやうに思へる。併し現実には、まったく素面で運転してゐても、べつに西日が射し込んでこなくても、ちやんと靴を履いてゐても、事故が起こる可能性は排除できない。

結局のところ「起こつてみなければ判らない」のであれば、或る原因によつて一定の結果が必然的に生ずるといつた法則的な関係性など、何処にも無いといふことにならう。

「奈何なる物質も光速を超えては移動できない」とか「万有引力は距離の二乗に比例する」とかいつた物理の法則は、これを因果的に解することは有効である。だが「どんな猫も公園のベンチの上に三十分間以上留まることはない」といふ命題を経験的に検証することが不可能なことは直観的に明らかである。假に或る猫がベンチの上に三十分以上留まつたとしても、それは物理学的な原因・結果の繋がりに於て真なものではなく、偶然さうであつただけである。縦令猫がちつとしてゐたとしても、そのやうである世界の在り方を支配してゐる法則的な必然性を具体的に指示してみよと言はれば、「さういふふうになつてゐる」としか言へない。実際の猫を指さして見せたところで、無数にある可能性の中から「ちつとしてゐる」といふ事態が偶然に生じただけかもしれぬが故に、「それ以外の可能性はない」とは断言できない。「よく仕込まれてゐる」「薬を打たれてゐる」などの特殊な事情がない限り、直接の因果関係によつて猫がちつとしてゐたとは到底考へられない。要するに、そこに「因果」といふ「見えない力」を信じねばならぬ理由は見つからない。現実に極めてしばしばそのやうであるといふ蓋然性があるにせよ、「それ以外の可能性はない」とは言ひ切れない。

原因と結果とを結び付ける「因果関係そのもの」を経験することはできない。わたくしが因果関係を読み取る（やうに思ふ）のは、出来事の反復によつて習得されたパターンの思惟である。「一般に」水を火にかけると沸騰する「筈である」と。このやうに出来事に奈何なる法則性を読み取るか

は主観的な習慣の域を出ないが、それは出来事を同定せんと欲す場合には不可欠の制約である。因果関係といふパターンの思惟は経験から帰納されるべきものではなく、寧ろ経験そのものの前提である。それがあらぬか「キャンプファイヤーの不始末が山火事の原因である」といふ新聞記事を読めば、わたくしは結構納得するが、近頃接近してきてゐる火星であれば「この惑星の大氣中に酸素が充満してゐることが原因だ」と言ふかもしれない。地球人にとっては説明の条件にならぬことが、別の理論的な背景を背負つた火星人には説明の役に立つ訣である。

詮ずるに、わたくしが因果律に覚える疑義は、差し当たり次のことである。即ち「どんな事象にもそれが生じる原因がある」「原因と結果とを支配する法則がある」「その法則は必然的である」「その法則の認識は確実であり得る」等々——と、私的な疑義を吟味してゐても埒が明かない。許多ある因果律関係の議論のうち常識に属する事例として「行為の反因果説・因果説」について略叙して参考に供しておく。

「行為の反因果説」：意図的行為と然らざる行為とを分ける基準は二つある、とアンスコムは云ふ。其一。意図的行為は、観察に基づかないで知られる出来事に属する。其二。意図的行為は、何故といふ問ひに「原因 cause」によつてではなく「理由 reason」によつて答へ得る。二つの基準は、意図的であることが二つの自己知（即ち自分が何を為してゐるかといふ身体の知と何故に為してゐるかといふ理由の知）と結び附いてゐる。行為にあつて原因と理由とを区別できるのは、行為の理由を挙げる行為が行為を「規則・慣習・評価」の文脈の中に置くことだからであり、行為の理由が行為の未来の目的を挙げるものだからである。このやうに意図的行為に於て行為の理由を原因から分離しようとする傾向を行為の反因果説と呼ぶ。

「行為の因果説」：意図的行為を説明する理由であり同時に原因でもある出来事は二つである、とデイヴィドソンは云ふ。其一。欲求・価値判断・慣習などの賛成的態度としての心的状態。其二。かうすればああできる、かうしても支障ない、といった目的・手段の連関に関する知識・信念。このやうに意図的行為に於て行為の理由と原因とを同一であるとする傾向を行為の因果説と呼ぶ。

意図的行為のうち何らかの未来の状態へと向かう位相を見出すか（アンスコム）、欲求と区別さ

れた固有の心的状態としての意図といふ概念を成立させるか（デイヴィドソン）といふ相違である。委細はアンスコム『インテンション』（産業図書）およびデイヴィドソン『行為と出来事』（勁草書房）に就いてお知りいただきたい。

有座主問「三乗十二分教、豈不是明仏性」。師云「荒草不曾鋤」。主云「仏豈賺人也」。師云「仏在什麼処」。主無語。師云「対常侍前、擬瞞老僧。速退速退。妨他別人請問」。復云「此日法筵、為一大事故。更有問話者麼。速致問來。你纔開口、早勿交渉也。何以如此。不見釈尊云「法離文字、不屬因不在緣故」。為你信不及、所以今日葛藤。恐滯常侍与諸官員、味他仏性。不如且退」。喝一喝云「少信根人、終無了日。久立珍重」。（一七頁）※ 以下、白文末尾に記した頁数は、入矢義高訳注の岩波文庫のそれである。

座主有り、問ふ「三乗十二分教は、豈に是れ仏性を明かすにあらざらんや」。師云く「荒草曾つて鋤かず」。主云く「仏豈に人を賺さんや」。師云く「仏什麼の処にか在る」。主無語。師云く「常侍の前に対して、老僧を瞞ぜんと擬す。速退、速退。他の別人の請問を妨ぐ」。復云く「此の日の法筵、一大事の為の故なり。更に問話の者有りや。速かに問いを致し來れ。你纔に口を開かば、早に勿交渉。何を以てか此の如くなる。見ずや、釈尊云く「法は文字を離る、因にも属せず縁にも在らざるが故なり」と。あなたが信不及なるが為に、所以に今日葛藤す。恐らくは常侍と諸官員とを滯して、他の仏性を味ません。如かず且く退かんには」。喝一喝して云く「少信根の人、終に了日無けん。久立珍重」。

『臨濟録』上堂の一節である。「三乗教や十二分教は、仏性を説き明かすものである」といふ因果的な発想に縛られてある限り、無明はなくなる。「仏説や經典を学んで悟りに至る」といふ因果関係を看て取らうにも、そのやうな必然的な結び付きは見つからない。座主は「まさか仏が人を騙すやうなことはありますまい」と飽くまでも原因にしがみつかうとするが、それに対して臨濟は「仏は何処に居るのか」と極め附ける。

既に生じてしまった事柄について、その生じた理由を「説明」しようと欲する時、わたくしは因

果関係が成立してゐることを前提とせずにはをれない。そのことを認めた上で、尚「原因といふ言葉で何を指してゐるか」と問ふならば、「仏いづれの処にか在る」といふ臨濟の言葉が身に沁みる。原因としての仏など、慥かに何処にも居ない。

先の譬へで云へば、「酒を飲んでゐた、西日が射し込んできた、子供が飛び出してきた、下駄を履いてゐた」といつた原因は、どれを取つてみても、交通事故といふ不幸な出来事についての内容説明でしかない。その証拠に、「の原因である」は「と説明できる」と書き換へることが可能である。果して然らば原因とは「説明のために役に立つ概念」であるに過ぎないことになる。斯かる原因の性質について別の角度から補足しておかう。

今假に因果関係を認め、而も「原因」を究明し得たとする。「これが原因である」といふ主張は、それ自体が一つの結果である。原因なるものは、これを主張自身の内部に置くことは不可能である。奈何なる認識も、内在的には完結してをらず、必ず外在する原因を有するにせよ、その原因は当の認識に対して常に外在的であつて、捉へようとしても背後に後退してゆく。

抑も原因の探求は「過去への遡及」である。この過去への遡及が何時開始されるかといふと、それは問題となる事柄が生じた時である。因果関係なるものが顕在化するのには、その都度の自分の在り方に依る。言ひ換へれば、因果関係が兎も角も現に成立してしまつてゐることを受け容れることが、原因への探求をもたらずのである。かう考へるならば、行為主体としての自分こそが一番の原因であると看做すこともできよう。

因果関係といふ法則性を求めてゆくと、「主観こそが客観の原因である」といふ主張へと収斂してゆく。而もその主観は、只今現在といふ瞬間にあつて、その都度の全世界を生きてゐる者であり、その者にとつて知識と行為とはまつたく不可分である。このやうな主観の在り方は、その者の視点の変化や置かれた状況といふ文脈の変化によつて、刻々とその位置づけも変化する。目の前のビールを我慢することの原因は、先には「仕事に差し支へるから」であつたものが、今は「妻の足音が聞こえるから」になるといふ具合に、主観の状況に応じて変化する。何処かに外在するであらう原因なるものを一義的に定めることの無益を思ふべきである。

学人不了、為執名句、被他凡聖名礙、所以障其道眼、不得分明。祇如十二分教、皆是表顯之說。学者不会、便向表顯名句上生解。皆是依倚、落在因果、未免三界生死。(六〇頁)

学人了ぜずして、名句に執するが為に、他の凡聖の名に礙へらる。所以に其の道眼を障へて、分明なることを得ず。祇十二分教の如きは、皆是れ表顯の説なり。学者会せずして、便ち表顯の名句上に向いて解を生ず。皆是れ依倚にして、因果に落在し、未だ三界の生死を免れず。

仏の教へを「説明のために役に立つ概念」に押し込めてよい筈はない。そこで臨済は「口を開いた途端に、肝腎のところとは没交渉だ」と釘を刺す。仏法は文字を離れてをり、因にも縁にも依存してゐない。そこを看て取れぬのは「信不及」「少信根」だからである。掛け替へのない自分自身の在り方を、丸ごとそつくり受け容れることができず、徒にその「説明」に憂き身をやつすことを、臨済は厳に戒めてゐる。「名句に執する」ことは凡だの聖だのといふ名前に拘泥することであり、さうであれば道眼が眩まされてしまふ。有り難い經典とて、その文字面に囚はれて、それを解釈しようとする、靦面に「因果に落在」してしまふ。

自らの振舞ひが、意図的な行為であるのか、或いは単なる動作であるのかは、そのことを生の事実として受け取るかどうかといふ自身の「在り方」に係る。一連の出来事の間に因果関係を見るかどうかは、わたくしの在り方に係るのであつて、事柄そのものが因果的な在り方をしてゐる訣ではない。

因果的に説明することは、自らの在り方を差別的に捉へてゐるのであつて、事柄の真相を明らかにするものではない。余計なことをせずに、自らの在り方を丸ごと信じ切り、それに身を任せれば好い。「スイッチを押す」ことによつて「部屋の電気をつける」といつた簡単な行為も、スイッチを押すとどうして部屋の電気がつくのか知らない人、例之へば電気の通つてゐないアマゾンの奥地の人にとつては、人差し指を伸ばし、それを壁の突起に押し付け、すると部屋の天井のものが明るくなり……といった一連の出来事が脈絡なく起こつてゐるだけかもしれない。スイッチを押すといふ行動が、部屋の電気をつけるといふ意図的な行為であるか、或いは単なる奇妙な振舞ひであるかは、

そのことを生活の事実として受け取る者の「在り方」に係つてゐる。

如今学者不得、病在甚处。病在不自信处。你若自信不及、即便忙忙地徇一切境轉、被他万境回換、不得自由。你若能歇得念念馳求心、便与祖仏不別。你欲得識祖仏麼。祇你面前聽法底是(中略)今日多般用处、欠少什麼。六道神光、未曾間歇。若能如是見得、祇是一生無事人。(三三頁)

如今の学者の得ざるは、病甚の処にか在る。病は不自信の処に在り。你若し自信不及ならば、即便ち忙忙地に一切の境に徇つて轉じ、他の万境に回換せられて、自由を得ず。你若し能く念念馳求の心を歇得せば、便ち祖仏と別ならず。你是祖仏を識らんと欲得するや。祇你面前聽法底是れなり(中略)今日多般の用处、什麼をか欠少す。六道の神光、未だ曾つて間歇せず。若し能く是の如く見得せば、祇是れ一生無事の人なり。

上堂につづく示衆を読む。修行者に禁物なのは「自信不及」なことである。自らの在り方に徹し切れず、やれ因だの縁だのと外に求めるならば、対象に振り回されて「自由」を見失ふ。わたくしの在り方は、臨済が「什麼をか欠少す」「未だ曾つて間歇せず」と云ふ通り、微塵も開けたところのない十全なものである。既に生じてしまつた唯一無二の在り方があるだけであつて、これを結果として捉へ、これと時間的に相異なる原因を詮索することは、説明のための事後的なフィクションを綴ることに過ぎない。

臨済は「你若し自信不及ならば、即便ち忙忙地に一切の境に徇つて轉じ、他の万境に回換せられて、自由を得ず」と云つてゐる。臨済の所謂「自由」とは、自ら信じて、対象に引きずられないといふ在り方のことである。

幾つかの選択肢から、自由意志によつて一つを選択し、自らの振舞ひを決定すること、これが「自由」なのではない。選択し、決定する自由意志としての自己同一的な実体があつて、それが「選択すること」や「選択された事柄」に拘束されるのでは元も子もない。「祇你面前聽法底是れなり」と臨済は断言してゐる。現に生きてゐる自分が祖仏であり、全世界である。選択や決定に拘束されず、自らの在り方を肯定し切ることが自由である。

夜中に目が醒め、台所に行つてみると、机の上に一升瓶が置いてあり、ひどく美味しさである。これを呑むことは二日酔ひの原因であると判つてゐるが、わたくしは我慢できずに呑んでしまふ。翌朝、ガンガンする頭を抱へながら「ああ、呑まねばよかつた」と後悔する。この「呑まねばよかつた」といふのは何を意味してゐるのだろうか。昨晚の時点では、わたくしは酒を呑まぬといふ選択肢を持つてゐたやうに思はれる。併し「酒を呑まないこともできた」と今思ふことは無意味である。わたくしが現実に行つたのとは違ふことを自分ができたと考へることはナンセンスである。或る決定を下したにも拘らず、昨晚とまつたく同じ状況にあつて、それとは別の決定を下すこともできたとすれば、実際にやつたことが「わたくしの行為」であるといふことの掛け替へのない根拠が揺らいでしまふ。「酒を呑まないこともできた」と思ふことは哲学的な幻想であり、従つて「呑まねばよかつたのに」と後悔することも無益である。呑むのを我慢できず二日酔ひに参つてゐるといふ唯一の現実を生き切り、自らに外在すべき要因を求めぬことが「自由」である。「今日多般の用処、什麼をか欠少す」と辨へて如実に生きてゆくことが第一義である。

「自由」とは「自らの意志によつて振舞ふこと」のやうに思はれるが、意志などといふ心的状態はない。右手を挙げようと思ふことだろうか。「右手を挙げよう」と呟くことだろうか。右手を挙げることを想像することだろうか。抑も「意志する」とは「何かをする」ことなのだろうか。因に云ふ。「右手が上がる」ことの原因が「右手を挙げよう」と意志するといふ自分の心的状態であるならば、その心的状態も亦自分の意志が原因でなければならない（然らざれば右手が上がることは私以外の原因によつて生じたことになるから）。斯くしてわたくしが意志するためには更に先立つ意志が要求せられるといふ具合に、旧に依つて無限後退に陥る。この間の消息に関しては拙稿『臨濟録』管窺（三之一）（『弘前大学教育学部紀要』第86号）又拙稿『臨濟録』管窺（三之三）（『弘前大学教育学部紀要』第87号）に論じたことがあるので省略に従ひ、今は差し当たり行為する「身体」について述べてみたい。

身体の動きを特別視することは、とりわけそれを原因として祭り上げることは、たいへん危険である。例之へば「ネクタイを締める」といふ場合、わ

たくしは腕や指を然るべく動かすこと「によつて」ネクタイを締めるのであつて、その逆ではない。とはいへ「ネクタイを締めること」よりも「腕や指を然るべく動かすこと」のほうが基本的な訣でもない。わたくしは腕や指を微妙に動かしてゐるのではなく、端的にネクタイを締めてゐるのである。腕や指を然るべく動かすことが「すなはち」ネクタイを締めることである。

要するに、純粋な身体の動きを単独に取り出すのは無意味である。ネクタイをつまんだ指を動かすことによつてネクタイが結ばれるといふ「身体の外の環境の変化」を含めた状況の全体が、「ネクタイを締める」と記述されるのである。わたくしは世界「の中で」行為してゐるのではなく、世界「と共に」行為してゐるのである。

腕や指は複雑怪奇な動きをするが、その腕や指の動きとネクタイとは互ひに不可分のものとして「ネクタイを締めること」を成立させてゐる。ネクタイを締めるといふ世界と自己とが融け合つた一つの行為を、「腕や指を然るべく動かす」といふ原因によつて「ネクタイが結ばれる」といふ結果が導かれる、といふふうの説明するのは愚かである。

ネクタイを締められるわたくしは、純粋な身体の動きをマスターしたのではなくて、ネクタイやワイシャツといった環境との呼応の仕方をマスターしたのである。「面前聴法底」のわたくしも、これを「説かれてゐる説法」と「聴いてゐる自分」とに分けることはできない。若しできるやうであれば、全身全霊で聴いてはゐないのである。全身全霊で聴いてゐる時、わたくしが「什麼をか欠少す」「未だ曾つて間歇せず」といふ在り方をしてゐることは明らかであり、そのやうな在り方を臨濟は「自由」と呼ぶのである。

道流、心法無形、通貫十方。在眼曰見、在耳曰聞、在鼻嗅香、在口談論、在手執捉、在足運奔。本是一精明、分為六和合。一心既無、隨處解脫（中略）但能隨緣消旧業、任運著衣裳、要行即行、要坐即坐、無一念心希求仏果。縁何如此。古人云「若欲作業求仏、仏是生死大兆」。（三九頁）

道流、心法は無形にして、十方に通貫す。眼に在つては見と曰ひ、耳に在つては聞と曰ひ、鼻に在つては香を嗅ぎ、口に在つては談論し、手に在つては執捉し、足に在つては運奔す。

本是れ一精明、分れて六和合と為る。一心既に無なれば、随処に解脱す（中略）但能く縁に随つて旧業を消し、任運に衣装を著け、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し、一念心の仏果を希求する無し。何に縁つてか此の如くなる。古人云く「若し作業して仏を求めんと欲すれば、仏は是れ生死の大兆なり」と。

「心には形がなく、十方世界を貫いてゐる」と臨済は云ふ。既に形がなく、而も世界を貫いてゐるものについて、これをわたくしの内部に閉ぢ込めることは不可能である。

わたくしがドアを開ける時、ドアが開いた原因は「わたくし」にある。併しわたくしが原因であるとは、どういふことだらうか。わたくしが腕を伸ばしたことが原因でドアが開いた。そのわたくしの腕が伸びたことの原因は……と因果的に考へようとする、無限に後退してゆく。因果的に考へるのでなく、全体の状況をひつくるめて考へべきである。

「ドアが開いた」のではなく「ドアを開けた」のだと云ふ場合、その違ひは何処にあるのだらうか。風で「ドアが開いた」場合、そこには協力や妨害、或いは幸運や障害といった、事態を左右する事情の入り込む余地がない。わたくしがドアを開けようとする場合、そこには協力や妨害の介在する可能性がある。わたくしは補助や障害といふ外的な状況に対応しながら、巧みに微調整しつつドアを開ける。建て付けの悪いドアであれば、開けるのに苦勞するし、外の風が強ければ、様子を窺ひながら開ける。「ドアが開いた」のと「ドアを開けた」のとは、その記述がなされる状況が違つてゐる。この状況の差異を慮らずに原因を求めると、観面に無限後退に陥る。

眼は見ることに於て働き、耳は聞くことに於て働き、鼻は嗅ぐといふことに於て働き、口は喋ることに於て働き、手は攪むことに於て働き、足は走ることに於て働くが、それに当たつては「一心既に無」である。恙なく見たり聞いたりできてゐるならば「随処に解脱」してゐる。現に見たり聞いたりできてゐる原因を「心」に求めてはならない。では、どうすれば好いのかといふと、歩きたければ歩き、坐りたければ坐れば好いのである。勿論、歩きたくとも歩けず、坐りたくとも坐れぬやうな状況もあらうが、自らの置かれたその状況

に対応しながら、然るべく振舞へば好いのである。

行為の因果論者が、意図的な行動を説明するに当たつては、行為者の懐いてゐる「欲求・願望」や、目的を達成するためにはこの手段が有効であるといった「信念」が、その行為の「原因」として挙げられる。併し欲求や信念と行動とを論理的に結び付ける法則を提示することは不可能である。或る願望や信念を懐いてゐるからといつて、必ずしも特定の行動をとるとは限らない。早い話が瘦せ我慢することもある。

手を挙げようと意図する。で、実際に手が上がつてゐる。手が上がった原因を求めると、手を挙げようと意図した時から手が上がった時までの時間を遡及的に分割する。その分割点の各々の状態は自然法則に支配されてゐる。だがその作業をつづけても意図には到達できない。何故と云ふに分割点は無限にあるから。手を挙げようと意図した次の刹那、といふ世界の状態とは何か？ 1に最も近い実数とは何か？ 0.99999……

或る振舞ひを志向する欲求や信念があり、それが行為の原因であるとしても、それを提示したところで本当に行為の説明になるだらうか。もうすぐ会議があるので、わたくしは椅子から立ち上がつて会議室に向かはねばならない。だが、まだ立ち上がらないのは、さうすることの原因である欲求が不足してゐるからではない。まだちよつと早いと思つてゐるのである。時間になれば、わたくしは立ち上がる。時間になつても立ち上がらないならば、わたくしに何か異変が生じてゐる。足が痺れて立ち上がれないとか、会議のことを忘れてしまつたとか。

もう時間だと思つたからわたくしは立ち上がったのだが、ではもう時間だと思ふことは、どのやうにしてわたくしを立ち上がらせることができたのか——この問いはナンセンスである。わたくしのどのやうな「思ひ」も、何の力も持つてゐない。幾ら思つてみても、葉っぱ一枚揺らすこともできない。立ち上がらうと思ふことは、わたくしを立ち上がらせる直接の動力ではあり得ない。立ち上がらうと思はなければ立ち上がれないが、さう思ふことが立ち上がることの原因であると説明することは、実質的なことを何も言つてはゐない。

わたくしは心的に「思ふ」ことと身体的に「動く」ことを別々に遂行してゐるのではない。わたくしは思ふことや動くことを含んだ全体的なものとして振舞つてゐるのである。振舞ひを制度と

か慣習とか規則とかの脈絡に於て位置づけようとすると、勢ひここに因果の概念を導入することになる。が、そのやうな説明は、端的に生きることに比べれば二次的な作業である。

按ずるに行為の因果論者の議論は、或る行動が意図的な行動であるといふことを、あらかじめ前提してゐる。然らざれば、その行為の原因であるところの目的に対する「願望」や手段に関する「信念」を探ることが、抑も不可能である。或る行動を意図的な行動であるとあらかじめ理解してゐなければ、それを単なる動作と区別することができない。併し或る動作を意図的な行為として見ることは、それを単なる物理的な事象としてではなく行為者の意図や信念との関係に於て見ることである。因果関係を探るために因果関係を前提しておくことは、論点先取りの謗りを免れない。行為者が或る意図や願望を懐いてゐることは、或る事柄を或る意味に於て価値あるものと看做すことであり、信念はその価値あるものを実現するための手段を有効であると認めることである。行為の因果論者の見方は、あらかじめ因果的な見方を前提し、それを踏まへながら事柄を或る価値との関係で見ようとしてゐる。

又抑も「欲求・願望」なるものの正体も決して自明ではない。稀に耳を動かせる人がゐるが、耳を動かさないわたくしにとつては、耳を動かさないのみならず、耳を動かさうと欲することが何をするのであるのかすら皆目見当がつかない。

欲求と意図とは違ふ。其一。「酒を呑みたい」と発言後、酒を呑まぬことはあり得るが、「酒を呑まう」と発言後、酒を呑まぬことは不可しい。前者(欲求)の場合、呑まぬ理由を訊かれて「医者に止められてゐるんだ」と答へることができるが、後者(意図)の場合は然く答へることはできない。意図の表明は行為の実行と概念的に結び附いてゐるからである。其二。「酒を呑みたい」と思ひ、同時に「二日酔ひは厭だから呑みたくない」と思ふことは可能であるが、「酒を呑まう」と思ひ、同時に「酒を呑まないでおかう」と思ふことは不可能である。意図の表明は行為の実行と概念的に結び附いてゐるから。意図とそれに基づいた行為の実現の要請との関係は、意図を懐く主体の無矛盾性が確保されねばならぬといふ事情に係る。

事柄は意図と意志との違ひ(例之へば「意志が弱い」とは云へるが「意図が弱い」とは云へない)といふ問題へも敷衍されよう。或いは次のやうな

疑問も湧いてくる。曰く「不死を意欲することは可能か」「既に手が上がつてゐるのに手を挙げることを意欲することは可能か」「意欲するといふ状態はどこまで持続するのか——手紙を出すことを意欲する場合、意欲するといふ状態は何時消えるのか。文章を書き終えた時か? ポストに投函した時か? 相手から返事がきた時か? 届かなければ怒るし、返事がなければ心配する。意欲してゐるプロセスの間、因果は奈何に作用してゐるのか。いづれにせよ欲求の不可解さについては猶考すべきである。

臨済に云はせれば、因果論であれ反因果論であれ、その手の分析的な行為論は、端から道を誤つてゐる。人間の営みについて、それを心的な欲求・信念や身体的な行動といふ二つの出来事から構成されるものと看做し、それら二つの出来事の間、関係を因果のモデルに押し込めて描くといふ「事後的」且つ「第三者的」な遣り方は、事実とおよそ異なつてゐる。

わたくしは心的に「思ふ」ことと身体的に「動く」ことを別々に遂行してゐるのではない。思ふことや動くことを含んだ全体的なものとして、端的にさういふ一個の存在者として、わたくしは振舞つてゐる。そして然く振舞ふことに何の不足があらうか。

師示衆云「道流、仏法無用功処、祇是平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困来即臥。愚人笑我、智乃知焉。古人云「向外作工夫、総是癡頑漢」。你且隨処作主、立処皆真。境来回換不得。縦有従来習氣、五無間業、自為解脱大海」。

(五〇頁)

師、衆に示して云く「道流、仏法は用功の処無し、祇是れ平常無事。屙屎送尿、著衣喫飯、困来たれば即ち臥す。愚人は我を笑ふも、智は乃ち焉を知る。古人云く「外に向つて工夫を作すは、総て是れ癡頑の漢なり」と。你且く隨処に主と作れば、立処皆真。境来たるも回換するを得ず。縦ひ従来の習氣、五無間の業有るも、自から解脱の大海と為る」。

眼で見、耳で聞き、鼻で嗅ぎ、口で喋り、手で攪み、足で走るといふ自らの行為について、これを既成事実として他人事のやうに説明することは、洵に御苦勞千万である。「隨処に主と作れば、立処皆真」は、臨済の言葉として最も知られるもので

あるが、これも唯一のわたくしの在り方を心と身体との関係といった因果のモデルに押し込めることの愚を戒めるものである。「仏法は用功の処無し、祇是れ平常無事」と心得て、用を足したり、食事をしたり、疲れたら横になつたりと自然に生きてをれば好いのである。

何が意志行為をそうでない行為から区別するのであろうか。私が提案する答えは、「意志行為とは、ある意味で用いられる「何故?」という問が受け入れられるような行為だ」というものである。ここで言う、ある意味とは、もちろん、その答えが行為の理由を与える(肯定ならば)ようなものである。(『インテンション』一七頁)

意図的な行為とは、「何故さうしたのか」といふ事後的な問いに対して「それは」と理由を説明することができるやうな行為のことである。併し行為の現場に立つて考へるに、事前に何かを意図することと、実際に振舞ふこととは、決して分離できない。意図と行動との間に因果関係があるから然るべく振舞ふのではなく、わたくしの意図についての理解が、そのまま行動についての理解なのである。わたくしの意図と行動との間の関係は、論理的な導出関係ではない。「プロバビリティ即リアリティ」といふのが、わたくしの素朴な在り方である。

想ふに自らの在り方を因果モデルに詰め込もうとさへしなければ、わたくしは因果論者として健全に生きてゆける。わたくしは今、自分が論文の執筆中であること、目の前の紙が草稿であること、論文の内容が詰まらないと響感を買ふであらうことなどを了解してゐる。目の前の紙を見ることは、単に物質としての紙を知覚してゐるだけなのではない。たかが一枚の紙切れであつても、わたくしはそれを因果的に捉へてゐる。

併しながら、この因果的な了解は、振舞はうとするその都度、反省的に取り出されるべきものではない。それは「状況」に応じて現れるところの、有つて無きが如き、わたくしの「在り方」である。わたくしは目の前の紙を原稿であると端的に心得てゐるのであつて、いちいち因果的な連鎖を斟酌してから、そのやうに了解してゐるのではない。

你若欲得生死去住、脱著自由、即今識取聽法底人。無形無相、無根無本、無住处、活潑潑地。応是万種施設、用処祇是無処。所以覓著轉遠、求之轉乖。号之為秘密。(六一頁)

你若し生死去住、脱著自由ならんと欲得すれば、即今聽法する底の人を識取せよ。無形無相、無根無本、無住处にして、活潑潑地なり。応是万種の施設は、用処祇是れ無処なり。所以に覓著すれば転た遠く、之を求むれば転た乖く。之を号して秘密と為す。

現に生きてゐるわたくしは「無形無相、無根無本、無住处」のままに生きてをり、わたくしの生を支へてゐる筈の因果の理法を取り出さうにも「用処祇是れ無処」である。わたくしをして然るべく生かしてゐる何かは、その働きの痕跡を残すことはない。それは「覓著すれば転た遠く、之を求むれば転た乖く」といふ具合に、求めれば求めるほど遠ざかつてゆく。この求めようと欲しても得られぬものを求めても無駄であるといふ消息については『臨濟録』以外の禅語録も引いてみよう。

問。如何是離因果底人。師云。不因闍梨問、老僧實不知。

問う「如何なるか是れ因果を離るる底の人」。師云く「闍梨の問うに因らずんば、老僧實に知らず」。(秋月龍珉『趙州録』筑摩書房、二二九頁)

「因果を離れた人とは、どんな人ですか」「お前に尋ねられて初めて気がついた」といふ問答に見えるやうに、真に因果を離れた人は、因果の存することも、従つてそれから離れるといふ沙汰も、端から意識せない。因果律なるものがあるならば、それに従つて生きてゐるのかもしれないが、そのことは生きてゐる身とは没交渉である。

現にリアルに生きてゐる「わたくし」といふ一個の存在者は、己を取り巻く全世界に匹敵する重みを持つたものである。従つて、わたくしは「凡て」であるところの自らの在り方を因果的に反省し、それを言葉で説明しようとしても叶はず、ただ自由に振舞ふことしかできない。わたくしは因果的な了解を有してゐるからこそ一人前に生きてゆけるが、その了解は隠れて働いてゐる。わたくしは、知らず識らず、隠れて働いてゐる因果の枠

組を踏まへて生きてゐるのであつて、この隠れて働いてゐる枠組を一義的に決めようとする、途端に間違つてしまふ。この間の消息に関して、「或る事柄をして可能ならしむる当のものは、その事柄に対して透明でなければならない」といふ機微については拙著『渾沌への視座 哲学としての華嚴仏教』（春秋社）の終章で、又「概念枠の概念は無意味である」という仔細については拙論『『莊子』齊物論篇の相対主義』（『集刊東洋学』第89号）で、嘗て考へたことがあるのでご参看いただければ幸甚。

「膝が机にあたり、机の上のコップが転がり、床に落ちて割れた」といふ記述は、既に特定の因果系列だけを選び取つた上で述べてゐる。膝小僧から出血したこと、ガチャンといふ音がしたこと、これらを記述することは、わたくしの念頭には浮かんでゐない。ところが「パパ、お膝は大丈夫」と娘は声を掛け、「何、今の音」と妻は顔を出す。娘や妻は、同一の出来事を構成する別の因果系列に留目してゐる。これが出来事の因果的な同定の実態であるならば、一つの因果系列だけに執着するのはナンセンスである。

一つの出来事は無数の因果系列によつて構成されてゐる。それは仏教の縁起説が教へるところである。併しわたくしには特定の因果系列のみを選び取つた上で述べることしか叶はないのであつて、「コップが床に落ちれば大抵は割れる」といつた一般的な傾向性や、「床の絨毯がもつとフカフカだったら割れなかつたかも」といつた可能性について、当該事が起こつた咄嗟の間に、いちいち念頭に浮かべることはない。当の個別の出来事だけが、その時のわたくしにとつての全事実である。そのことが起こつてゐる時、わたくしは別のことが起こり得る可能性を知らない。

わたくしは特定の因果系列のみを選び取つた上で個別の出来事を捉へる。捉へるに当たつては、別の因果系列で事柄を捉へる可能性の存することを、わたくしは主題的に意識することはない。「何、今の音」と妻に問はれ、「パパ、お膝は大丈夫」と娘に訊かれる、といふ新たな切り口による新たな状況の捉へ方が生じた時、そこに新たに個別な出来事が構成される。「わたくしの全世界」であり、且つ「掛け替へのない個別の出来事」でもあるものに、わたくしはその都度出会つてゐる。この仔細については丁寧に考へるに値するが、紙幅がそれを許さぬので、卑見を簡単に述べておく。

自らが「常に・既に」それであるところの「わ

たくし」といふ在り方を構築・実現してゐるさまざまな経験を洗ひ出して、その由つて来たる「意味」を反省すること、そのことによつて「わたくしの在り方」そのものを捉へ直すこと、これが因果的な態度である。道路に捨てられた空き缶を見つて、それをゴミ箱に捨てる。わたくしの振舞ひは「通行の邪魔を取り除く」などの意味を有してゐる。その意味を成り立たせてゐるものを敢へて反省するならば、それは例之へば「空き缶をゴミ箱に捨てれば通行の邪魔は取り除かれる」といつた因果的了解である。併しこのやうな自己解釈はひどく単純化されてをり、下手をすると甚だ自己欺瞞的なものになりかねない。実はわたくしは「向かひから綺麗な女性が来るので、良いところを見せようとした」のかもしれない。又空き缶をゴミ箱に捨てるに際して、わたくしが空き缶を手で持つといふ動作は、空き缶がゴミ箱へと移動したことの原因である。だがこの動作は、空き缶の移動といふ些末な結果のために為されたのではなく、「通行の邪魔を取り除く」或いは「良い人と思つてもらふ」といつた別の因果関係のほうが強く意識されてゐた筈である。この大から小まで無数にある因果関係を分析することは、どれかを挙げた途端に幾分かは的外れにならざるを得ない。何故と云ふに、或る因果関係を挙げることは別の因果関係を捨象することによつて抽出されたものであるから。

わたくしは自分の為すことの要素を細かく分別した上でその行為を遂行する訣ではない。細かい手順の説明は、殊更に「奈何に」が問はれた時、初めて問題になる。どのやうに為すかを、事実としてではなく権利として、とりあへず了解した上で、わたくしはそのことに着手する。而してその了解の内容は、分析的に細分化された形で自覚されてゐる訣ではなく、「できる」といふ丸ごとの在り方でしかない。それをする時、わたくしはその遣り方を知つてゐる。その知り方は非分析的・非顕示的・雰囲氣的であつて、細かい手順を説明できる必要はない。現に空き缶を拾へるわたくしは、「できる」といふ丸ごとの在り方で為すのであつて、「この角度で空き缶を拾ひ、この力でそれを運び」などと、いちいち分析せない。空き缶の拾ひ方、運び方などを、原因といふ身分に於て因果関係の中に価値的に位置づけることは、不可能である以前に不必要である。

道流、諸方説、有道可修、有法可証。你說証何法、修何道。你今用処、欠少什麼物、修補何処（中略）大徳、覓什麼物。現今目前聽法無依道人、歴歴地分明、未曾欠少。（七九頁）道流、諸方に説く、道の修すべき有り、法の証すべき有りと。你は何の法をか証し、何の道をか修せんと説く。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（中略）大徳、什麼物をか覓む。現今目前聽法の無依の道人は、歴歴地に分明にして、未だ曾つて欠少せず

世間には修すべき道があり、証すべき法がある、と云ふ手合があるが、今の自分の在り方に何が關けてをり、何を補はねばならぬのだらうか。現にかうして生きてゐる自分は、因果をはじめとする摂理の下に生きてゐるのかもしれないが、今しも依拠しつつある摂理を対象化することができない以上、わたくしは「無依の道人」として、「未だ曾つて欠少せ」ざる生を、わたくしなりに生きて能事足れりとすべきである。

かう論じても、物理学者は依然として、わたくしの手運動が金槌といふ物質を釘といふ物質に衝突させ、釘の先が板の繊維を断ち切り……などと因果の連鎖に嵌め込む形で行為のメカニズムを説明するであらう。物理学者は因果関係の概念のほうを行為の概念よりも優先させるが、わたくしは飽くまでも行為に一挙に身を委ねる。わたくしが行為できるのは、あらかじめ設定せられた因果の秩序に身体の動きを当て嵌めるからではなく、行為そのものに一挙に身を委ねるからである。

敢へて云ふならば、行為としての身体の動きが、因果の秩序と呼ばれるものを描き出してゆくのである。「金槌で釘を打つ」といふ原因によつて「釘が板にめり込む」といふ結果が生ずるかの如くであるが、この関係は決して法則的な事柄ではなく、もつとタイトな、謂ふならば同語反復的な事柄である。わたくしが為すのは「金槌で釘を打つ」「釘を板にめり込ませる」といふ二つのことではない。端的に「金槌で釘を板に打ち付ける」のである。従つて「金槌で釘を打つ」ことによつて「板が割れてしまふ」とか「指をを打つて絶叫する」とかの不測の事態が生ずることもあらうが、それにも亦丸ごと一挙に身を委ねざるを得ない。是に於て「金槌で釘を打つ」ことは、その都度「私が生きてゐる」とことと微塵の間隙もなく重なつてゐる。

道流、大丈夫漢、更疑箇什麼。目前用処、更是阿誰。捉得便用、莫著名字、号為玄旨。与麼見得、勿嫌底法。古人云「心随万境転、転処実能幽。随流認得性、無喜亦無憂」。（一〇三頁）

道流、大丈夫の漢、更に箇の什麼をか疑はん。目前の用処、更に是れ阿誰ぞ。捉得して便ち用ゐ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、嫌ふ底の法勿し。古人云く「心は万境に随つて転じ、転ずる処実に能く幽なり。流に随つて性を認得すれば、喜も無く亦憂も無し」と。

一人前の人間たるもの、現に生きてゐる自身自身を疑つたりせず、ひたすら働いてゆけば好い。このことを臨済は「嫌ふ底の法勿し」と一言で云ひ切つてゐる。わたくしの生きてゐる世界は因果律に貫かれてゐるのかもしれないが、その枠組を自覚することは金輪際できない。「心は万境に随つて転じ、転ずる処実に能く幽なり」とあるやうに、世界の転変の仕方は秘められてゐる。その事実自身を任せてさへみれば「喜も無く亦憂も無し」のである。

わたくしは実際、自らの為してゐることの意味を、いちいち自己解釈する必要に迫られてゐるだらうか。そのやうな幾通りにも可能である自己解釈を下すより以前に、固より漠然としてはゐるけれども、遙かに豊かな含蓄をそなへた自己了解があつて、わたくしはそれに身を任せて生きてゐるのではなからうか。而してその漠然とした自己了解とは、端的に「できる」といふことではなからうか。

わたくしは金槌を握り、釘をつまんで、奈何にして行為すべきかを殊更に分析しながら（つまりこれから為すことの要素を細かくあげつらひながら）その行為を遂行する訣ではない。手順の説明は、「奈何に」が問はれた時、初めて問題になる。勿論「さて、どうやつて行為すればよからう」といふ問いが二次的に繰り返される可能性は残りつづける。併し実際に釘を打つ場面にあつて、そのやうな分析的な問いは何処かで打ち切れねばならない。さもなくば作業に入れない。どのやうに為すかが、とりあへず了解された上で、わたくしはそのことに着手する。その了解の内容は、分析的に細分化された形で自覚されてゐる必要はない。「できる」といふ丸ごとの在り方で、わたくしは

そのことに着手する。わたくしはその遣り方を知つてゐるが、その知り方は非分析的・非顯示的・秀囲氣的であつて、「知つてゐる筈」といふ権利的なものである。この意味での知つてゐることは、その細かい手順を説明できることとは本質的に違つてゐる。従つてこの「できる」といふ丸ごとの在り方について、これを原因といふ身分に於て因果関係の中に価値的に位置づけることは不可能である以前に不必要である。

身体に対する物理的な拘束がない限り、わたくしは或る動作を「する」ことも「しない」こともできる自由を持つてゐる。斯かる行為の自由は、素直に考へるならば、因果律とは相容れない。若し物理的決定論が正しければ、「今、私の右手が上がつてゐない」といふことは、これに先立つ、例へばわたくしが生まれる以前の、或いは「父母未生以前」の、世界の物理的状態によつて決定されてゐる。そのやうな先行状態があつた以上、わたくしの右手が上がつてゐる可能性はあり得ない。併し若しわたくしに右手を挙げるといふ動作の自由があるならば、わたくしは今、右手を挙げることができる筈である。そこで若し物理的決定論と動作の自由との両方を認めるならば、今わたくしは「右手を挙げる」ことはできるが、併しその同じ時刻にわたくしの「右手が上がる」ことは不可能だ、といふ矛盾したことになる。然るに「右手が上がる」といふ不可能な物理的状態を伴ふことなく「右手を挙げる」ことはできない。「右手が上がることは不可能だが、右手を挙げることは可能だ」といふ矛盾を解決することは無理である。だが按ずるに、わたくしが今為すことは、先行状態を変へることではない。わたくしが現在、何を為さうとも、決して過去を変えることはできない(その意味に於て過去のことは必然性を有する)。自由な行為に於て大切なのは、「百メートルを3秒で走る自由」とか「弘前に居ながら北京の友人と握手する自由」といつた自然法則を逸脱した自由ではない。

わたくしが今、行為することは、べつに過去を変えることではない。わたくしが現在、何を為さうとも、決して過去を変えることはできない。「わたくしは過去の状態を変へることはできない」といふことを認めたとして、わたくしは現在、右手を挙げることができないかといふと、そんなことはない。では、わたくしの自由が否定されるといふのは、どういふ事態だらうか。「この世は決定論

に支配されてをり、故に吾々は自由ではない」と言はれても、わたくしには対応のしやうがない。「吾々は実は自由ではない」といふ言明が何を言つてゐるのか、わたくしには理解できない。

約山僧見処、無仏無衆生、無古無今、得者便得、不歷時節。無修無証、無得無失。一切時中、更無別法。設有一法過此者、我説如夢如化。山僧所説皆是。道流、即今目前孤明歴歴地聽者、此人処処不滯、通貫十方、三界自在。入一切境差別、不能回換。一刹那間、透入法界、逢仏説仏、逢祖説祖、逢羅漢説羅漢、逢餓鬼説餓鬼。向一切処、游履国土、教化衆生、未曾離一念。隨処清淨、光透十方、万法一如。
(五四頁)

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。設ひ一法の此に過ぎたる者有るも、我は説かん如夢如化と。山僧の所説は皆是なり。道流、即今目前孤明歴歴地に聴く者、此の人は処処に滯らず、十方に通貫し、三界に自在なり。一切境の差別に入れども、回換すること能はず。一刹那の間に法界に透入して、仏に逢うては仏に説き、祖に逢うては祖に説き、羅漢に逢うては羅漢に説き、餓鬼に逢うては餓鬼に説く。一切処に向つて国土に游履し、衆生を教化すれども、未だ曾つて一念を離れず。隨処清淨にして、光十方に透り、万法一如なり。

臨濟は「得る者は便ち得、時節を歴ず」と云ふ。現に得てゐるものは、もともと得てゐるのであり、時を重ねて得たものではない。又臨濟は「無修無証、無得無失」と云ふ。わざわざ得ることも、得てゐると証明することも要らず、得ることも失ふこともない。而して「一切時中、更に別法無し」と断言する。人間はこれ以外の在り方をしてゐない。わたくしはここに臨濟一流の洞察が語られてゐると思ふ。

わたくしの自由は、わたくしの生の形式に、手の施しやうがないほど緊密に組み込まれてゐる。わたくしは、自分も、他人も、とりあへず自由であると看做しつつ生きてゐる。而も然く前提して生きてゐることを意識することなく、身の丈に合つた世界像を描きながら、対人関係や対物関係を営んでゐる。若しその自由が否定されれば、あら

ゆる社会制度、慣習、人間関係は、すべて意味を失つてしまふ。現実の生活がこのやうに在ることを認めてゐながら、現に然るべく生きてゐる自らの自由を否定し去ることは、端的に不可能である。

この最も自明であるが故に最も意識にのぼりにくい自らの在り方について、臨済は恐ろしく明敏に捉へてゐる。但しそれは何か殊更な真実を穿つてみせたといふ訣ではなく、在るがままの事実の十全さを指摘してゐるのである。

臨済は「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」といふ素朴な事実を教へてゐる。「仏に逢うては仏に説き、祖に逢うては祖に説き、羅漢に逢うては羅漢に説き、餓鬼に逢うては餓鬼に説く」と過激な言ひ方がなされるが、これは「腹が減つたら食ひ、眠くなつたら眠る」といふ日常のことである。

わたくしの自由は、わたくしの生活形式に組み込まれた基本的な前提であり、現実の世界がこのやうにある限り、どうやつても否定し得ない。この世界および人間相互の在り方に対するわたくしのコミットメントは、わたくしの生に否応なく根づいたものである。故に物理的決定論のやうな理論的確信がその間に入り込まうにも、およそ無理である。通常の間人間関係が最早存在しないやうな世界へと、今しも生きてゐる世界を変へることは、わたくしには出来ない相談である。

この「わたくしは自由である」といふ基本的了解に、果して「外からの正当化」が必要であらうか。成程、わたくしが自由であることを直接に証明することはできないかもしれぬが、わたくしと現にこの論文を読んでをられる諸賢との、この世界に対する基本的な了解は、つまり叩けば痛く、喋れば喧しいといつた了解は、夙に互ひに支へ合ひ、一体となつてゐるから、その了解について正当化といふ手続は不必要である。

自由であるといふ生の本質を取り出し、それについて对象的に語ることはできない。己の自由そのものについて語ることは、わたくしの言語を超えた試みである。わたくしは自由な生の当事者といふスタンスしかとることができない。

疑へば疑えるであらう膨大なことがらを實際は疑ふことなく鵜呑みにすることによつて、わたくしの生は成り立つてゐる。加へてその鵜呑みにしてゐるといふ仔細は、当人には決して意識されない。道を歩きながら「これは道か」「これは右足か」とのべつ疑つてゐた日には、歩くこと自体が

スムーズにゆかない。道・右足といつた道具の存在を鵜呑みにした上で、わたくしは屈託なく歩いてゐる。一切を際限なく疑ひ尽くさうとすることは、疑ふといふ営み自体をもナンセンスにしてしまふ。疑ふといふ営みが成り立つてゐる時には、夥しい事柄が疑灯の対象から除外されてゐなければならぬ。わたくしは一切のものを軒並に疑ひはせぬことによつて、初めて任意のものを疑ひ得る(拙著『渾沌への視座 哲学としての華嚴仏教』春秋社、三五八頁)。

大徳、你擔鉢囊尿擔子、傍家走求仏求法。即今与麼馳求底、你還識渠麼。活鱖鱖地、祇是勿根株。擁不聚、撥不散。求著即轉遠、不求還在目前、靈音屬耳。若人不信、徒勞百年。
(一一四頁)

大徳、你是鉢囊尿擔子を擔つて、傍家に走つ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。活鱖鱖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、求めざれば還つて目前に在つて、靈音耳に属す。若し人信ぜずんば、徒に百年を勞せん。

わたくしは現に生きて呼吸してゐるが、そのやうである存在の根拠に縛られてはゐない。即ち「活鱖鱖地にして祇是れ根株勿し」である。わたくしの存在の根拠は、求めようとするが見つからず、求めようとしなければ足りてゐる。即ち「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、求めざれば還つて目前に在つて、靈音耳に属す」である。わたくしは自由であるが、それは或る根拠を原因とした結果としてさうなのではなく、端的にさうなのである。このことを自ら信ずることが肝腎である。それは難しいことではない。寧ろさうでないことのはうが、よほど難しい。

無仏可求、無道可成、無法可得。(一二三頁)
仏の求むべき無く、道の成すべき無く、法の得べき無し。

「仏の求むべき無く、道の成すべき無く、法の得べき無し」といつた趣旨を、臨済は口を酸つぱくして説いてゐる。又「示衆」の最後にも、臨済は念を押してゐる。

道流、你欲得如法、但莫生疑。展則弥綸法界、収則糸髮不立。歴歴孤明、未曾欠少。眼不見、耳不聞、喚作什麼物。古人云「説似一物則不中」。你但自家看。更有什麼。説亦無尽、各自著力。珍重。(一四五頁)

道流、你如法ならんと欲得すれば、但疑ひを生ずること莫れ。展ぶる則は法界に弥綸し、収むる則は糸髮も立たず。歴歴孤明にして、未だ曾つて欠少せず。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。

要らぬ疑ひを生ずることは禁物である。わたくしの在り方は「歴歴孤明にして、未だ曾つて欠少せ」ざるものである。尤も、その間の仔細は、眼に見えず、耳に聞こえない。「説似一物則不中」と心得て、自分の生を生き抜いてゆくより他にすべはない。それで結構なのであり、本来それでしかあり得ない。

人間がどれほど知識を深めても、「わたくしが此処に居る」といふ一つの事実を明らかにすることはできない。どんなに一般的な限定を施さうとも、わたくしの唯一性を包み込むことはできない。この「因果」の埒外にある不可思議千万な在り方そのものが、わたくしの「自由」なのである。

(2003.11.25受理)