

偶然性を通しての偶然性の克服

—九鬼周造におけるニヒリズムの克服—

古 川 雄 嗣

1 なぜ偶然性か

社会思想家で「保守主義」の論客として知られる佐伯啓思（1949-）は、その著『20世紀とは何だったのか』の中で、ニーチェを講じながら、こう述べている。

たとえば、私は日本国籍をもった日本人ですが、どうして日本人なのかといわれても別に理由はありません。たまたま、ここに生まれてしまっただけです。中国に生まれれば中国人になるだけのこと。さらには、大学教師として教壇に立っていますが、これももともと何か強い使命感があったわけでもなく、ほとんど成り行きでこうなった。こうしたことは、明確な目的意識のもとに成り立っていることではなく、半ば以上、偶然性の積み重なりすぎません。〔……〕けれども、それだけでは虚しいから、われわれはなんとか人生に意義を与えるために、行動の意味や活動の目的を設定しようとしています。さらには、自分の活動が社会（世界）や、できれば歴史につながっているという意識をもちたいとも思う。だから、それなりに意識し、意図しなければ「目的」なるものはできてきません。

多くの場合、われわれは自分で勝手に行動の「目的」を見つけ出すというよりも、社会がもっている価値体系や信条、宗教意識や歴史についての観念などに合わせて自分の行動の「目的」を見つけてくるものです。とすれば、その社会の価値観や信念体系が崩壊してしまうと、人間は、単なる偶然の積み重ねのなかに投げ出されてしまうことになる。なぜこの国に生まれたのか、なぜこの仕事をしているのか、なぜこの場所で生存しているのか——このように問うても、ほとんど「偶然で」というしかありません。

こうなると、「目的の崩落」に直面せざるをえない。偶然性に意味を与えて、それをひとつの方向へと整序することが意図的な作業だとすれば、そんなことに意味がないとなると、存在の偶然性しか残りません。これはニヒリズムですが、しかし、それは人間存在の基本的な条件でもあるのですね¹⁾。

本書ではそれほど明確に主張されてはいないが、こうした存在の偶然性＝ニヒリズムに陥ることを回避するために、「社会の価値観や信念体系」の崩壊を防ぎ、これを保守乃至再建しようとするのが、佐伯の言う「保守主義」の立場であろうと思われる。佐伯の弟子にあたるナショナルリズム研究家の黒宮一太（1972-）も、近著『ネイションとの再会』において、自己が「ある特定のネイションに生まれ落ち、そこで生を営んでいる」ことが「単なる偶然にすぎない」ということを、思索の出発点としている。黒宮はここで、「特定の『ネイション』に生まれ落ちたことの偶然性を引き受け、それにたいする責任や義務を果たすべき」（ナショナルリズムの立場）と考

るか、それとも「自らの意志で選択できなかったものにたいして責任や義務が発生することはない」(リベラリズムの立場)と考えるかと問うて、後者の立場の場合、原理的にはあらゆる事柄が偶然(自らの意志で選択できなかったもの)になるのだから、事実上「何にたいしても責任や義務をもたないことになる」と説き、前者の立場への「決断」を強調している。黒宮の立場は、社会がニヒリズム状態に陥ることを回避しようとする佐伯の社会学的な立場に比べると、いくぶん哲学的乃至実存哲学的であるが、責任や義務の観念が「歴史的な経験を共有してきた(と想定される)集団」としての「ネーション」に保蔵された「特定の思考様式」に依拠すると考える点で、佐伯の社会学的な保守主義の立場を継承している。そうして黒宮は、「自分の精神の奥底にあるナショナルなものに自覚的であろうと決断すること」の必要性を力説するのである²。

本論文は、こうした立場の是非を問おうとするものではない。本論文の意図は、こうした現代的な議論でも「人間存在の基本的な条件」とされている「存在の偶然性」とは何か、つまり〈私〉がこの〈私〉であることが偶然であるとはどういうことか、それを哲学の立場において問い窮めることにある。それは、言い換えれば、ニヒリズムという事象を対象的に捉え、これを「回避」しようとする社会科学乃至社会哲学の立場に立つのではなく、そもそも事象を観察する「自己」の立場そのものが偶然であるということを主題化する実存哲学の立場に立つことを意味する。それが、本論文で言う「偶然性の哲学」の立場である。しかし、なぜそんなことが必要か。

それは、一度ニヒリズムを「経験」した者にとっては、ニヒリズムを「回避」しようとするいかなる思想も、もはや本質的には意味をもたなくなるからである。自己の「存在」が、佐伯の言う「社会の価値観や信念体系」や、黒宮の言う「ナショナルなもの」によって「構成」され「規定」されているとしても、いみじくも佐伯自身が述べているように、ニヒリズムの経験においては、それらそのものが「単なる偶然の積み重ね」として、したがって断片的で無意味な集積として現われる。それは、黒宮の言う「自分の精神の奥底にあるナショナルなもの」の、もうひとつ「奥底」に虚無が現われることを意味する。そこにおいては、自己が何によって構成され規定されているかということ「観る自己」そのものの偶然性が問題となる。言い換えれば、そこで問われることは、「私は甲、乙、丙……である」という「判断」以前の、「私がある」ということの偶然性である。

ニヒリズムの経験においては、こうして自己と自己を構成する一切の事象が根柢から偶然化され、無意味化される。佐伯は著書の結論で、「重要なのは、ニヒリズムを克服するなどということではなく、まずは、現代文明はニヒリズム状態に置かれる以外にないと知ること」であり、「ニヒリズムを克服することは不可能だとしても、それをうまくやり過ごす術くらいは身につけなければ」ならぬと言っている³。これは、正当と言えば正当であり、しかし、矛盾していると言えば矛盾している。正当であると言うのは、「現代文明はニヒリズム状態に置かれる以外にない」からこそ、それを何とかして「回避」する(うまくやり過ごす)ような社会思想や、それに基づく社会政策が必要であるという意味においてである。また、ニヒリズムの「克服」を標榜することが、往々にして何らかの安易な絶対主義に陥りがちであることを鑑みれば、これは非常に慎重な立場でもある。しかし、他方で矛盾していると言うのは、「ニヒリズム状態に置かれる以外にない」ということを、自己自身の事柄として実存的に知るならば、それを「克服」することなく「うまくやり過ごす」などということこそが不可能であるということである。宗教哲学者の

氣多雅子（1953-）が言うように、「ニヒリズムの経験には激しい欠如の自覚が存し、そのことが経験をした者に自らの生存を賭けて生存の無意味性を問い窮めることを余儀なくさせる」からである。そこには、「至上の価値が無価値となり生存の意義が失われたところでは生存が不可能であるという切迫した意識」がある⁴。それゆえ、ニヒリズムの「経験」においては、ニヒリズムは何らかの仕方で「克服」されるほかはない。そうしてそのためには、ニヒリズムそのものを、すなわち存在の偶然性そのものを問い窮めるほかはないのである。それは、佐伯の言うような「偶然性に意味を与えて、それをひとつの方向へと整序すること」とは異なる。そうではなく、偶然性の無意味性そのものの意味、いわば〈無意味な意味〉〈無目的な目的〉を問い窮めることである。

九鬼周造（1888-1941）の「偶然性の哲学」は、このような意味での、一個のニヒリズム超克の試みであったと理解することができる。九鬼は「哲学の目標は真理である」ということをしばしば強調しているが、そこには、九鬼自身における「真理」の欠如の自覚があった。「とぼとぼとわが辿る道ひとすぢの眞理に喘ぐ心は寂し」（「巴里心景」1925年：Ⅰ・179⁵）というように、九鬼は滞欧中（1921-1929年）に詠んだ短歌や詩の中で、「真理」の欠如感を「寂しい」という感情で表現していた。ここで言う「真理」とは、「甲は乙である」という客観的・科学的な真理ではなく、「甲がある」ということの真理である。後に九鬼は、哲学、特に実存哲学とは何かと説いて、こう言っている。

言う迄もなく哲学の目標は真理である。然し真理とは「甲は乙である」という命題が「甲は乙である」という事実と合致したものを単に云うのではない。真理とは単にそのような形式的なものではない。実存哲学にとって真理とは「甲がある」ことに根ざすところの「甲は乙である」ことである。「甲がある」ことによって「甲は乙である」ことが開示されるのである。「甲がある」ことが真実であればある程「甲は乙である」ところの真理性も益々大なるのである。一般に「甲は乙である」という命題が「二と三との和は五である」というような命題からのみ導き出されると考えてはならぬ。哲学は神学の婢ではないが、また科学の婢でもない。（「実存哲学」1933年：Ⅲ・91）

ここに、九鬼の思索にとって偶然性という問題が中心的な主題とならざるをえなかった必然性がある。なぜなら、「甲がある」ということには、『『がある』』ということのほかには『『がない』』ことも考え得るから、『『がある』』ことは必然性を有っていない」（「哲学私見」1936年：Ⅲ・171）からである。偶然性とは、この『『がない』』ことも考え得る」という「無いことの可能」（Ⅱ・253ほか）にはほかならない。「甲がある」「私がある」ということは、「無いこともあり得た」ということと一つに考えられねばならない。有は無と一つに、生は死と一つに考えられねばならぬ。しかるに科学乃至科学的な立場での哲学（その典型は唯物論である）は、「存在もしくは有の断片を、与えられた存在および有の断片として問題とするだけで、無に就ては、また有と無との関係に就ては、何ものをも知らうとはしない」（Ⅱ・10）。それは「存在の根源的会得」、すなわち「私がある」ということの真理性には届かないのである。「存在の根源的会得」は、「存在及び非存在の根源的会得」でなければならない（「哲学私見」：Ⅲ・120）。そうして非存在または無についての問いを問うためには、その哲学はphysikを超えたmeta-physikでなければならない。「偶然を偶然としてその本来の面目において問題となし得るものは形而上学としての哲学を措い

てほかにはない」(Ⅱ・11)のはそのゆえである。「私がある」ということの真理性を問うためには、「無いこともあり得た」が「偶々有る」という偶然性を問う形而上学がなければならなかった。「形而上學のない哲學は寂しい」(「秋の一日」「巴里心景」1926年：Ⅰ・129)からである。

2 偶然とは何か

「私がある」ということ、あるいは「私がこの私である」ということが偶然であるとはどういうことか。この問題を問うために、九鬼は偶然性という概念に定言的・仮説的・離接的という三様態の区分を行なう。これらは各々、論理的・経験的・形而上の意味に相当する。

まず、定言的偶然とは、概念と徴表、実体と属性の関係における偶然性を意味する。例えば、〈三角形〉という概念にとって、〈三つの線に囲まれた面の一部〉という徴表は、様々な三角形にとって「共通な普遍的同一性」であり、「同一性として抽象された本質的徴表」であるが、他方、角が直角であるとか鋭角であるとか鈍角であるといった徴表は、「捨象によって同一性の圏外に置かれた非本質的徴表」である。前者は概念と徴表とが同一性によって結合しているがゆえに必然的徴表と呼ばれ、後者は両者間に同一性を欠いているがゆえに偶然的徴表と呼ばれる。また、概念に実在性を付与したものが実体であり、実体と属性との関係は、概念と徴表との関係に対応する。〈人間〉にとって〈生物である〉という属性は本質的属性であり、それゆえ必然的属性であるが、彼が白色であるとか黄色であるとかといった属性は非本質的属性であり、それゆえ偶然的属性である。定言的偶然とは、かかる、概念に対する偶然的徴表、実体に対する偶然的属性の偶然性にほかならない。突き詰めれば、定言的偶然の核心的意味は、一般概念に対する「個物あるいは個々の事象」ということになる(Ⅱ・19-44)。

これは、一見無味乾燥な論理学的問題のようであるが、実は「人間の喜びと悩みとを蔵する哲学的な問」(Ⅱ・39)に繋がっている。なぜなら、定言的偶然性とは、一般概念の包摂機能に与らない「孤立的事実」を表わしているからである。例えば、無数の属性を備えた〈私〉という個物は、〈日本人である〉という種概念に対して偶然的である。〈日本人である〉という種概念も、〈人間である〉という類概念に対して偶然的である。さらには、〈人間である〉という類概念も、〈生物である〉というより上位の類概念に対して、やはり偶然的である。かくして最高類に溯るのであるが、個物を否定して最高類の存在のみを考えるということは、一つの空虚と抽象を考えることにほかならない。それゆえに現実の世界は、ライプニッツの言う「不可弁別即同一」の原理、すなわち「完全に相同じな二つの事物はない」という原理によって成り立っていると考へねばならないと九鬼は言う⁶。要するに定言的偶然性とは、一般に対する個別、普遍に対する特殊、そして法則に対する例外にほかならない。それは、「孤立者」「例外者」としての〈私〉の存在を語っていると言えよう。

しかるに問題は、なぜそのような偶然が存在するのか、つまりなぜ種や類ではなく個物が存在するのか、なぜ〈日本人〉一般や〈人間〉一般ではなく〈私〉が存在するのか、その「なぜ」という問いである。九鬼は『那先比丘経』において弥蘭が那先に対して発した問いを挙げているが、これは九鬼の偶然性をめぐる考察を貫く問いになっている。曰く、

世間人頭面目身体四支皆完具、何故有長命者有短命者、有多病少病者、有貧者富者、有長

者有卑者、有端正者有醜惡者、有為所信者為人所疑者、有明者有闇者、何以故不同。〔この世の人は、顔立ち、身体、手足がすべて完全に備わっていても、なぜ、長命の者もいれば短命の者もあり、病の多い者もいれば少ない者もあり、貧しい者もいれば富める者もあり、有徳な者もいれば卑しい者もあり、美しい者もいれば醜い者もあり、人に信用される者もいれば信用されない者もあり、聡明な者もいれば暗愚な者もいるのか。なぜ同じではないのか。〕
(Ⅱ・39、傍点及び訳文は引用者)

「なぜ同じではないのか」。なぜ、「この」個物、「この」人間、「この」私が存在するのか。

この問いには、理由性乃至因果性による説明が可能であろう。この理由性・因果性及び目的性についての必然性及び偶然性の問題が、仮說的必然性及び偶然性と呼ばれるものである。すなわち、理由と帰結、原因と結果、あるいは手段と目的とが、必然的關係で結合している場合、これらを総称して仮說的必然と呼び（それぞれ、理由的必然、因果的必然、目的的必然）、他方、それらが必然的・同一的關係を有しない場合、それらは仮說的偶然（理由的偶然、因果的偶然、目的的偶然）と呼ばれる。

九鬼が挙げているいくつかの具体的な例を見ておこう。例えば、屋根から瓦が落ちてきて、軒下を転がっていたゴム風船に当たって破裂させたとするならば、我々はそれを偶然と考える。この場合、瓦は屋根の朽廃による固着の喪失か、風力による離脱の促進か、何等かの〈原因〉があり、その〈結果〉として、落下の法則に従って一定の場所に落ちた。ゴム風船は、最初に受けた微小の衝動とゴムの弾性と風船の球形と地面の傾斜凹凸とが〈原因〉となって、その〈結果〉として、運動の法則に従って一定の場所に転がってきた。ここでは、瓦が落下した〈原因—結果〉の系列と、ゴム風船が転がってきた〈原因—結果〉の系列とは、各々全然独立している。このように、「因果関係を異にする二つの事象」が「邂逅」し、一定の積極的關係に置かれた場合、これは因果的偶然と呼ばれる（Ⅱ・110-111）。あるいは、樹木を植えるために地を掘っていると宝が出てきたという場合は、一方に、植木屋が地を掘って樹木を植える行動の系列と、他方に、盗賊か何かが地中に宝を隠置した行動の系列とがあって、その各々独立した両系列間に目的性以外の何等かの積極的な關係が立てられたのである。樹木を植えることが〈目的〉で、宝を得ることは目的の中に含まれていなかったから、これを目的的偶然という（Ⅱ・76-77）。このように、仮說的偶然とは、「独立なる二元の邂逅」（Ⅱ・120）を、その核心とする。

「この」私という定言的偶然的存在には、父と母の出会いという因果的必然性がある。「この」私が、なぜ〈日本人である〉という属性をもつのかと問えば、それは両親が日本国籍をもち、日本で私を生んだからである。しかし、父と母の「出会い」という因果的必然性自体に、各々全然独立した父の因果系列と母の因果系列との「出会い」という因果的偶然がある。両親が日本人であることも、父と母とが各々の因果系列において日本人であることに遭遇したのである。しかしながらまた、こうも言える。偶然に見える二つの系列の邂逅自体が、何らかの仮說的必然性に支配されている、と。例えば、私の存在（丙）の仮說的必然であるところの父（甲）と母（乙）の邂逅には、共通の知人の病氣見舞いという共通原因（S）があった、という具合にである。ところが、そもそもその共通の知人が病氣になったということ自体が、やはり彼が散歩に出たという一の系列（M）と、そこに病菌が浮遊していたという他の系列（N）との邂逅という偶然性によるものである⁷。九鬼の簡潔な言表を引いておこう。

二点で甲と乙とが交叉する場合、〔……〕甲は甲'を、甲'は甲"を原因とし、乙は乙'を、乙'は乙"を原因とし、甲"と乙"とがSを共通の原因にもっていると考えよう。そうすれば甲と乙との邂逅は厳密な意味で偶然とは云えない。然るにS自身はまたMとNとの交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしそのMを含むMM'M"の因果系列と、Nを含むNN'N"の因果系列とは、更に共通の原因としてTをもつと考えることができる。然るにそのTもまた一の因果的系列と他の因果系列との交叉点を意味している。そこに偶然の余地がある。しかしその二系列にはまた共通の原因があると考え得る。(Ⅱ・146)

現実にはこの交叉点は無数にあるのであり、我々はかくの如く、仮說的必然と仮說的偶然とを「無窮」に遡ることができる。しかるにここで、一切の交叉点が、より上位の共通原因によって必然的に決定されていると見なす見方も、当然あり得る。その場合、我々が因果的に偶然であると考えるものは、実際には「我々の認識の不完全」(スピノザ)「或る事象の真の原因の関する我々の無智」(ヒューム)「真の原因を知らない我々の無智の表現」(ラプラス)等にほかならぬことになる(Ⅱ・142)。この場合、〈私〉という個物は必然的に存在する。〈私〉が「この」〈私〉として存在することは必然的である。言うまでもなく、これは「決定論」の立場であるが、九鬼は一定の妥当性を承認しつつも、この立場を取らない。なぜか。

まず第一に、九鬼はこのように問う。「偶然と考えられたものが、或る場合に実は諸原因の必然的結合から生じたものであるという特殊の場合を無造作に一般化して、すべての偶然は諸原因の必然的結合の産物であると推論するところに、却って認識の不足または思惟の幼稚がありはしないであろうか」(Ⅱ・143)と。これは科学的世界観、あるいはその著しい表現であるところの機械論的世界観に対する批判になっている。なぜなら、あらゆる事象にはそれが生ずる因果的必然性があると考えるのは、あくまでも科学の立場の「仮定」であって、それを無造作に一般化することは「独断」に過ぎないからである。それはちょうど、古い宗教的(キリスト教的)世界観が、一切の事象は目的的な必然性(神の意志)によって支配されていると「独断」するのと似ている。九鬼曰く、

偶然などというものはなく、すべては神霊の意によってもたらされたのであると信ずる原始人の心理と、偶然などというものはなく、すべては自然によって決定されたのであると信ずる自然科学的決定論者の心理とは不思議な類似を示している。すべての目的的偶然の裏面に目的的必然を考えないではいられないのと、すべての因果的偶然の裏面に因果的必然を考えないではいられないのとは、素朴的独断論という点に於て軌を一にしている。(「偶然の諸相」1936年：Ⅲ・135-136)

それゆえに、「この意味で偶然が世界を支配していると云うこと、或は寧ろ世界の支配に偶然が参加している、著しく参加していると云うことは正しい」(クールノー)(Ⅱ・144)。

第二に、一切の事象に対する必然性の支配を仮定するならば、それは現実における無限数の交叉点の完全なる釈明を予想している。しかし、「無限数の交叉点の完全なる釈明とは何等一つの交叉点をも残さない全き空虚でなければならない」(Ⅱ・145)。要するにこの立場は、有限な現実とは真理性をもたず、真に存在するのは神のみであるとする「無宇宙論」に到達せざるを得ない。それは詰まるところ個物の否定にほかならず、なぜ〈私〉が存在するのかという九鬼の問いに全く応答しないのである。

第三に、仮にあらゆる仮説的偶然と見える事象に、実は仮説的必然性が存ずるとしても、先の如くその因果系列を「無窮」に遡った果てに、我々はその「無限」の彼方に、系列の起始理念としてのxに到達せざるを得ない。しかるにこのxとは、シェリングの言う「原始偶然」(Urzufall)にはかならない。それは、因果系列の起始として考えられる理念である以上は、それが存在する何らの仮説的必然性をももっていない。ただ「在るとだけ云えるので、必然的に在るとは云えないのである」(シェリング)(II・146、傍点は九鬼)。それゆえ、個物の存在を仮説的必然性によって説明したかの如くである決定論の立場は、その実「偶然性を無解決なまま、『原始偶然』へまで無限に延長したに過ぎない」(II・147)。言い換えれば、なぜ甲は乙でも丙でもなく甲であるのか、なぜ〈私〉は〈私〉であるのか、という先の弥蘭の「何故」という問いに対して、この立場は、「甲は甲である」「私は私である」という同一律を反復しているに過ぎないのである。

こうして、なぜ〈私〉が存在するのかという問いは、一切の事象の原始的起始乃至根柢に存すると思惟される「絶対的偶然」としての「原始偶然」に行き着く。九鬼はこの偶然性を、〈甲は乙か丙か丁である〉という離接的判断の形式において、〈甲は乙でも丙でも丁でもあり得た〉偶然性という意味で、離接的偶然と呼ぶ。その核心的意味は、〈甲は甲で無いこともあり得た〉という「無いことの可能」である。〈私〉は〈私〉で無いこともあり得たが、偶々〈私〉として実存した。「私がある」こと、「私が私である」ことには、何等の必然的な理由も目的も無い。端的な偶然、形而上的偶然である。このように離接的偶然とは、この世のあらゆる存在と出来事から一切の必然的な根柢を撥無する「偶然化の論理」である。

3 偶然の必然化

ところで、ニヒリズムとその超克という問題に真っ向から取り組んだのは、九鬼より一回り若い西谷啓治(1900-1990)であるが、西谷はあるエッセイ⁸の中で、人間が人生の様々な事情から陥る「虚無の気分」すなわち「絶望」とは、自己と自己自身の生との「偶然性の関係」であると言っている。そうして「その偶然が克服されて、絶望している人間のうちから、彼自身と彼の生活との間に必然的な関係が現われるのは、倫理的、さらには宗教的な自覚においてである」と。少し長くなるが、西谷が挙げている具体的な例から見てみよう。

たとえば夫に死に別れた婦人が、苦勞して育て上げた独り子を戦争で無くしたような場合、もし彼女が絶望しながらなお諦めのうちに生き続けるとしても、もしそれだけならば、その生は必然性を奪われた生である。彼女自身は生ける屍でしかない。しかしもし彼女が、自分の息子は国家のために身を捧げたのだと考え、自分は息子を国家に捧げたのだと考えるならば、彼女はその倫理的諦めのうちで、息子の死に、そして息子のかつての存在そのものに、意味を認めるであろう。そこからまた、その息子を育て上げた自分のかつての生活、従って自己自身の存在というものを、無意味とは感じないであろう。倫理の次元で、彼女は、彼女自身と彼女の生活との関係に積極的な意味を与え、その関係を必然化する。

断るまでもないが、ここで「国家のために身を捧げる」という内容自体に殊更に敏感になる必要はない。さしあたって言えば、自由のためとか民主主義のためとかでもよいのである⁹。重要なことは、人生における絶望は、「のため」という目的的必然性によって「意味を認める」「意味

を与える」ことで克服されるという点である。さらに西谷は、倫理の次元における偶然の必然化は、なお「中途半端」であるという。なぜならば、この例の場合、その「意味」は「ただ回想的に、過去からのみ現在に来る」からである。「将来から来て現在に希望をもたせるような何らの意味づけもない」。それゆえに、過去から将来にわたって、彼女の彼女自身の生に対する必然性を全きものとするのは、宗教の次元における必然化によるほかはない。人の生死や時間を超えた「彼岸」における、「一切を支える絶対的な存在」（「神」とか「仏」とか）との「繋り」を自覚することによって、はじめて「必然性の関係」は全きものとされる。

しかるに西谷は、「ニヒリズム」という問題は、このように倫理や宗教によって克服されるような虚無や絶望の問題ではないということを強調する。曰く、

ニヒリズムとは、通常虚無が克服される宗教の次元に、ないしはそれと等しい高さ（或いは深さ）の次元に、再び虚無が現われたということである。言い換えれば、その次元の上で「対自的」になって再現して来たような虚無の問題である。〔……〕ニヒリズムは、倫理や宗教によって克服され得るという以上に、それらでは包み切れない抵抗性をもつものとして、本質的に懐疑の性格を含んでいる。生きているさなかに、無意味の感を底から吹き上げてくるその虚無は、人生というものの根柢への懐疑であり、それゆえまた、人生に意味づけを試みるすべてのもの、特に倫理や宗教への懐疑である。

九鬼自身は言明してはいないが、九鬼の言う「原始偶然」は、この種のニヒリズムを表現しているものと理解することができる。偶然論の見地から言えば、例えば先の例で、彼女の息子が戦死したということは「単なる偶然」でしかない。死ぬことも死なないこともあり得たが偶々死んだ、ということになる。彼が戦地に向いたという一と、そこに敵の銃弾が飛来したという他の系列が、偶々邂逅したに過ぎない。そこには、何の意味も目的も無いのである。しかも重要なことは、「原始偶然」とは、「根源的な偶然性」「絶対的偶然性」として、形而上的次元に現われた偶然性であるということである。従って「原始偶然」は、「神の意志」のような形而上的・目的・必然性をも否定する。それは、「神」の位置に現われた偶然性、いわば対自化した偶然性であると言ってよい。

ある意味で、この点を明らかにしているのは小浜善信（1947-）である。小浜はニヒリズムという問題を主題化しているわけではないが、「はじめに原始偶然があった」という表現によって、「原始偶然」とは「九鬼なりの『神』を意味している」ことを明らかにしている¹⁰。そうしてその性格を「遊戯する神」と位置づけている。それは、譬えるならば、サイコロ遊びをする幼子、あるいは無数の目をもつサイコロそのものである。「遊戯が遊戯である所以は、まさに遊戯以外に何の目的もないということにこそある。ただひたすら遊ぶために遊ぶ。その戯れの結果がこの宇宙である」。それゆえ、世界と人間存在の意味や目的を問うことは、それこそ無意味である。「ひたすらサイコロ遊びに興じている幼子に向かって、お前はなぜ遊ぶのかと問うても答えは返ってこないだろう。いや、遊ぶこと自体を目的にしている幼子に向かってそのように問うこと自体が無意味だろう」。

しかし、もちろんこれは、問題の出発点でなければならない。問われなければならぬことは、かように絶対的に無意味・無目的な生を、私はどのように肯定し、どのように生きればよいのか、つまりかような存在の偶然性を如何に必然化するのか、ということであろう。実際九鬼は、博士

論文『偶然性』（1931年）の提出後、その審査の任にあたった田辺元（1885-1962）から、「偶然性の問題については偶然を必然化する原理として合目的性が考えられなければならない」と指摘され、これに賛同している¹¹。しかるに小浜は、九鬼が説く「いき方」とは、「遊戯し哄笑する神に、遊戯し哄笑して応答し返す」いき方（生き方）であり、「存在ないし生の意味・価値、どこかにあらかじめ前提されていて、他者に求められ、他者から与えられるといったものではなくて、一人ひとりの主体が自ら発見すべきもの、造り出してゆくもの」であると言う。そうして、「この世界をそのような自由な主体の創造の場とせよ」というのが、『偶然性の問題』の結論であるところの『「遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令』（Ⅱ・260）である、と。

この解釈には、私は賛成できない。こうした解釈は、九鬼哲学を、たとえばサルトル的な実存主義（無神論的ヒューマンイズム）の方向に引き寄せることになるように思われる。それは、西谷の言う「虚無の上に自覚的に立脚する」積極的ニヒリズムにほかならぬのではなからうか。しかし、私見によれば、九鬼の言う「遇うて空しく過ぐる勿れ」とは、このような「命令」を意味するものではない。

紙幅の限界上、十分に詳論することはできないが、九鬼が『偶然性の問題』の後半部分で主題化する「形而上的絶対者」の存在論的構造を、可能な限り検討してみよう。

我々は先に、因果系列を無窮に遡った果ての無限の彼方に、その原始的起始として、それ自体は何らの仮說的必然性をもたない絶対的偶然としての「原始偶然」に到達した。ところが、仮說的必然性をもたない絶対的偶然ということは、言い換えれば、その存在理由・根拠を自己自身にのみもつという意味で、絶対的に自己同一的すなわち必然的と思惟される。すなわち原始偶然は、「不動の動者」（アリストテレス）「自らによって必然的なる或る者」（トマス・アクィナス）「自己原因」（スピノザ）といった、西洋哲学の伝統において形而上的必然者にのみ固有とされてきた性格を具備したものである。形而上的必然とは「自因性」（*aseitas*）を意味し、その否定である形而上的偶然とは「他因性」（*abalietas*）を意味する（Ⅱ・236）。すると、ここで、

我々は経験的地平における形而上的地平におけることによって必然および偶然の意味が正反対になっていることに気づく。経験的地平は「下より」の行き方で、因果的必然の系列を無限に遡って、原始偶然に到達する。形而上的地平は「上より」の行き方で、絶対的必然の否定として、因果性のうちに虜にせられた偶然の概念を得る。換言すれば、因果性によって規定せられることは、経験的見地よりは必然と云われ、形而上的見地よりは偶然と云われる。また、因果系列の起始が理念として把握せられるとき、経験的地平よりは原始偶然と云われ、同じ理念が形而上的見地よりは離接的必然の形に於て絶対的必然と云われる。（Ⅱ・237）

原始偶然とは、因果系列の原始的起始として仮說的（経験的）地平において得られた概念であった。しかしながら、これはまた、系列の各成員たる経験的必然（形而上的偶然）の全てを〈部分〉として含蓄する〈全体〉と考えることもできる。他方、絶対的形而上的必然とは、離接的地平において形而上的偶然（経験的必然）のすべてを〈部分〉とする〈全体〉である。とすれば、「原始偶然と絶対的形而上的必然とは同一のものでなければならない」。「原始偶然というも絶対的必然というも畢竟、形而上的絶対者のこと」であり、「絶対的形而上的必然と原始偶然とは一者の両面に過ぎない」。こうして、「形而上的絶対者」は「必然—偶然者」という「矛盾的性格」を備えたものと考えられる（Ⅱ・238-240）。再言すれば、「必然—偶然者」とは、形而上的

に見られた必然性と、経験的に見られた偶然性とは「一者の両面」であるという思想にほかならない。すなわち、

原始偶然と絶対的形而上的必然とは絶対者において一つのものでありながら、なお「二つの中心」を造っている。原始偶然は「下より」の行き方であるところの経験的仮説的見地に於て最後の理念として捉えられたものであり、絶対的必然は「上より」の行き方であるところの形而上的離接的見地に於て最初概念として立てられたものである。それ故に絶対的形而上的必然は絶対者の謂わば肯定的性格を表わし、原始偶然は謂わば否定的性格を表わしている。絶対的形而上的必然は絶対者の即自態である。原始偶然は絶対者の中にある他在である。絶対的形而上的必然を神的実在と考え、原始偶然を世界の端初または墜落(Zufall=Abfall)と考えることの可能性もここに起因している。絶対的必然は絶対者の静的側面であり、原始偶然は動的側面であると考えても差支えない。(Ⅱ・240)

こうして九鬼哲学は、原始偶然に到り着いて経験的世界の一切の事象を偶然化する、まさにそこにおいて、形而上的必然性を目撃し、「偶然の相の下に」見られた世界を「必然の相の下に」捉え直す一種の「転回」を果たす。このとき世界は、経験的偶然と形而上的必然の両面から、「必然—偶然の相の下に」見られる。その意味するところは、必然性と偶然性、全体と部分、絶対者と有限者の、否定を媒介した不可分離の相関関係にほかならない。ここが、九鬼哲学の核心にあたるものと考えられる。曰く、

部分なくして全体なく、全体なくして部分はない。従って絶対的形而上的必然の必然性は形而上的偶然の偶然性なくしては考えられない。形而上的偶然の偶然性もまた絶対的形而上的必然の必然性なくしては考えられない。絶対的必然の必然性は偶然性を部分とする全体の有つ必然性である。必然性は偶然性を制約し、偶然性は必然性を制約する。要するに絶対者は空虚なる抽象的全体でなく充実せる具体的全体である限り、単なる必然者でもなく、単なる偶然者でもなく、必然と偶然との相関に於て意味を有する「必然—偶然者」である。そうして絶対者は相対的なる有限者によって初めて絶対者たり得るもの、換言すれば偶然的部分として他在することによって初めて絶対的全体の具体的意味を獲得するものである。(Ⅱ・241)

必然的全体としての絶対者は、自己を否定して偶然的部分としての有限者として存在する(他存する)ことによって、はじめて絶対者たり得る。これが「絶対者に於ける矛盾の意味」にほかならない。逆に言えば、経験的世界における偶然は、形而上的必然的全体性を「反映」し、絶対者の性格を「投射」されているということである(Ⅱ・242)。ここに、「運命」という概念が現われる。なぜなら、『必然—偶然者』としての絶対者の性格は各成員、各部分において『必然—偶然者』としての運命の形を取って来る(Ⅱ・243)からである。

たしかに我々は、各人の人生において特に重大な意味をもつ特定の偶然的な出来事を「運命」と呼ぶことがある。「偶然が人間の実存性にとって核心的全人格の意味を有つとき、偶然は運命と呼ばれるのである(Ⅱ・224)。このとき、偶然は「偶然にして偶然でない」とか「偶然とは思えない」という形で、必然性と異種結合をし、「必然—偶然」の形をとる。これは、特に目的偶然性に関して、「目的として立てられはしなかったが、しかも目的たり得べきようなもの」が積極的に目撃される「目的積極的偶然」すなわち「目的なき目的」の実現を意味する(Ⅱ・

80)。「偶然にして偶然でない」とか「偶然とは思えない」というのは、『『目的なき一目的』の下肢の強調の余り、上肢が殆ど響きを失った形である』(Ⅱ・82)。しかし、勝義の運命とは、決してかかる特定の重大な意味をもつ偶然についてのみ言われるべきことではない。むしろこうした特定の運命は、勝義の運命構造を開示するものと言ってよいであろう。勝義の運命とは、「必然一偶然者」としての形而上的絶対者の性格が、一切の偶然的事象に「投射」され「反映」されたものにほかならない。形而上的の必然性と経験的の偶然性とは「一者の両面」であるという「絶対者に於ける矛盾の意味」が、特に目的性について言われたものが運命であると言ってもよい。「運命の概念にあって、目的的偶然と目的的必然とが結合しているのは如何なる意味かというに、前者は人間実存の地平に於ける目的性に関し、後者は超越的目的性に関しているのである」(Ⅱ・230)。超越存在における目的的必然性が、人間存在の地平にあって目的的偶然性として現われ、「必然一偶然者」の性格を表現するものが運命であると九鬼は言うのである。

たしかに九鬼は、経験的の偶然性を直ちに形而上的の必然性と見なす、たとえばE・ブートルー的思想などに対しては批判的である¹²。しからば、九鬼の立場はどこが違うか。それは、ブートルーなどの立場が、形而上的的目的的必然が一方向的に経験世界を「決定」し、それゆえ経験的目的的偶然を無媒介に目的的必然化するのに反して、九鬼の言う勝義の運命概念にあっては、形而上的的目的的必然と経験的目的的偶然とは自己否定を媒介しているがゆえに、相互に「制約」し「制約」されるのであって、決して一方的に「決定」するのではないという点である。したがって、勝義の運命概念においては「目的的偶然が止揚された契機として目的的必然の中においてそれを制約する」のであり「また或る意味では交互的に制約し合うのである」(Ⅱ・233)。かくの如くして、運命とは「必然一偶然者」の性格を担って「絶対者と有限者とを繋ぐもの」(Ⅱ・254)であると九鬼は言っている。

このように見てみると、九鬼哲学における「神」が、ただ何等の目的もなくサイコロをふり続ける「遊戯する神」であるという見方は、決して間違っていないが、同時に一面的な見方であることがわかるであろう。一面的であるというのは、神がそのような神であるのは、あくまでも人間存在の見地から見た場合であるということである。しかし、人間存在の見地と形而上的の見地との両面から見たならば、「神の遊戯」には「目的なき目的」がある。したがって、神の遊戯に対して「応答」するということは、生の意味や価値を自由な主体において自ら造り出せということにはならない。そうではなくて、「目的なき目的」すなわち形而上的的目的的必然性を、自己の目的的必然性として自覚＝実現せよという意味である。そう考えてはじめて、「かの弥蘭の『何故』に対して、理論の圏内においては、偶然性は具体的存在の不可欠条件と答えるまでであるが、実践の領域にあっては、『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与えることによって理論の空隙を満たすことができるであろう」という、『偶然性の問題』の最後の一文が意図するところは了解される。

九鬼が『浄土論』の「観仏本願力、遇無空過者」を引き、「無」を「勿」と改めている意図は、「遇うて空しく過ぐる者なし」という「仏の本願」すなわち形而上的的目的的必然性は、人間存在がこれに「応答」することによってはじめて実現されるということである。逆に言えば、「仏の本願」が実現されるか否かは、人間存在がこれに「応答」するか否かに懸かっている。なぜなら、「目的的偶然が止揚された契機として目的的必然の中においてそれを制約する」からである。九

鬼のこうした考えは、田辺元との往復書簡の中に明白に述べられている。曰く、

私が「仏の本願力を観ずるに遇うて空しく過ぐる者なし」という言葉を引合いに出しましたのは、偶然性の中に潜勢的合目的性を認めていたからで御座います。「仏の本願力」が根源的な目的性で、「遇う」ことに含まれている潜勢的合目的性も、その根源的な目的性に基づいているものであり、そうして潜勢的合目的性を現勢化することが出来た場合にはじめて「空しく過ぐる者なし」ということが出来るのであると考えて居ります¹³。

弥蘭の「何故」、すなわち「なぜ私は存在するのか」「なぜ私は私であるか」という問いには、人間存在の見地からは、どこまでも「偶然である」と答えるほかはない。しかし、どこまでも偶然であるという、まさにそのことにおいて、そこには、隠された形而上的的目的必然性（潜勢的合目的性）が反映されている。それゆえに、「なぜ私は存在するのか」「なぜ私は私であるか」という問いへの答えは、実践において、絶えず「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令に従うことによって、いわばその都度実現され、開示されてゆくのである。だからこそ、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令は、「有限なる実存者に与えられた課題であり、同時にまた、実存する有限者の救いでなければならぬ」（Ⅱ・259）のである。

「人間は自己の運命を愛して運命と一体にならなければいけない。それが人生の第一歩でなければならない」（『偶然と運命』1937年：Ⅴ・34）。甚だ不十分ながら、この文章の意味するとこの一端を、闡明し得たかと思う。

1 佐伯啓思『現代文明論（下）20世紀とは何だったのか—「西欧近代」の帰結—』（PHP新書）（PHP研究所、2004年）59-60頁。

2 黒宮一太『ネイションとの再会—記憶への帰属—』（NTT出版、2007年）213頁以下、及び245頁。

3 佐伯前掲書、235、238頁。

4 氣多雅子『ニヒリズムの思索』（創文社、1999年）4、18頁。ただし氣多は本書において、ニヒリズムを実存的思惟において「超克」することは、社会的局面におけるニヒリズムの「進行を阻止する」ことができないこと、そうしてそのためには、「ニヒリズムの超克としてはまことに不徹底」であるところの社会科学・社会哲学的思惟の方こそがむしろ有効であることを指摘している（同書、49頁）。この点では、むしろ佐伯の立場と通ずる側面があるように思われる。

5 九鬼周造の著作からの引用・参照は、『九鬼周造全集』（岩波書店、1980-1982年）により、引用・参照箇所は、出典及び初出年ならびに全集本の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）を本文中に記した。ただし、『偶然性の問題』（1935年）からの引用・参照については、出典及び初出年の表記を省略した。また、引用に際し、新字体・現代仮名遣いに改めたが、詩歌についてはその限りではない。

6 ここで九鬼は、種や類といった一般概念は「声の風」（flatus vocis）に過ぎず、実在するのは個物であるとする唯名論の立場に立っている。九鬼は『「いき」の構造』（1930年）でも、自身の哲学的立場を唯名論の方向に位置づけている（Ⅰ・13）。九鬼哲学の唯名論的立場を強調したものとして、小浜善信『九鬼周造の哲学—漂泊の魂—』（昭和堂、2006年）を参照。

7 この例は、「『偶然性の問題』手沢本への書込み」にある図を元にして（Ⅱ・262）。

8 西谷啓治「私の哲学的発足点」（1963年）『西谷啓治著作集』第20巻（創文社、1990年）185-195頁。以下の引用はすべてここからのものである。なお、傍点は引用者による。

9 ただし、本論の意図からは外れるが、ここで「さしあたって言えば」と言うのは、國家あるいは民族・國民のため、ということと、自由や民主主義のため、ということとの間には、大きな違いがあると考えられるからである。この点を指摘しているのは、一般的にはネイションとナショナルリズムの虚構性を暴いた著作と思われるがちな、B・アンダーソンの『想像の共同体』（*Imagined Communities*）で

ある。いみじくもアンダーソンは、この書の前半において、人間の「生の偶然性」(contingency of life) に対して宗教が様々な応答・説明を行ない、「偶然を運命に転換」してきたこと、および、啓蒙主義以降の世俗的世界において、ナショナリズムほどこの役割を担うに適したものはなかったし、今もない、ということを強調している。彼の印象的な記述を引いておく。

〔諸宗教が〕数千年にわたって存続してきたことは、宗教が、人間の苦しみ——病、不具、悲しみ、老い、死——に対して、想像的な応答を行なってきたことを証明している。なぜ私は盲目に生まれたのか、なぜ私の親友が不髄になったのか、なぜ私の娘が知恵遅れなのか。宗教は、これらのことを説明しようとする。マルクス主義を含めたすべての進化論的・進歩主義的思考様式の大きな弱点は、かかる問いに対して、苛立たしい沈黙でしか答えられないことである。〔……〕啓蒙主義の世紀、合理主義の世俗主義の世紀は、それと共に独自の近代の暗黒をもたらした。宗教信仰が衰退しても、その信仰が幾分なりとも鎮めていた苦しみが消えたわけではない。楽園の崩壊——これほど、運命 (fatality) を偶然 (arbitrary) 以外の何ものでもなくしてしまうものはない。〔……〕偶然 (chance) を運命 (destiny) に転換すること、これがナショナリズムの魔法である。(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, Revised Edition, London, New York: Verso, 1991 [First published, 1983], pp. 10-12. 白石さや・白石隆訳『増補 想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行—』NTT出版、1997年、33-34頁。ただし訳文は引用者による)

また、ナショナリズムが「個人の忘却からの救い」をもたらす点に、ナショナリズムのある種の必然性・必要性を求めている、アンソニー・D・スミスの諸著書、特に、*National Identity*, London: Penguin Books, 1991 (高柳先男訳『ナショナリズムの生命力』晶文社、1998年)などを参照のこと。

¹⁰ 小浜前掲書、特に第5章から第6章 (158-228頁)。以下の引用はすべてここからのものである。

¹¹ 「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡—博士論文『偶然性』をめぐる—」『九鬼周造全集 月報12』(岩波書店、1982年) 9頁 (書簡の日付は1932年10月20日)。

¹² Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*. 九鬼は、ブートルーの偶然論は「キリスト教的背景をかなり濃厚に有っている」と見て、批判している(「驚きの情と偶然性」1939年: III・164)。邦訳は、野田又夫訳『自然法則の偶然性』(哲学叢書) (創元社、1945年)。

¹³ 前掲「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡」12頁 (書簡の日付は1932年10月26日)。

(教育学講座 博士後期課程3回生)

(受稿2007年9月7日、受理2007年12月12日)

Overcoming Contingency through Contingency: Overcoming Nihilism on Shuzo Kuki

FURUKAWA Yuji

The subject of this paper is overcoming Nihilism on Shuzo Kuki's philosophy, which is able to be characterized by overcoming contingency through contingency. The fundamental question of Kuki's philosophy was the contingency of being. If it is a contingency that I am or I am I, our being has no bottom, no sense, and no end. But, Kuki quested for exactly the sense in no-sense and the end in no-end. Kuki's analyses on various aspects of contingency (categorical, hypothetical, and disjunctive) ultimately arrive at the "Primitive Contingency (Urzufall)," but exactly there, we witness the "Metaphysical Absolute necessity." Kuki terms this the "Metaphysical Absolute," which can be characterized by "Necessity-Contingency." This means that the contingency recognized empirically is the necessity metaphysically, i. e. contingency is the "Other Being (Anderssein)" of necessity. Furthermore, this metaphysical view reveals that each contingent part and the necessary whole are mutually restricted to each other, therefore, some empirically contingent phenomenon is the reflection of metaphysical necessity. In this way, a contingent being which seems to be no-end appears to be a reflection of the metaphysical necessary end. It comes to be termed "Fate." When we accept the metaphysical necessary end which is revealed on the contingency as our own necessary end, we will hear the commandment "Do not pass a contingency in vain."