

苦しみの意味と偶然性

——九鬼周造の偶然論再考——

古川 雄嗣

序言

九鬼周造という哲学者ほど、強い先入観ないし漠然とした印象のもとに読まれて来た哲学者も少ないかもしれない。まずはその問題から考えておこう。

まず第一に、九鬼周造の著書のうち、最も人口に膾炙しているのは、文句なく『「いき」の構造』であろう。「いき」という、九鬼曰く日本独自の美意識の構造を緻密に分析したこの書物は、その主題のユニークさの点でも際立っており、今日もなお多くの読者を魅了している。加うるに、男爵・九鬼隆一を父にもち、母は祇園の芸妓の出であるとも言われるその出自から、九鬼という人は非常に洗練された趣味をもつ貴族的な人間であったという印象を抱かれがちであり、さらには、京都帝大在職中はしばしば祇園で遊んだという逸

話もあることから、彼自身が「祇園に通う『いき』な哲学者」であったと言われることもしばしばである。ちなみに九鬼自身によれば、

「いき」の対義語は「野暮」である。そうして「いき」とは、「安衲なる現実の提立を無視し、実生活に大胆なる括弧を施し、超然として中和の空気を吸いながら、無目的なまた無関心な自律的遊戯をしている」(I・二二)[★]ものであると言われているから、その反対に、

「安衲なる現実」の中で「実生活」を「目的」に生きる生き方が「野暮」であるということになる。彼は、そういう「野暮」な生き方を否定して「いき」な生き方を生きた哲学者であった。これが、九鬼周造という哲学者に纏わる第一の先入観ないし印象である。

第二に、とりわけ哲学的に注目される九鬼のもう一つの主著は、これも言わずと知れた『偶然性の問題』である。たしかに、九鬼が生涯にわたって偶然性という問題に拘り続けたその執念は異様とさえ映るほどであり、なるほど彼は「偶然性の哲学者」と呼ばれるに

[Article]
FURUKAWA, Yuji
The Meanings of Suffering and
Contingency: Reconsideration of Kuki
Shuzo's Theory of Contingency
(Received 19 April 2012)

A Noon of Liberal Arts, No. 3, 2012

相応しいとも言える。しかし、彼をそのように見る場合、そこに暗黙のうちに含まれている意味には注意しなければならぬ。その含意とは、九鬼は偶然性という問題を主題化することによって、圧倒的に必然性優位であった西洋哲学への対抗を意図した、というものである。ちょうど同時代のいわゆる京都学派の哲学者たちが、西洋の「有の論理」に対して西洋の「無の論理」を提示することでそれを乗り越えようと試みたと言われるように、九鬼もまた、インドや日本といった偶然性に重点を置く東洋思想の伝統に立脚しながら、西洋の「必然性の哲学」に対して、東洋的な「偶然性の哲学」を論理化して提示しようとした。これが九鬼哲学に纏わる第二の強い先入観である。

たしかに、東洋思想の伝統が西洋哲学のそれに比べて偶然性に重きを置いて来たことは、九鬼自身がしばしば強調する点ではある。また、当代一流の西洋通であり、足掛け八年にもわたって西洋に遊学した経験をもつ九鬼において、むしろ己が日本人であり、日本の精神文化に属する存在であるということが強く自覚されていたであろうことも、彼の著述の随所から窺われる事実ではある。しかしながら、そのような必然性対偶然性、西洋対東洋という図式的な見方にあまり強く囚われた九鬼解釈には、いくつかの問題がある。

まず第一に、そのような図式的な見方は、九鬼哲学の解釈に矮小化しないしは誤読をもたらしかねない。これはすでに小浜善信が強調して指摘していることであるが、九鬼は決して、必然性を「排除」し、それとは「両立不能」な対立概念として、偶然性を問題にして

いるわけではない。また、そもそもこの「必然性と偶然性」という問題は、古代以来、二千数百年に及ぶ西洋哲学の伝統において常に一貫して問われ続けてきた哲学の根本問題の一つであって、その中では、必然性を強調する哲学とともに、偶然性を強調するそれも、決して稀ではなかった。しかるに九鬼の哲学の特徴は、その古代以来の西洋哲学の伝統に極めて忠実に則りつつ、いわば両者を総合し、必然性と偶然性の両面から世界を見る論理を構想したという点にある。そういう意味で、必然性対偶然性という対立図式のもとに、九鬼哲学を「偶然性の哲学」と捉えることは、まずそもそも九鬼哲学の解釈そのものとして、適切さを欠いていると言わねばならない。要するに、「偶然性の問題」の著者である九鬼は、しかし必ずしも「偶然性の哲学」の立場に立っているわけではないということである。^{★3}

しかし、それに加えてここで注意したいのは、次のことである。九鬼哲学を「偶然性の哲学」と捉えるとき、そこにはさらにもう一つの含意がある。それは、西洋の必然性の哲学、ならびにそれに基づく西洋の倫理学は、その都度の偶然性・差異性を、常に一貫した必然性・同一性に組み込み、回収しようとする、固定的で窮屈な、またある意味では暴力的なものであり、それに対して、偶然性の意義を積極的に強調する哲学・倫理学は、そういう必然性・同一性の固定性や暴力性から「解放」された「自由」な生き方を強調するものである、という含意である。

そのような見方が典型的に現れているのは、田中久文の九鬼研究である。田中は、九鬼が説く「偶然性の倫理学」とは如何なるもの

かと結論して、それは「従来の硬直化した〈同一性〉の世界から手を切り、常に偶然性に対して身を開き、偶然性を含み込んだ自由でしなやかな生き方」であると言っている。そうして、そのような生き方こそが、「いき」な生き方でもある、と。九鬼自身が言っているように、「いき」とは「生き」方であり人生の「行き」方であるのであるが、田中曰く、「いき」な生き方とは、「他者との出会いと別れを自在に楽しもうとする生き方」であり、それはやはり、「常に偶然性に対して身を開き、偶然性を含み込んだ自由でしなやかな生き方」である。これが、九鬼が説く「偶然性の倫理学」、すなわち「偶然を偶然のままに」生きる「偶然性に基づく生き方」にほかならない。[★]九鬼哲学は「いき」な哲学であり、また西洋的な必然性の哲学に対抗する「偶然性の哲学」であるという見方は、結局、このような九鬼解釈に行き着くのである。

しかし私には、こういう解釈の仕方には到底納得することはできない。あるいは、もし本当に九鬼哲学が説いている「生き方」がこういうものでしかないのであれば、「いき」にせよ「偶然性の哲学」にせよ、およそ九鬼哲学なるものはあまりに浅薄なものと言わざるを得ないように思われる。それはなぜか。節を改めて論じてみたい。

一 なぜ偶然性か

そもそも、なぜ偶然性という問題が問題であるのか。九鬼哲学そのものを離れて、まずはその問題から改めて考えてみたい。

偶然性という問題は、様々な学問領域で問題になる概念である。最も根本的には、先にも触れたように、これはそもそも二千数百年に及ぶ西洋哲学の歴史の中で伝統的に問われて来た問題であって、世界は必然によって成り立っているのか（パルメニデス）、それとも偶然によって成り立っているのか（ヘラクレイトス）、そういう世界の構造の問題として問われて来た問題である。現代でも、物理学や生物学の領域で、偶然性という概念が世界の構造の根本原理として前景に出て来ていることは周知のとおりである。あるいは、社会科学の領域においても、やはり特に近年、偶然性という問題は、社会システムを構築していくうえでの基盤となるべき概念として、しばしば問われている。たとえば、新しい社会契約論として知られるジョン・ロールズの『正義論』などはその典型である。人間はこの世に生まれ落ちたときに、たまたま日本人に生まれた、たまたま男性に生まれた、たまたま裕福な家に生まれた、といった様々な偶然性——ロールズの言い方では「自然の運あるいは社会環境の偶然性」——を背負っている。ロールズの基本的な発想は、そういう生の偶然性による差別を出来る限り是正していくことこそが「正義」であり、そういう正義の原理を基礎として社会システムを構想していくべきであるということである。[★]

このように、様々な問題関心の立場から、様々な学問領域において、偶然性という問題は問題になり得るのであるが、ここではそういう世界の構造や社会システムの原理といった客観的な問題ではなく（むしろそれとも大いに関連はあるが）、より主観的あるいは実

存的な問題として、偶然性という問題を問うてみたい。要するにそれは、まさに九鬼哲学もその根本的な関心とした人間の「生き方」の問題であり、哲学的に言えば倫理学の問題、あるいは教育学的に言えば人間形成の問題と言ってもよい。

現実存在、とりわけ人間実存は、根本的に偶然性によって規定されている。人間は「人間」として存在するのではなく、現実存在するのは、「日本人である」「男性である」といった様々な偶然的な属性（偶有性）によって規定された「この」人間である。この場合の偶然的の謂いには、それが「人間」という本質存在に対して非本質的であるという論理的の意味と、それが意図された結果として実現したわけではないという経験的の意味との双方が含まれている。私は「日本人である」ことを自ら意図して存在したわけではなく、世界に投げ出されたとき、私自身の意志や意図とはまったく無関係に、たまたま、「日本人である」という属性によって規定されて存在した。そうして、そういう一度実現してしまった偶然性は、まさにその瞬間に文字通り「現実」となるのであって、基本的にはもう取り返しがつかない。従って、私が「この」私として生きるということは、とりもなおさず、そういう様々な偶然性あるいは偶有性を背負い、それを己のものとして引き受けて生きるということにほかならない。それゆえに、実存を規定する様々な偶然性を如何に引き受けるかという、その引き受け方こそは（むろん何らかの意味でそれを引き受けないという可能性も含めて）、人間の生き方にとって、あるいは人間形成にとって、極めて根本的な問題となつて来るので

★ある。

しかるに、偶然性という問題を、かかる倫理学的あるいは人間形成論的な問題として捉えるとき、とりわけ問題になるのは、様々な偶然の中でも、病気や障害、あるいは自然災害といった、いわゆる「不幸な偶然」であることは間違いない。多くの場合、人間はかかる不幸な出来事に遭遇し、それに伴う苦しみを体験するとき、「なぜこんなことになつてしまったのか」、「なぜ私がこんな目に遇わなければならないのか」といった、「なぜ」という問いを発する。この「なぜ」という問いは、まさに、その存在や出来事の原因ないし目的が存在しない、あるいは見出せないという意味での偶然性に対する問いにほかならない。さらに言えば、それは特に目的の非存在という意味での目的偶然に対する問いである。なぜと言って、仮にある人が自然災害に罹災したとして、その場合、その災害の発生には自然法則という因果的必然性が存すると思惟されるが、にも拘らず、「なぜ」という問いは依然として消えることはない。それは、この問いがその出来事の「原因」を問うているのではなく、「何のために」というその「目的」を問うものであるからにほかならない。従ってまた、その「なぜ」という問いに対して何らかの答えを見出すことができるとき、人間はその存在ないし出来事を目的的に必然化（合目的化）することができ、そうしてそれに伴う己の苦しみに「意味」を見出し、それを己のものとして受容することができるものとも考えられる。

当然のことながら、かかる問題が最も切実に問われて来たのは、

まさに人間の様々な苦しみに対する実践的な応答そのものが主題となる。精神医学や看護学の領域である。人間存在の根本性格を、「力への意志」ではなく、「意味への意志」であると見て、「生きる意味」の生成と自覚を促すことを目的とするヴィクトール・フランクルのロゴ・セラピーは、その最も際立った理論と実践であると言える。あるいは、フランクルの影響も受けながら独自の看護理論を確立した看護学者として、ジョイス・トラベルビーがいる。いみじくもトラベルビーは言っている。

病気を無意味だと考えている病人を援助するのに、看護師たちは準備ができているのだろうか。病人が「どうして私に、こんなことが起こらなければならなかったのでしょうか。」と質問するとき、看護師はなんとこたえればよいのだろうか。「どうして私のかわいい娘に（あるいは夫に、妻に……）、こんなことが起こらなければならなかったのでしょうか。」という苦しみぬいた質問に、看護師はどのように応答するのだろうか。⁷

この「なぜ」という問いを契機として、病人が己の苦しみの体験に「意味を見出す」ことを援助することが、看護師の最も重要な責任であることを彼女は力説しているのであるが、それを哲学的に論理化して換言すれば、病气や苦しみの目的的な偶然性を、如何に必然化し得るかという問題にほかならない。偶然性という問題を、倫理学ないし人間形成の問題として捉えるとき、まず問われなければ

ならない問題は、かかる意味での「偶然の必然化」という問題でなければならぬはずである。偶然を必然化することなく、「偶然を偶然のままに」生きるということは、無意味な苦しみを無意味なままに苦しむということである。しかし、フランクルは言っている。「人間は、苦しみに意味があるという条件のもとでは、どんな苦しみにでも喜んで耐えようとする。しかし、意味のない苦しみにだけは耐えることができない」。また曰く、「アルバート・アインシュタインの言葉を引用すれば、『自分の人生を無意味なものと考える人は、単に不幸なだけでなく、生きていくことさえ難しい』ということになる。つまり意味への意志は、成功や幸せにかかわる事柄であるばかりか、人の生存にかかわってくる事柄なのである」。⁸ここで彼が見据えているのは、要するに、「なぜ」という問いに対する答えが欠けている」ところでは生きることそのものが不可能であるという、ニヒリズムの切迫性にほかならない。田中久文のそれに代表されるような従来の九鬼研究、あるいはもしそれが正しい解釈であるとすれば九鬼の偶然論そのものに、根本的に欠落しているのは、この問題である。

なお付言しておけば、これがニヒリズムの問題であることから窺えるとおり、かかる意味での偶然性の問題は、際立って近代的な問いであるとも考えることができる。再度フランクルを参照すれば、彼は、彼が問い続けた「実存的空虚感」（生きることの無意味さ）は、決して各個人の精神病理的な状態という問題にとどまらず、近代という歴史的境位がもたらしている時代精神であるという認識を明確

にもつていた。彼は言う。「今日、人間は本能の乏しさに苦しんでいるだけでなく、伝統の喪失にも苦しんでいる。今ではもはや、本能は人間に何をしなければならぬかを告げず、また伝統も人間に何をなすべきかを告げることがなくなっている」。^{★10} 伝統、特に宗教的伝統の喪失による、世界と人間の意味喪失という問題は、これも人文・社会科学の様々な領域において、近代世界の最も根本的な問題として、しばしば問われる問題である。^{★11} しかしここでとりわけフランクに注目しておきたいのは、彼が近現代のニヒリズムをもたらしめているその主たる要因の一つとして、機械論的な世界観と人間観を主張する還元主義の立場を挙げていることによる。「還元主義こそ、今日のニヒリズムの正体である」^{★12} と彼は言う。還元主義とは、言うまでもなく、あらゆる世界の出来事や人間の行動を「原因と結果」あるいは「刺激と反応」といった因果関係に還元する立場であるが、ここで排除されるのが、まさに世界と人間の「意味」と「目的」にほかならない。たとえばここでは、人間の理想主義や利他的行動は、コンプレックスや無意識の欲求といった原因の結果であると解釈される。^{★13}

注意したいのは、ここでフランクが批判する還元主義とニヒリズムとは、九鬼周造が言う因果的必然と目的的偶然との結合した世界観にほかならないことである。九鬼の卓抜な分析によれば、因果的の必然性および偶然性と、目的的のそれとは、「異種結合」をしやすい。すなわち、因果的必然性を強調する哲学はその裏面として目的的偶然性を主張しやすく、逆に目的的必然性を強調するそ

れは、その裏面として因果的偶然性を認める立場をとりやすい。九鬼自身の論述を引いておこう。

およそ機械観はその徹底した形においては因果的必然性のみより認めない。従って因果的偶然性の存在の余地はない。しかし、目的的必然性を否定し、その結果として、目的的偶然性を承認する。自然科学的世界観はこの傾向を代表している。それに反して、目的観が徹底的な形を取った場合には、目的的必然性によって一切を説明しようとする。従って目的的偶然性は存在しない。その代りに、因果的必然性の否定の結果として、因果的偶然性は存在することが出来る。基督教神学が神の意志によって凡てを説明する場合、因果的偶然を意味する奇蹟の存在を認めるのはこの関係に基いている。(II・六六)(図1参照)

近代科学とその機械論的世界観が、神によって設計(デザイン)された世界というキリスト教的世界観を基盤として登場して来たことは周知の事実であるが、これを九鬼の論理に即して見れば、目的的必然性と因果的必然性との同種結合から、やがて重心が後者に移行し、そうしてそれが目的的偶然性と異種結合したのが、近代の科学的世界観であると捉えることが出来る。しかるにそれが生の無意味さという意味でのニヒリズムをもたらすものと考えられる以上、焦眉の課題が目的的偶然性の否定としての目的的必然性を如何に回

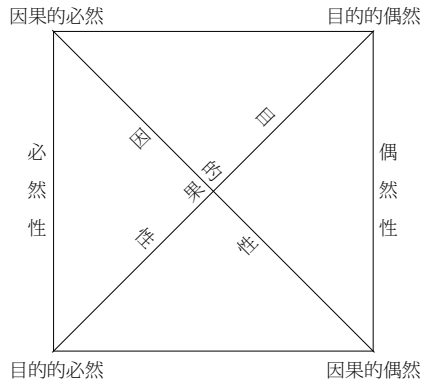


図1 因果的偶然・必然と目的的偶然・必然

出所) 『偶然性の問題』68頁

注) 垂直方向が「同種結合」を、水平方向が「異種結合」を表す。

復するかという問題になって来ることは当然である。フランクルが生目的必然性とともに、それを自ら構築して行く人間の「意志の自由」を強調していることも、かかる見方からすれば当然の哲学的立場と言えよう。なぜと言って、「意志の自由」とは九鬼のいわゆる「非決定的自発性」としての因果的偶然性にほかならない。すなわちフランクルは、因果的必然性と目的的偶然性とは異種結合したニヒリズムに抗して、意志の自由としての因果的偶然性、生の意味としての目的必然性との異種結合した哲学的立場を高唱しているわけである。^{★15}

以上より明らかであるとおおり、偶然性という問題を人間の「生き方」の問題として問う場合、まず何よりも問われなければならないのは、目的の偶然性と必然性との関係、なかならず目的の偶然性

が如何にして目的必然性に転換され得るかという問題である。では、九鬼周造はこの問題についてどのように考えていたのか。それを以下に考察してみよう。

一一 偶然を必然化する原理

冒頭に述べたように、九鬼周造の偶然論が「偶然の必然化」——目的の偶然性の目的必然性への転換——という問題を扱っているとの解釈は、これまでほとんど皆無であった。しかしながら、九鬼は一面において、明らかにこの問題に関心を寄せている。と言うより、彼の偶然論の集大成である『偶然性の問題』は、まさにこの「偶然の必然化」の論理によって結論されてさえている。にも拘らずこれがこれまでほとんど全く看過されて来たのは、おそらく冒頭に述べた九鬼周造という哲学者ないしその哲学的主題に纏わる強い先入観のなせるわざであろうと思われる。

たしかに九鬼は、偶然性という問題についての考察を展開し始めた当初からこの問題に重点を置いていたわけではない。しかしながら彼は、一九二九年の講演「偶然性」、一九三〇年の京都大学での特殊講義「偶然性、其他二、三の哲学問題」、一九三二年の博士論文『偶然性』、そして一九三五年の著書『偶然性の問題』へと考察を展開する中で、次第にこの問題に意識的になり、それを偶然論の前景に押し出し始めるようになる。そうしてとりわけその大きな契機となったのは、一九三二年の博士論文『偶然性』の執筆と、それに対

して与えられた田辺元の批判であったと考えられる。^{★16} 九鬼の博士論文の査読官でもあった田辺と九鬼との間で交わされた書簡は、「田辺元・九鬼周造往復書簡——博士論文『偶然性』をめぐる」と題されて活字化されている。^{★17} 田辺の批判に応答する形で展開されているこの往復書簡の議論は、九鬼が自身の考えを詳しく解説した重要な資料であると言える。そこで本節では、これを中心に見て行くことにしよう。

まず田辺は、九鬼の偶然論に対して以下のように批判した。

偶然性の問題につきましては、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いう事は小生の確信で御坐います。もし御論文御公表の場合などには、この方面の御補足が望ましいと申すことは、失礼を顧みず敢えて申し上げたいと存じます。

このように、田辺はかなり強い口調で、九鬼の偶然論には「偶然を必然化する原理」としての「合目的性」の問題が欠落していることを批判したのであるが、それに対して九鬼は、「私は」その種の合目的性を認めていないのではないつもりで居ります」等と弁解し、自身の考えを詳論した後、書簡の最後を次のように括っている。

もとより私は論文を書きました当時これらのことをはっきり意識していたわけでは決して御座いませぬ。大兄の御注意に

よつて初めてはつきりと意識されてまいつたので御座います。尤も私はその当最も最後の頁で、偶然性を否定する必然性（合目的性）が前景へ出て来てしまったことは気付いて居りました。大兄の御批評によつてこのことがはつきりした問題となつてまいりました。

ここで言われている「偶然性を否定する必然性（合目的性）」が、田辺が指摘した「偶然を必然化する原理としての合目的性」であることは明らかであろう。このように九鬼は、「偶然を必然化する原理」としての「合目的性」の問題が、自分にとって「はつきりした問題」となつて来たことを明言しているのである。九鬼が、博士論文の執筆ならびにそれに対する田辺の批判を契機として、「偶然の必然化」という問題を意識的に主題化し始めたことが、ここに明瞭に語られていると言えよう。

さらに、ここでは博士論文の最後の頁でその問題が前景に出て来たことには気付いていた、とも言われているが、その「最後の頁」というのは次の箇所のことである。

我々は偶然性の驚異を未来によつて倒逆的に基礎づけることが出来る。「目的らしさ」を未来に醸して邂逅の「瞬間」に驚異を齎すことができる。そうして、一切の偶然性の驚異を未来によつて強調すること、すなわち偶然性をして真に偶然性たらしむることが、有限なる人間に与えられた課題でなければ

ばならぬ。『浄土論』に「観仏本願力、遇無空過者」とあるのは畢竟このことであろう。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の意味を付与するには、未来によつて瞬間を生かしむるよりほかはない。誰人も彌蘭の「何故」に対して理論の圏内にあつては十全なる解答を与え得ないであろう。僅かに問題を実践の領域に移して「遇うて空しく過ぐる勿れ」ということができるだけである。(II・三一七)

これが博士論文の結論である。ここに「彌蘭の『何故』」とは、古代インドの仏教經典の一つである『那先比丘經』にある次の問いを指している。「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」(II・三九)。要するにこれは、「偶然性の存在理由」についての問いであり、九鬼はこの問いをその偶然論の冒頭近くで挙げ、「人間の悩みと喜びとを蔵する哲学的な問」であるとも言っている。ちょうど前節に見た、「なぜ私が」「なぜ私の娘が」というときの「なぜ」という問いと、本質的には同じ問いであると言つて差し支えないと思われる。

そうして九鬼は、この「なぜ」という問いに対して、まず、『浄土論』にある「遇うて空しく過ぐる者無し」という言葉を引いている。この「遇」は「偶」と同義であり、従つてこれは、「空しく過ぐる偶然は無い」、すなわち「無意味な偶然は存在しない」という

意味であると解されるが、九鬼はさらにこの「無」を「勿」という命令形に改め、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という「実践」をもつて、その答えとしてしているのである。なおこの箇所は、三年後に発表された『偶然性の問題』では、「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」(II・二六〇)と表現されている。まさにこれは、自己が自己自身に対して与える命令、すなわち「倫理」にほかならない。従つて、九鬼周造が説く「偶然性の倫理学」とは如何なる「生き方」であるかは、実にこの一言を如何に解釈するかに懸つていると言つてよい。

田辺との往復書簡における九鬼の自説の解説も、この博士論文の結論部分の意味内容をめぐつてのものである。やや長くなるが、詳しく見ておこう。まず曰く、

私の考では「遇うて」というのは離接的判断の一区分枝の位地を決定的に占めさせられることであり、「空しく過ぐる勿れ」というのは一区分枝が被区分概念に対して有つ位地の目的性を開示せよというつもりで御座います。〔……〕「目的らしさを未来に醸す」と申しましたのは、一区分枝が被区分概念に対して有つ位地に謂わば可能性として含まれている(その位地独特の)合目的性を、行為の未来性によつて現実化することを指したつもりで御座います。またそれに関連して「邂逅の瞬間に驚異を齎す」と申しましたのは、一区分枝の独特の位地を占めさせられたという被投性に関して、投企に由つ

て実現された合目的性を通して、倒逆的に驚異するというつもりで御座います。

ここでは、「離接的判断の一区分肢が被区分概念に対して有つ位地」ということが繰り返し言われている。「離接的判断」(または「選言判断 disjunctive judgment」とは、周知のとおりカントの用語であり、「Xは、AかBかCのいずれかである」という判断形式を言う。九鬼はこのカントの用語を借りて、偶然性の根本的な意味を「離接的偶然」と呼ぶ。たとえば、私が「日本人である」という偶然性は、私はアメリカ人でもインド人でもエチオピア人でもあり得た、という様々な可能性を背景としている。つまりそれは、私が「アメリカ人である」「インド人である」「エチオピア人である」等々といった、あり得たであろう様々な可能性の中から、「日本人である」という一つの可能性が現実化したということである。かかる意味での偶然性を、九鬼は「私は、日本人かアメリカ人がインド人かのいずれかである」という判断の形式をとる偶然性であるからという意味で、「離接的偶然」と呼ぶわけである。

従つて、ここで言われているのは、要するに「部分」と「全体」の関係にはかならない。私が「日本人である」という偶然性は、私はアメリカ人でもインド人でもエチオピア人でもあり得たという様々な可能性の「全体」の中の一つの「部分」である、ということである。これを右の引用文に即して言えば、「被区分概念」と呼ばれている概念が、日本人でもアメリカ人でもインド人でもあり得た

という、「可能性の全体」を指している。そうして、その中の「一区分肢」が、この場合、その「全体」の中から現実化した一つの「部分」としての、「日本人である」という偶然性である。

そのことを踏まえると、まず、「遇うて」というのは離接的判断の一区分肢の位地を決定的に占めさせられることであるとは、つまり、偶然性とは、可能性の全体の中の一つの部分が、まさに「全体の中の部分」として現実化したものである、という意味になる。しかるに「部分」というものは、あくまでも「全体の中の部分」である以上は、全体の中にあつて相互に有機的に連関しあつていると思惟される。ちょうど、手や足といった部分が、体全体の中で有機的に連関しつゝ存在しているようなものと考えてよからう。それゆえ、そういう意味で、部分というものは、全体の中にあつて、その部分に独特の位置を占めながら、かつ全体に対して合目的性を有している。手は、手であるというその具体性と独自性によつて、体全体の中で合目的に存在しているわけである。従つて、そういう各部分に含まれている合目的性を開示せよという命令が、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令であるということになる。『空しく過ぐる勿れ』というのは一区分肢が被区分概念に対して有つ位地の合目的性を開示せよというつもり」であると言われているのは、そういう意味であろう。

このことは、次の文章の中で、いつそう明確に述べられている。

私の考では合目的性は潜勢的合目的性として、一区分肢が被

区分概念に対して有つ位地に含まれているので、その潜勢的合目的性を現勢化することが、偶然を偶然として生かすことであると思うので御座います。例えば甲がアメリカ人でも印度人でもなく日本人として生れたという偶然性、即ち甲が日本人たることに「遇つた」という被投性には、潜勢的合目的性が含まれているので、その潜勢的合目的性を現勢的合目的性へまで投企の未来性によって展開することが、有限な人間に与えられた課題であると思うので御座います。

これも周知のとおり、「潜勢態」と「現勢態」(あるいは「可能態」と「現実態」とは、アリストテレスのいわゆる「デュナミス」と「エネルギー」)である。たとえば、植物の種には、芽が出て花が咲くということが、未来において現実化する可能性として含まれている。その状態が、潜勢態あるいは可能態である。そうして、その可能性が現実化して、実際に芽が出て花が咲いたとき、その状態が、現勢態あるいは現実態と言われる。九鬼は偶然性と必然性(合目的性)との関係を、このデュナミスとエネルギーの関係で捉え、そうして「合目的性は潜勢的合目的性として、一区分肢が被区分概念に対して有つ位地に含まれている」と言う。すなわち換言すれば、偶然性の中には合目的性(必然性)が可能性の状態に含まれている、ということである。そうして、それゆえに、「その潜勢的合目的性を現勢化すること」、すなわち可能性として含まれている合目的性を、「投企の未来性によって展開」し、現実化すること、それが「偶然

を偶然として生かすことである。」と九鬼は言っているのである。

なおここで、如上に捉えられた可能性・偶然性・必然性の関係をもう少し詳しく見ておく必要がある。九鬼は、特に『偶然性の問題』第三章第九節「偶然性の時間性格」において、偶然性とは可能性と必然性の接点であるという見方を示している。それは如何なる意味であるかと言うに、まず、可能性は「予め」という図式によって未来の時間性格をもっている。それに対して、必然性は「既に」という図式によって過去を時間性格としてもっている。しかるに注目すべきは、九鬼がここで、必然性を「展開した現実」と見る立場を示し、それについて以下のように述べていることである。

およそ展開とは未来的な可能性が過去の必然性へ展開するのである。未だ展開しない形態に於て、未来に於ける展開が「予め」先取されているものであるから、可能性を未来的というのである。「既に」展開した形態に於て、過去に於ける展開の経歴が回顧されているから、必然性を過去のいうのである。

(Ⅱ・二〇九)

そうして、それでは偶然性とは如何なる時間性格を有するかと言えば、それは現実が展開し、可能性が必然性へと推移する、その現在の瞬間にほかならない。九鬼曰く、「可能が現実面へ出遇う場合が広義の偶然である」(Ⅱ・二〇九。傍点原文)。未来的の可能性が、過去の必然性へと展開する、その瞬間が偶然性である。換言すれ

ば、偶然性とは、一方に可能性を、他方に必然性を、未来に過去に「斜視」する現在の様相にほかならない(図2参照)。

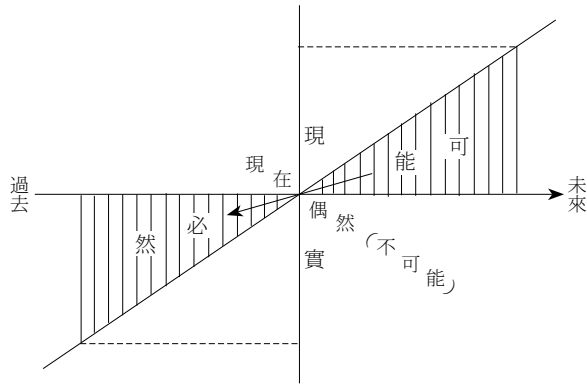


図2 可能性・偶然性・必然性の関係(1)

(出所)『偶然性の問題』212頁。

そうすると、合目的性は潜勢的合目的性として偶然性の中に含まれている、という九鬼の考えは、こういうことになる。つまり、「未だ展開しない形態」すなわち「潜勢態」として「未来に於ける展開が『予め』先取されている」のが、九鬼の言う「潜勢的合目的性」である。そうしてそれが「既に『展開した形態』すなわち『現勢態』」となつたとき、偶然性は過去の必然性へと推移することになる。

また、博士論文において「『目的らしさ』を未来に醸す」と表現されているのも、やはりこの「未来における展開」を「予め先取すること」を意味するのであろう。従つて九鬼は、偶然性に含まれている「目的らしさ」(潜勢的合目的性)を、意識の先駆性によつて予め先取し、行為の未来性によつてそれを現実化(現勢化)し、もつてそれを現勢的合目的性(必然性)へまで展開せしめることが、「偶然を偶然として生かす」ことであると言っていることになる。

さらに加うるに、九鬼が他方で、可能性と必然性との相関関係に着目していることにも注意を要する。九鬼が博士論文から『偶然性の問題』への加筆に際して、特に大幅な拡充を施した箇所は、第三章「離接的偶然」における徹底的な様相性の体系分析であるが、ここで九鬼は、様相性の体系の「新しい構成法」として、可能性と必然性が「緊密な近接関係」にあるとの見方を示している。曰く、

然らば如何なる相関的關係を有っているかというに、可能性の全体は必然性と全然合致するもので、その合致がすなわち現実性であるという関係が存する。詳しく云えば、現実性というものは諸々の制約から構成されている。それらの制約の各々が現実性にとつては必然的なもので欠くことを得ない。しかし各制約を別々に離して見れば被制約者の可能性を意味するに過ぎない。未だその現実性を意味してはいない。諸制約が悉く充実され、一致して働く時に初めて、被制約者が現実的のものになるのである。すなわちその時には被制約者は

単に可能的であるばかりでなく、また必然的であるのである。その時には被制約者は最早や存在しないことが出来ないで、その諸制約の全体によって絶対的に要求されるのである。具體的形態の諸制約に於ける可能性と必然性との斯ような会合がその形態の現実性を構成するのである。可能性とは構成契機として制約と呼ばれるものに対する様相的表現に他ならない。そうして必然性とは諸制約の全体を云うのである。(II・一七七〜一七八)

しかも九鬼は、続けて、「可能性と必然性とのこの関係は既にアリストテレスの潜勢態と現勢態の相関にあらわれていた」ことをも

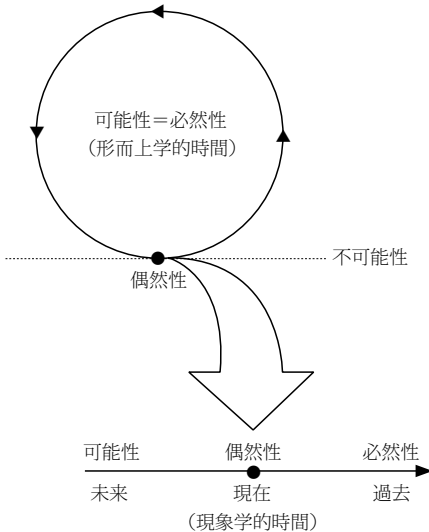


図3 可能性・偶然性・必然性の関係 (2)

出所) 筆者作成。

注) 円が回帰的形而上学的時間、直線が現象学的時間を表し、矢の方向に時間が推移する。無限大の円の弧が直線に接近するように、回帰的時間の圆弧は現象学的には直線で表象される。様相性の見地から言えば、円は可能性の全体としての離接的必然であり、円周上の一点がその一離接肢としての偶然性である。なお点線は現実化する可能性が無い不可能性(たとえば丸い四角)を表し、偶然性がそれに接するのは、偶然性と不可能性との近接関係を表している。

指摘し、「すなわち諸潜勢態の会合が現勢態を必然的に結果せしめるのである」と言っている(II・一七八)。

詳細な検討は別稿に譲りたいが、さしあたってここで注目しておきたいことは、もしこのように「可能性の全体は必然性と全然合致する」と捉え、これを先の様相性の時間性格の分析と照合するならば、未来の全体と過去の全体とが全然合致する、ということになることである。先に見た図2においても、可能性と必然性が反転する形で等面積で表されていることに注意されたい。すなわちこの見方は、九鬼が偶然論と並行して拘り続けた時間論における、回帰的時間の構造と軌を一にする。^{★19}つまり、時間は空間的に表象すれば直線ではなく円を描いて無限に回帰しており、偶然性とはその円周上

の一点としての現在であるということである(図3参照)。そうすると、現実化した現在の偶然性とは、円をもって表象される可能性の全体すなわち必然性の中の一部であり、その意味では、部分相互は有機的に連関しあいながら合目的に存在するものであるということになる。しかも九鬼は、一貫して、「目的手段関係は倒逆の因果関係である」(Ⅱ・六一)とも捉えている(「AならばBである」という因果的必然性の倒逆が「BのためにAを為さねばならぬ」という目的必然性である)。とすれば、これは結局、諸制約の全体という意味での絶対的必然性に関して、時間を過去から未来に流れるものと見てこの必然性を捉えたものが因果的必然性であり、他方、時間を未来から過去に流れるものと見て捉えたものが、目的必然性であるということになるのではなからうか。いずれにせよ、偶然性には合目的性が潜勢的合目的性として含まれている、ということが言われ得るためには、現実を構成する諸制約が相互に有機的に連関し、その全体に対して合目的に存在するということが言われ得ねばならず、そうしてそれを時間論の見地から言えば、未来と過去とが合致して全体としての円を描いているということがまた、言われなければならない。換言すれば、「遇うて空しく過ぐる者無し」という絶対的合目的性に基づいて、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という倫理が導かれるのである。九鬼の論理において、回帰的時間論こそは、この「遇うて空しく過ぐる者無し」ということの論理的根拠であったのではなからうか。

実際、ここで改めて田辺との往復書簡に戻れば、その中で九鬼は、

次のようにも述べている。

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。

鍵になるのは、「根源的な目的性」と呼ばれている概念であろう。おそらくそれは、可能性の全体——九鬼はそれを「形而上的絶対者」とか「絶対的形而上的必然」とも呼んでいる——が、まさに全体であるがゆえに有する絶対的合目的性にほかなるまい。「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いている」というのも、現実的偶然性が形而上的必然性(全体)の中の一部である以上は、部分相互が合目的に連関し得る可能性を潜勢的に含んでいるということであろう。従って、その可能性を現実化することが出来た場合に、偶然性が必然性へと転換され、「空しく過ぐる者なし」という「仏の本願」が実現する、ということになる。

そう考えれば、「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令を自己に与える」という、九鬼が説く「偶然性の倫理学」とは、いわば、「遇

うて空しく過ぐる者無し」という絶対的合目的性を実現しようとする。「仏の本願」に対する、人間存在の応答責任であると捉えることもできよう。なぜと言つて、「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」ということは、換言すれば、「遇うて空しく過ぐる者無し」という合目的性が現実において実現するか否かは、畢竟、人間存在が『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与える」か否か、それに応答して生きるか否かに懸つているとも言えるからである。九鬼が博士論文の結論として、それが「有限なる人間に与えられた課題」であると言つているのは、そういう意味ではなからうか。なお付言しておけば、この部分は『偶然性の問題』では、「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・二五九)と表現されている。九鬼の偶然論は、かくの如く、偶然的な生を必然化して行くことによつて、生の無意味さからの「救い」をもたらす「生き方」をもつて、その結論とされているのである。

三 目的なき目的

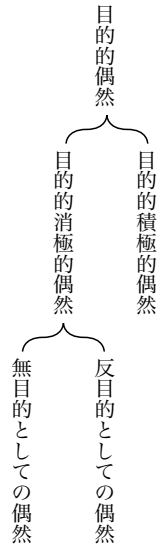
さて、以上見て来たように、九鬼の偶然論には目的的の偶然性を必然化(合目的化)する論理が明らかに示されているわけであるが、それをより判明に理解するために、本節ではさらにもう一点、補足的な考察を加えておこう。それは他ならぬ九鬼の偶然論における目

的論についての考察である。

前節に見た九鬼の必然化の論理において、中心的な位置を占めていたのは「潜勢的合目的性」という概念であった。そしてこれは、博士論文の結論部分においては「目的らしさ」という概念で指し示されていた概念と同一の意味内容を含むものと考えて差支えない。しかるに興味深いことは、その後の『偶然性の問題』において、これが「目的なき目的」という概念でもつて換言されていることである。おそらく九鬼は、田辺の指摘をふまえ、より必然性(合目的性)を——より正確に言えば、偶然性と必然性との相関関係——強調する表現に改めたものと推察される。かかる経緯を見ても、この「目的なき目的」という概念こそは、九鬼の偶然論、特にその目的論を読み解くうえで、決定的な鍵になる概念であると思われる。そこで以下に、この「目的なき目的」という概念を中心として、『偶然性の問題』における九鬼の目的論を見て行くことにしよう。「目的なき目的」とは何か。九鬼の定義によれば、それは「目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきようなもの」(II・八〇)である。いかにも曖昧な定義ではあるが、それはこういうことである。

そもそも九鬼は、目的性に関する偶然性すなわち目的的偶然性には、大きく分けて二種類があると言う。それは「目的積極的偶然」と「目的消極的偶然」である。まず、目的消極的偶然とは、「目的の非存在を消極的に把握する」場合であり、さらに詳しく見ると、そこには「反目的としての偶然」と「無目的としての偶然」がある(II・

七二)。対して、目的積極的偶然とは、「二つ或は二つ以上の事象間に目的以外の関係の存在することを積極的に目撃する場合」である(II・七六)。



九鬼はそれぞれについて極めて詳細な考察を加えているが、ここではそれぞれの最も基本的な性格を、単純な例を挙げて見ておくことにしよう。

今私が、Aにボールをぶつけようとして投げつけたとすると、これが、私が意図したとおりAに命中すれば、これは意図した目的が実現し、「ボールを投げる」という行為と「Aに命中する」という結果との間に手段・目的関係が成立するから、目的必然である。それに対して、手元が狂ってボールがAに命中しなかった場合、これは、意図した目的が実現せず、目的の非存在を目撃することになる。これが「反目的としての偶然」である。では、「無目的としての偶然」とは何かと言えば、これは、もともと目的が存在しないことである。従って今のたとえで言えば、Aにぶつけるといふ目的を立ててボールを投げるわけではなく、目をつぶって投げることである。偶然性がしばしば「盲目」に警えられるのは、かかる意味で

の偶然性を指し示している。^{★20}

これが目的積極的偶然であるが、では目的積極的偶然とは如何なる場合であるかと言えば、それは、Aにぶつけることを意図してボールを投げたところ、軌道が逸れて、ぶつけることを意図していなかったBに命中してしまった、という場合である。Bにぶつけるといふことは、ボールを投げるという手段の目的として立てられていたわけではない。にもかかわらず、両者の間に目的性以外の何らかの積極的な関係が立てられる。そういう場合を、九鬼は目的積極的偶然と呼ぶわけである。

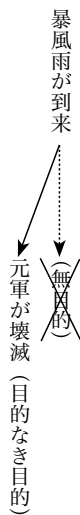
しかるにここで重要なことは、この目的積極的偶然において、目撃されるその「意図せざる結果」が主観的に重大な意味をもつ場合、あたかもそれが目的であった「かのように」受け取られることが、しばしばあり得るといふことである。そういう、あたかもそれが目的であった「かのような」意図せざる結果こそ、「目的として立てられはしなかったが、しかも目的たり得べきようなもの」と定義される「目的なき目的」にほかならない。

右に挙げた例はいかにもつまらないものではあるが、九鬼が「いたい日常生活にあつて偶然と云われるものの大部分はこの目的積極的偶然である」(II・七七)とも言うように、かかる意味での偶然性は、個人の生と人間の歴史の展開においてしばしば目撃され、しかも極めて重要な役割を果たすこともまたしばしばである。九鬼自身が挙げている典型的な例を見ておけば、たとえば十七世紀の錬金術師ブランドが、錬金を目的として、そのための物質を得るた

めの手段として尿を蒸発させたところ、むろんその目的は実現しなかった反面、その意図せざる結果として、たまたま、光を発する元素である燐を発見した(II・七七)。この場合、あくまでも金を錬成することが目的で、燐を発見することは目的として立てられてはいなかった以上、両者の関係は目的的に全然偶然である。しかしながら、そこで目撃されたその意図せざる結果が主観的に重大な意味をもつたがゆえに、彼はあたかも燐を発見する「ために」尿を蒸発させた「かのように」感じられるわけである。そうしてそれによって、ここに「仮想的な」手段・目的関係が新たに樹立されるのである。^{★21}



あるいは、もう一つ、我々もよく知る顕著な例としては、鎌倉時代末期のいわゆる「神風」がある。暴風雨は、元軍を撃退する「ために」日本に到来したのではない。これは自然現象であるから、因果的必然と異種結合をした無目的としての目的的偶然である。しかしながら、それによって元の大軍が壊滅して日本が救われるという極めて重大な主観的意味をもつ結果がもたらされた。そこで当時の日本人は、元軍を撃退する「ために」暴風雨が到来したという仮想的な手段・目的関係を新たに樹立したのである。^{★22}



以上が、九鬼が分析する種々の目的的偶然ならびに「目的なき目的」の概念の基本的な意味と構造であるが、我々の文脈において注目すべきは、そのうえで九鬼が、次のようにも述べていることである。

たしかに、目的的偶然は右の如くの積極的と消極的のそれに分類され得る。しかしながら、「目的なき目的」を積極的に目撃するか否かは畢竟主観的評価に属する問題であり、「その実、積極的方面を全く欠いた偶然というものはあり得ない」。すなわち、「目的的消極的偶然」といっても、その裏面には何らかの「目的なき目的」を隠匿しているのであり、従ってその意味で、すべての目的的偶然は、実は目的的積極的偶然である。

考えてみれば、これは当然のことであろう。要するにこういうことである。

目的的消極的偶然にあつても、目的的非存在が主張される以上は、何等かの「目的なき目的」があつて、それに対して「目的なき」ことが、目的的非存在が、特に主張されるのである。然しながらその場合に目的的非存在そのものの把握に一切の重点が置かれている限り、目的的偶然は消極性に於てあらわ

れるのである。それに反して、目的積極的偶然にあつては特に「目的なき目的」の存在が積極的に強調されて目撃されるのである。換言すれば「目的なき——目的」という二肢的構造にあつて、目的積極的偶然は上肢を特に強調し、目的積極的偶然は寧ろ下肢に力点を置くのである。(Ⅱ・八〇) 八一)

蛇足的な説明になるが、たとえば先の錬金術の例に戻れば、金が錬成するという目的が実現しなかつた、という目的の非存在に重点が置かれれば、これは反目的としての目的積極的偶然である。しかしながら、その意図せざる結果として燐を発見した、という「目的なき目的」の存在が強調されて目撃される場合、これが目的積極的偶然である。このように、「意図した結果が実現しなかつた」という消極面を強調するか、それとも「意図しなかつた結果が実現した」という積極面を強調するかは、畢竟主観に属する問題である。しかしながら、「意図した結果が実現しなかつた」という消極的偶然は、「意図しなかつた結果が実現した」という積極的偶然が存在して、初めて成り立つものである。その意味で、目的積極的偶然はずべての目的積極的客観的構造であると言ふことが出来よう。またこのことは、無目的としての偶然についても同様に言われ得ると九鬼は言う。曰く、

「無目的」としての目的積極的偶然の場合に關しても、苟く

も目的性の否定を消極的に主張する以上は、その裏面に何等かの目的なき目的がたとえ無意識的にでも目撃されていて、その目的なき目的に關して目的性を否定するのでなければならぬ。例えば澄んだ水が人の姿を写す目的で作られていないように眼は対象を眺める目的のために作られているのではないと主張する以上は、眼の構造と機能とに關して何等か目的なき目的が積極的に把握されて、その上でその目的なき目的に就て目的性を拒否しているのである。(Ⅱ・一一八)

そうすると、「目的なき目的」という概念は、実はかかる目的積極的客観的構造そのものを表現する概念にほかならないということになる。「目的なき」という消極的側面と、新たに樹立される仮想的合目的性という積極的側面との結合が、すべての目的積極的構造にほかならない。換言すれば、すべての目的積極的偶然は、「目的なき——目的」すなわち「偶然——必然」という矛盾の構造をもつているということである。

このことは、九鬼の偶然論において決定的な意味をもっている。なぜと言つて、このように「偶然——必然」という矛盾の構造こそがすべての目的積極的客観的構造であるということは、換言すれば、すべての目的積極的偶然は必然化され得る可能性を、まさに可能性の状態で含んでいるということにほかならないからである。「目的なき目的」、すなわち「目的として立てられはしなかつたが、しかも目的たり得べきやうなもの」は、単に主観的のものではなく、むしろ

客観的に存在する。ただ、それを積極的に把握し得るか否かが、主観に属する問題なのである。ということは、偶然を必然化し得るか否かもまた、我々が主観的評価に基づいて「目的なき目的」を積極的に把握し、そこに存する新たな合目的関係を自覚し得るか否かに懸っているということになる。すべては、この「目的なき目的」を積極的に把握しようとする主観的態度に依存するというのである。先に、「遇うて空しく過ぐる者無し」という合目的性が現実において実現するか否かは、畢竟、人間存在が『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与える」か否かに懸っていると言ったのも、そういう意味である。

なお、このことは、実は一九二九年に発表された九鬼の最初のまとまった偶然論である講演「偶然性」においても、すでにある程度予見されていた。ここでは九鬼は、次のように言っている。

重大な結果とは畢竟主観的評価によることである。そこに我々の自由がある。我々が価値を提供することが出来る。そうして、可能性の自己指定の中に含まれて居る仮想的合目的性を、我々自身の事実的目的性によつて置換えることが出来る。凡そ道徳を架空な、空虚なものと考えないで実生活にあつて生きた力として働くものと見るならば、道徳の意義は正に生を深めることであり、生を深めるとは、偶然性の中に働く仮想的意志を自己の事実的意志を以て置き換えること、偶然性の主観的価値を我々自身が価値として創造すること、一切の偶然性

の驚異を未来によつて基礎づけることより以外にあり得ない。即ち道徳とは偶然性をして真に偶然性たらしむることである。

〔Geworfenheitに基いてEntwurfをする〕が道徳なり。〔II・三五〇。〕（内も原文）

ここで「可能性の自己指定の中に含まれて居る仮想的合目的性」と言われている概念が、博士論文で言われた「目的らしさ」の概念に相当することは言うを俟つまい。九鬼は、その「目的らしさ」を我々の「事実的目的性」に置き換えることによつて偶然性を合目的化すること、そのことが、偶然性の主観的価値を創造することであり、またそれこそが、人間の生を深める道徳的实践であると言っているわけである。しかしながら、この時点の論理では「目的らしさ」はあくまでも「らしさ」に過ぎず、従つてその目的性はどこまでも主観的のものでしかなかった。そうして、その後、博士論文の執筆とそれをめぐる田辺との議論を経て、九鬼はむしろ、前節の後半に見た絶対的合目的性に基づく偶然性の客観的な合目的性の側面を意識するようになり、従つてまた、「偶然—必然」という矛盾の構造こそが目的的偶然的客観的構造であると考えようになり、それゆえに、単に主観的のものでしかない「目的らしさ」という概念を、むしろ客観的な構造としての「目的なき目的」という概念に改めたものと考えられる。すなわち、上肢の「目的なき」は現実的の偶然性を表わし、下肢の「目的」は、そこに可能性として含まれている形而上的の必然性（遇うて空しく過ぐる者無し）を表わす。そう

して最終的には、『偶然性の問題』の結論部分において、我々は『目的なき目的』を未来の生産に醸し、それによつて「翻つて現在の偶然性の生産の意味を逆的に理解することが出来る」と言われ、さらにはそれこそが『偶然—必然』の相関を成立させることであつて、また従つて偶然性をして真に偶然性たらしめるのである。(Ⅱ・二五九)と言われるに至るのである。

結語に代えて——残された問題

本稿は、人が出遇う不幸な偶然とそれに伴う苦しみに対して発する「なぜ」という問いに如何に応答し、如何にしてその偶然性を必然性に転換し得るのかという問いを出発点として、それを九鬼周造の偶然論と目的論をもとに考察して来た。改めてその結論をまとめると、それは概ね以下のようになる。

偶然性とは、可能性の全体という意味での形而上的必然性を構成するその一部分であり、従つてそれは、現実において相互に有機的に連関しつつ、全体に対して合目的に存在し得る可能性を、まさに可能性として含んでいる。換言すれば、偶然性とは、部分としてのその現在性においてはあくまでも無意味で無目的なものであるが、それを全体との連関において、すなわち空間的には他者との連関において、時間的には過去と未来との連関において見た場合、必然性への展開を可能性の状態で含んだものである。そういう意味で、現実的偶然性とは、目的なきものであると同時に潜勢的に合目的的

である。「目的なき目的」である。従つて、その潜勢的合目的性を意識の先駆性によつて捉え、それに向かつて目的的に行為することによつて、人間は偶然性に含まれている潜勢的合目的性を現勢化し、偶然性を必然性へと転換して行くことが出来る。それが「遇うて空しく過ぐる勿れ」という命令を自己に与える」と言われる「生き方」にはかならない。それは、与えられた偶然を、無意味で無目的な偶然のままに生きるのではなく、むしろそれを必然性との連関において己の「運命」として引き受ける生き方であり、さらには、その与えられた偶然を跳躍版として、そこから新たな価値を積極的に創造して行くことを己の「使命」として生きる生き方であるとも言えるであろう。²³偶然性が「全体の中の部分」であるがゆえに含んでいる可能性としての合目的性を、己が世界内存在として含んでいる「使命」として発見し、それを実現して行くことが、人間に与えられた課題としての倫理であると同時に、人間を生きることの無意味さという意味でのニヒリズムから救う道でもある。そう九鬼は言っているのではなからうか。

付会の恐れを承知の上で言えば、我々はたとえば次の事例を、不幸な偶然に対する如上の応答の具体的実践として見る事が出来る。

一九九九年に発生したいわゆる「光市母子殺害事件」の被害者遺族として、その後、「全国犯罪被害者の会」を設立するなどして犯罪被害者の権利確立等を目的とする社会的活動を展開して来た本村洋氏は、二〇〇六年に出演したテレビ番組の中で、事件を振り返つ

て次のように発言したという。^{★24}

ある方の本で、私の好きな言葉で、「人生とは偶然を必然にする過程である」という言葉がありました。ですから、私や私の家族に起きた事件は偶然かも知れない、でもその偶然をきっかけに一生懸命考えて、色んなことをすることで、いつか振り返ったときにですね、あの事件は必然だったんだと、あそこで、あの事件があったからこういうことが分かった、こういう新しい社会の問題が解決出来た、つていう風になればですね、けつして私は、私の身に起こった事件、そして私の妻と娘を奪った事件を無駄にしなかつたんじゃないかと、思えるんですね。

むろん、この発言の真意の程は知るべくもないし、それを押し量ろうとするのも不遜というべき行為ではあろう。とはいえ、この発言を独立したテキストとして、さしあたり本稿で考察して来た論理の枠組みの範囲内で解釈することは許されるかもしれない。そういう限定を加えた上で言えば、ここで言われている「人生とは偶然を必然にする過程である」という見方は、まさに九鬼周造が説いた『遇うて空しく過ぐる勿れ』という命令を自己に与える」という生き方そのものであると言つて差し支えないと思われる。すなわち、己の身に降りかかった偶然の出来事を、たとえそれがどれほど「不幸な偶然」であつたとしても、それを単なる偶然のままに「空しく過ぐ

る」のではなく、そこに含まれている潜勢的合目的性(目的らしさ)を、己が世界(社会)において果たすべき「使命」として掴み、それに向かつて目的的に行為する。そうしてそれが実現し、「展開した現実」となったとき、与えられた偶然は目的的に必然化され、「いつか振り返ったときに」それを「無駄にしなかつたんじゃないかと思える」、すなわち『空しく過ぐる者なし』ということが出来る」ということである。「いつか振り返ったときに」そうであるということ、意識の先駆性によつて「予め」捉えることを、九鬼は『目的なき目的』を未来の生産に醸す」と言っているであろう。なぜと言つて、「醸す」とは、いわば熟することを待つことであるが、しかれば何が熟するのかと言えば、それは時間にほかならない。時が熟すること、すなわち「時熟」によつて「目的なき目的」が実現することを未来に「期待」すること、それが『目的なき目的』を未来の生産に醸す」ということであろう。そうして、そのように先駆的に捉えられた未来の目的なき目的から翻つて現在の偶然性を見ることがよつて、我々は「現在のなる偶然性の生産的意味を倒逆的に理解することが出来る」と九鬼は言つていたのであつた。

以上が、「苦しみの意味と偶然性」という主題に対する、九鬼周造の偶然論、特にその倫理学的側面からの応答である。しかしながら、とはいえ、それによつてこの問題に十全なる解答を与え得たかと言えば、決してそうは言えないであろう。むしろ、かかる倫理学的立場には、この問題に対する応答としてはかなりの程度限界があ

り、さらには、反面において重大な問題を含んでいるとも考えられる。その問題に触れることなしに、本稿の考察を終えることは出来まい。

本稿の特に第二節において、「偶然を必然化する原理としての合目的性」の問題を指摘した田辺元に対する九鬼周造の応答を見て来た。すでに見たように、九鬼は「〔私は〕その種の合目的性を認めないのではないつもりで居ります」と応答して自身の考えを詳述したのであるが、実は田辺は、それに対してなお再批判を加えている。そしてその中には、たとえば次のような批判がある。

斯様な即自的直接的合目的性に於ては有機体や生命の構造に於ける如く、一部が他部の手段となり目的ある、合目的性の関係を完全に脱却することが出来ない様に思いますが如何で御坐いませうか。現実の被投の有も目的らしき未来の手段として合目的化せられるならば、全く目的なき、合目的性、即ち超越の全体の無に限定せられる絶対合目的性というものとは違うと考えるので御坐います。(強調原文)

ここで田辺が言う「超越の全体の無に限定せられる絶対合目的性」とは如何なる意味内容であるかという問題については、今は立ち入らない。さしあたって田辺自身の意図を離れて、本稿の主題との関連において注目したいことは、九鬼の言う「偶然の必然化」の論理は、畢竟「目的なき目的」ではなく「目的ある目的」ではないのか、

すなわちそれは、「有機体や生命の構造に於ける如く、一部が他部の手段とな」という形での、直接的な合目的化の論理に過ぎないのではないか、という田辺の論点である。たしかに、本稿においてもまさに有機体の構造をその比喩とする解釈を試みたように、偶然性と必然性の関係を部分と全体との関係で捉える九鬼の論理においては、偶然性を含んでいる合目的性とは、畢竟一部が他部の、または現在が未来の、手段となるという形での合目的性であり、この田辺の指摘は的を射たものと思われる。

しかるに我々の文脈において、この指摘は重要な意味を含んでいる。

まず第一に、このように、何らかの他の目的のための手段として、ある偶然性が合目的化され、それによってその存在や出来事の意味が自覚されて意味づけられるという場合、そこで自覚される目的はその手段よりも、より高次の価値をもつものでなければならぬ。たとえば、息子を戦争で亡くした母親が、「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」ことによって、息子の死と彼を育て上げた自己の存在に「意味を認めろ」という場合、^{★25}それが可能であるためには、目的である国家の存在が、その手段として位置づけられる息子の死よりも、より高次の価値をもつものでなければならぬ。しかしながら、あらゆる偶然の出来事が、このようにより高次の価値をもつ目的(ないし目的なき目的)に連関され得るとは考えにくい。それは、今の事例に対し、息子の死が戦死ではなく病死や事故死であった場合を考えれば容易

に理解出来よう。

第二に、より原理的な問題として、そもそもかかる偶然の必然化の論理は、ともすれば、ある個人の苦しみを、何らかの他の目的のための手段として正当化する論理になりかねないという道義的な問題を含んでいる。いったい、ある事柄が「必然(necessary)」であるということとは、同時にそれが「必要(necessary)」であることも意味する。従って、ある部分の存在を、全体との連関において「必然化」するということは、ともすれば、ある個人の苦しみを、全体の利益のために「必要」なものであるとして正当化する、一種の全体主義的論理に転化しかねない危険性を孕んでいると言わねばならない。

如上の問題を厳しく指摘しているものとして、たとえばハロルド・S・クシュナーの著書『なぜ私だけが苦しむのか——現代のヨブ記』を挙げることが出来る。ユダヤ教のラビであるクシュナーが、自らの息子がプロジェクトリア(早老症)という先天性の障害を負って生まれて来たことを契機として「苦しみの存在理由」を根本的に問い直そうとした本書において、彼は、その問いに対して伝統的ないわゆる神義論が提示して来た様々な応答を、ほとんど悉く退けている。なぜと言って、如何なる仕方であれ「苦しみの存在理由」を「説明」するということ、すなわちそれを必然化するということは、畢竟、「この出来事はしかるべき理由があつて起こつたことである」として、ある個人が苦しむを受けることを正当化する論理に帰着せざるを得ないからである。そうして、本書の結論に近い部分においても、彼

は彼自身の心情を、次のように告白している。

アーロン(クシュナーの息子)の生と死を体験した今、私は以前よりも感受性豊かな人間になつたし、人の役に立つ司牧者になつたし、思いやりのあるカウンセラーになつたと思ひます。でも、もし息子が生き返つて私の所に帰つてこられるのなら、そんなものはすべて一瞬のうちに捨ててしまうことでしょう。もし選べるものなら、息子の死の体験によつてもたらされた精神的な成長や深さなどいらないから、十五年前に戻つて、人を助けたり助けられなかつたりのありきたりのラビ、平凡なカウンセラーとして、聡明で元氣のいい男の子の父親でいられたら、どんなにいいだろうかと思ひます。しかし、そのような選択はできないのです。^{★28}

彼が精神的に深く成長したこと、それによつて多くの苦悩する人々を援助することが出来たこと、さらには本書を執筆し、それがベストセラーとなつて世界各国語に翻訳され、ホスピス等に勤務する医療関係者たちの必読書となり、我々もまた今それを読み……、等々といつたこと、こうした歴史の展開はすべて、彼の息子が障害を負つて生まれて来たことの「目的なき目的」である。しかし彼は、たとえそれが如何に「大いなる善」をもたらすものであつたとしても、だからと言って、そのための手段として息子の障害と死という偶然を必然化することを、どこまでも拒絶しているのである。すな

わち、彼にとつて息子の障害と死という偶然性は、どうしても必然化することが出来ない偶然性として、彼の中にわだかまり続けているということである。^{★29}

おそらく、このように、どこまでも必然化されることを拒むということこそ、偶然性というものの最も根本的な性格に違いない。そうして、それこそがまた、勝義のニヒリズムと言うべきものであるに違いない。つまり、本稿で見て来た九鬼の偶然的必然化の論理は、いわば勝義のニヒリズムが生起するその一歩手前での思索であり、むしろそれがまったく通用しなくなるところにこそ、勝義のニヒリズムが生起すると考える必要があるということである。このような、いわばより根源的な偶然性の問題としてのニヒリズムを主題化するために、九鬼のような形而上学的な思索よりも、むしろニヒリズムの実存的な自覚から出発し、その徹底による逆説的な克服を試みた西谷啓治や、苦しみは「無意味」であり「何のためでもない」として、まさにそれを目的論的に意味づけることを厳しく拒絶するところから出発するエマニュエル・レヴィナスなどの、^{★30} 宗教哲学的な思索に参入する必要があると思われる。とはいえ、あくまでも九鬼の哲学の論理の範囲内で、改めてこの問題を考えることは出来ないであろうか。おそらく、この次元の偶然性の問題に対する九鬼哲学の応答は、徹底した「諦念」である。実は、九鬼が初期に説いた「いき」という「生き方」から、晩年に説いた「自然に生きる生き方」（Ⅲ・二八三）に至るまで、その基礎に置かれている契機の一つは「諦念」にほかならない。本稿では、可能性としての潜勢的合目的性へ

向けた被投的投企という、未来的な側面に特に重点を置いて考察して来たが、かかる倫理的態度は、同時に必然性に対する諦念という過去の側面が伴って、はじめて完成されるものである。その側面を視野に入れることによって、生の偶然性に対して発せられる「なぜ」という問いに対する九鬼哲学の応答を、改めてより立体的に考察する必要がある。それを残された課題として提示することで、本稿のひとまずの結びとしておきたい。

〔付記〕

本稿は、二〇二二年二月十八日の「人文学の正午」研究会において、同題目で行なった口頭発表と、そこでの討議をもとにしている。

貴重な批評を賜った参加者の方々に謝意を表したい。

なお、本稿の主題については、「偶然性の問題」における「形而上的絶対者」と「運命」の概念を中心に論じた拙稿「遇うて空しく過ぐる勿れ——九鬼周造における『出遇い』の倫理」（『教育哲学研究』第一〇二号、二〇一〇年）もあわせて参照していただければ幸いである。

★1 以下、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、一九八〇～一九八二年）により、引用・参照箇所は全集

本の巻数（ローマ数字）と頁数（漢数字）を本文中に記す。

★2 とりわけそれが最も端的な表現で語られているのは、九鬼が滞欧中および日本への帰途に記したいくつかのエッセイである。その中で九鬼は、たとえば次のように語っている。

この国は私の生まれ故郷であり、私は熱烈な愛着をもってこの国を愛している。私の存在全体がそれに属しているだけでなく、私の魂は全面的にそれに負っており、心のひだのすべてをこの国に負っている。私は、私の国が知られていないからといって何ら心配しない。然し私の国について間違った考えが抱かれていることに気付くとき、そのたびに苦痛のようなものを感じる。だから私は祖国について語りたい。（……）日本の魂とその精神文化について語りたい。（I・四四五）

★3 小浜善信『九鬼周造の哲学——漂泊の魂』（昭和堂、二〇〇六年）特に第一章。

★4 田中久文『九鬼周造』（ベリかん社、一九九二年）特に第四章。

★5 J. Rawls, *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1971（矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店、一九七九年）。我が国においても、佐伯啓思や大澤真幸といった社会思想家が、生の偶然性という問題を焦点として論じている。たとえば、己が「日本人として生まれた」という偶然性について、佐伯は、その「偶然性を引き受ける」ことに、自らが所属する国家あるいはネイションに対する責務という人間の倫理的態度の基礎を見出そうとする（佐伯啓思『自由とは何か——「自己責任論」から「理由なき殺人」まで』〈講談社現代新書〉講談社、二〇〇四年など。また、黒宮一太『ネイションとの再会』NTT

出版、二〇〇七年も参照）。他方、大澤は、明らかに佐伯らの議論を意識しながら、むしろ「偶然性を引き受ける」ことよって、個別の属性にまつわる責務（この場合は特定のネイションへの愛や忠誠）から解放されて、すべての他者と連帯する普遍的な倫理を目指すべきであると主張している（大澤真幸『ナショナルリズムの由来』講談社、二〇〇七年など）。奇妙なことに、両者が同じ「偶然性を引き受ける」という態度を主張しながら、その指し示す意味内容が正反対になっていることに注意されたい。かかる事態が生ずる所以について一言しておけば、問題は「偶然性」と「可能性」とを同一視していることにある。偶然性とは「他でもありえた」ことを意味すると繰り返し言われていることから明らかに「他でもあり、大澤が言う「偶然性」とは、その実「可能性」にほかならない。従って彼の主張は、「日本人として生まれた」という現実的偶然性を「引き受ける」のではなく、むしろそれから「解放」されて、「他でもありえた」という形而上的可能性に基礎を置く態度であると言わねばならない（その点において彼の主張は、現実の偶然性を出来る限り排除しようとする現代リベラリズム一般の発想と軌を一にしている。なお、大澤に限らず、哲学史上、偶然性と可能性とはしばしばその類似性ないし同一性が指摘されて来た。九鬼の偶然論においても、実は両者の関係如何が重要な焦点となっているため、それについては機会を改めて詳論してみたいが、ここでは参考までに次の論述を引いておこう。

偶然性と可能性とは屢々極めて類似したものとして目撃される。存在が可能であることは同時に非存在の可能をも意味している。何故ならば存在の単に可能的なるものが存在の必然的な

るものと異なる点は、まさにその非存在も可能であることに存する。それ故に、可能性と偶然性とは屢々同一のものと見られるのである。「……しかしながら」可能的存在と可能的非存在とは決して同一のものではない。すなわち非存在の地平にあって「存在が可能である」という可能性と、存在の地平にあって「非存在が可能である」という非必然性とは決して同一のものではない。「存在が可能である」という可能性は「存在が必然である」という必然性へ向って展開すべき存在論的構造を有している。それに反して「非存在が可能である」という非必然性は「非存在が必然である」という不可能性へ向って退却すべき存在論的構造を示している。非必然性は消極的可能性に相違ないが、可能性から積極的に区別すべき何等かのものがあればこそ「偶然性」という概念があるのである。(Ⅱ・一六七、一八一)

★6 教育哲学者の田中每実は、従来の教育学が人間形成における偶然性の意義を著しく等閑視して来たことに疑義を呈し、人間形成論的観点から九鬼の時間論と偶然論に注目している。田中每実『臨床的人間形成論へ——ライフサイクルと相互形成』(勁草書房、二〇〇三年)第五章、同「教育現実の構成と教育哲学の構成」『教育哲学研究』第一〇一号(二〇一〇年)など。

★7 J・トラベルビー『人間対人間の看護』長谷川浩・藤枝知子訳(医学書院、一九七四年)一五―一六頁(訳書中の「看護婦」を「看護師」に改訳した)。

★8 ヴィクトール・E・フランクル『へ生きる意味』を求めて』諸富祥彦訳(春秋社、一九九九年)四三頁。

★9 このニヒリズムの切迫性という事柄については、氣多雅子『ニヒ

リズムの思索』(創文社、一九九九年)を参照。なお氣多は、現代世界のニヒリズムを「進行したニヒリズム」と捉え、たとえば次のように述べている。

事実と解釈、真実と仮構の関係が徹底的に相対的なものであるという考え方は、まさにニーチェによつて二十世紀の哲学の基本的思潮となっている。この考え方は哲学的により洗練された仕方、現代世界のさまざまな局面において受け継がれている。けれどもその多くの場合に、ニーチェのパスペクティヴ主義が過激にならざるを得なかつた契機については、取り落されてしまったように思われる。その契機とは、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維持不可能であるという切迫した意識である。「何故に」「何のために」という問いに対する答えが欠けているということが、(私はそのような絶対に無意味な生を生きることができぬのか)という問いとなつて己れの生に突き刺さり、この棘が己れの生を無意味さの深淵に向けて逃げ場を許さず追ひ詰めてゆく、ニーチェの思索を突き動かしているのはそういう動きである。現代の自明となつたニヒリズムにおいて隠れてしまったのは、ニヒリズムのこの切迫性である。(同書、一八頁)

★10 ヴィクトール・E・フランクル『人間とは何か——実存的精神療法』山田邦雄監訳(春秋社、二〇一一年)一二頁。また、同様の時代認識として、たとえば政治哲学者・宗教社会学者のチャールズ・テイラーの分析を見てもよいであろう。ウィリアム・ジェームズの著書『宗教的経験の諸相』の現代的再読という主題で書かれた『今日の宗教の諸相』(伊藤邦武・佐々木崇・三宅岳史訳、

岩波書店、二〇〇九年）において、テイラーは次のように言っている。「かつては憂鬱、無感動、倦怠などの核をなす意味の喪失という突然の感覚（ジェイムズが宗教的経験の核にある否定的経験と分析したもの——引用者）は、ものごとの意味に疑いが生じないような一定の枠組みのなかで経験されるのが常であった」。

つまりそれは、ジェイムズの時代にはまだ、意味に満ちた世界から己一人が追放されるという個人的経験を意味した。ところが、「近現代の文脈では、この意味への保証がなくなつてしまい、憂鬱はすべての伝統的・神学的・形而上学的・歴史的拠り所への疑いが可能となつた世界において発生する。そのためそれは新たな形をとる。それは疑いの余地がない意味の宇宙からの拒絶や追放という感覚ではなく、むしろ決定的な無と言うべきものの予感、意味という最後の幻想が崩壊する最終的な幕開けの予感としての憂鬱なのである。それはわたしたちを新しい仕方です苦しめる、ということもできるだろう。意味の一般的な響きから自分だけが追放されるのと、すべての意味が内部崩壊の危機に瀕するのでは、……」どちらがより重大な意味をもつかは疑問の余地がない。前者の苦しみはわたし一人を傷つけるだけだが、後者の苦しみはすべての人と物を傷つけるのである」（同書、三三三―三四頁）。

★11 前掲のテイラーなど、枚挙に暇はないが、もう一つ、我が国ではナシヨナリズム批判の書と誤解されて安易に持て囃された感のあるベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』の中から、その冒頭部分にある次の叙述を引いておこう。

我々はすべて、我々の固有の遺伝的属性、我々の性、我々の生きる時代の制約、我々の身体的能力、我々の母語等々の偶然性

と不可避性をよく承知している。伝統的な宗教的世界観の偉大な功績（……）——それは、これらの宗教的世界観が、（……）生の偶然性に関わってきたことにある。仏教、キリスト教、あるいはイスラムが、数十ものさまざまな社会構成体において数千年にわたって生き続けてきたこと、このことは、これらの宗教が、病い、不具、悲しみ、老い、死といった人間の苦しみの圧倒的重荷に対し、想像的な応答を行ってきたことを証明している。どうしてわたしは盲目に生まれたのか。どうしてわたしの親友が麻痺になったのか。どうしてわたしの娘が知恵遅れなのか。宗教はこれを説明しようとする。マルクス主義をふくめたおよそすべての進化論的／進歩主義的思考様式の大きな弱点は、そういつた問いに対し苛立たしい沈黙でしか答えないことにある。（……）啓蒙主義の時代、合理主義的世俗主義の世紀は、それとともに、独自の近代の暗黒をもたらした。宗教信仰は退潮しても、その信仰が幾分なりとも鎮めてきた苦しみは消えはしなかった。楽園の崩壊、これほど運命を偶然以外のなものでもなくしてしまふものはない。救済の不合理さ、これほど別の形の連続性を必要とさせるものはない。そこで要請されたのは、死を連続性へ、偶然を、意味なものへと、世俗的に変換することであった。以下に述べるように、ネイションの観念ほどこの目的に適したものはなかったし、いまもない。

(B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London, New York: Verso, 1991, pp. 10-12. 白石やま・白石隆訳『想像の共同体——ナシヨナリズムの起源と流行』N T T出版、一九九七年、三三三

三四頁。強調引用者。ただし、一部訳語を改めた。)

★12 フランクの前掲『生きる意味』を求めて』八三頁。

★13 同上、八六頁以下など。なおフランクは、正当にも、還元主義の立場が「原因 (Cause)」と「理由 (Reason)」を混同していることに注意を促している。「理由」は価値や意味といった志向対象をもち、従って、「衝動や本能は何らかの行動を駆り立てる (push)」。しかし理由や意味は何らかの行動を引き寄せてくる (pull)」。ここで彼の言う「理由」は、アリストテレスのいわゆる「目的因」に相当すると考えて差支えないと思われる。

★14 この歴史の経緯については、『近代科学と聖俗革命』(新曜社、一九七六年)をはじめとする村上陽一郎の諸著書に詳しい。

★15 九鬼曰く、「目的の必然性は、根源に於て、因果的偶然性に依存するのでなければその意味をなさない。因果的偶然は目的の必然の出発点でなければならない。換言すれば、非決定性、自発性としての消極的自由は、決定性、必然性としての積極的自由の不可欠条件を構成している」(II・一〇二)。

★16 なお、従って、「偶然性」をめぐる考察においては「……」それが最初にまとまった形で述べられた最初から、周造の思索の基本的な結構はほぼ定まっており、発展や変遷と呼ぶに値するほどの変化はそこに見られず、むしろ、最初の講演から刊本にかけて、さらなる整理・統合・洗練と肉付けがなされて行くというのが実情にほかならない」という坂部恵の解釈(『不在の歌——九鬼周造の世界』TBSブリタニカ、一九九〇年、一五四頁)は適切ではない。この点については、九鬼は「講演の時点ではまだもっぱら『偶然性』と『必然性』との対立関係にのみ目を向けており、『偶

然性』に対して『必然性』がもつ緊密な内的存立関係には気づいていなかった」が、「次の『講義』、そして『博士論文』と進むにしたがって、「……」次第に偶然性に対して必然性もつ相互否定を媒介にした内的存立関係に気づき始めた」と見る小浜善信の解釈(前掲書、一六九頁)のほうが正しい。

★17 「資料」田辺元・九鬼周造往復書簡——博士論文『偶然性』をめぐって』『九鬼周造全集 月報12』(岩波書店、一九八二年)。以下、書簡からの引用はすべてこれによる。

★18 『那先比丘経』は、紀元前二世紀後半に西北インドを支配したギリシア人の国王ミリンダ(弥蘭)の発問に対して、仏教僧ナーガセーナ(那先)が応答するという対話形式で書かれた経典の一つであり、『ミリンダ王の問い』という邦題で訳書が出版されている。九鬼が引用している箇所は、以下のように訳出されている。「いかなる理由によって、人々はすべて平等ではないのですか？ すなわち、或る人々は短命で、或る人々は長命です。また或る人々は多病であり、或る人々は病いが少ないです。或る人々は醜態ですが、或る人々は端麗です。或る人々は力弱く、或る人々は力が強い。或る人々は財少なく、或る人々は財が多い。或る人々は卑賤の家に生まれ、或る人々は高貴の家に生まれます。或る人々は愚かであり、ある人々は賢明です」(『ミリンダ王の問い』(I)中村元・早島鏡正訳、平凡社、一九六三年、一八一頁)。

★19 九鬼の回帰的時間論については、簡単にではあるがそれを考察した拙稿「九鬼周造の唯美主義哲学——時間論と芸術・文芸論」『人文学の正午』第一号(二〇一〇年)を参照されたい。

★20 自然科学的世界観に立脚する論者が、自然の創造と進化の合目的

性を否定する場合はその典型である。たとえば、中世以来最も有力な神の存在証明とも言われて来た目的論的証明において、神はしばしば自然という「偉大な時計」を設計（デザイン）した「時計職人」であるという比喩がなされて来たが、科学の立場からあくまでも宗教的世界観を否定しようとする分子生物学者のリチャード・ドーキンスは、「時計職人は盲目である」という比喩をもって、自然進化の合目的性を否定しようとしている。R. Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*, New York: W. W. Norton, 1986 (中嶋康裕ほか訳『盲目の時計職人——自然淘汰は偶然か?』早川書房、二〇〇四年)。

★21 ところで本稿の主旨からは全然逸脱するが、かかる意味での目的の偶然に関連する問題として、今日の学問・研究あるいは教育のあり方に触れた村上陽一郎の以下の指摘には耳を傾けておいてしるべきであろう。

そもそも、ここ「科学研究費補助金などのいわゆる競争的研究資金——引用者」で求められるような「研究の目標はこれこれで、その通りに達成できました」というのは、本当は研究とは言えません。それはなぜでしょうか。

目標を立てて研究するうち、実は予想と違っていた、別の方向におもしろい可能性がありそうだからそっちに行こう、思いがけない結果が導き出された、などがあってはじめて、研究をやった意味があるのです。目標を立ててそれがわかればいい、というのはほとんどトートロジー（同語反復）ではありませんか。結果がわかっているなら研究する必要がなかったことにな

りますから。（村上陽一郎『人間にとって科学とは何か』新潮社、二〇一〇年、一六九頁）

九鬼が言うように、原因と結果、あるいは手段と目的の必然的関係は、畢竟「AはAである」という同一律に帰着する。「目標を立ててそれがわかればいい、というのほとんどトートロジー」であるというのはそういう意味である。およそ進化なり発展なりは、それが生成と変化を意味する限り、（自然進化がまさにそうであるように）両者間に偶然的関係が存することによってはじめてもたえられるのである。

★22 さらに付言すると、「目的なき目的」の主観的意味の重大さが増大にすると従って、「偶然は偶然でない如き相を呈して、自己否定の志向的構造を取るようになる」。「偶然にして偶然でない」とか「偶然とは思えない」とかというのはそのような場合であり、九鬼曰く、これは「『目的なき——目的』の下肢の強調の余り、上肢が殆ど響を失った形である」（Ⅱ・八二）。

★23 本稿では触れて来なかったが、九鬼は一九三七年に行なったラジオ講演「偶然と運命」において、「人間は自己の運命と一体になって運命を愛さなければいけない」、さらには「自分の運命を心から愛することによって、澁刺たる運命を自分のものとして新たに造り出していくことさえもできる」（Ⅴ・三四～三五）ということをもって、その結論としている。ラジオ講演という性格上、やや学問的厳密さを欠いた表現となっているが、ここで九鬼が「運命を自分のものとして新たに造り出していくことさえもできる」と言っているのは、こういう意味ではなからうか。

★24 「光市母子殺害事件」は、一九九九年四月十四日に山口県光市で発

生した犯罪事件で、当時十八歳の少年が本村洋氏の留守中に自宅に侵入し、彼の妻を殺害・強姦、生後十一ヶ月の娘を殺害したものの（元少年は二〇一二年三月十四日付で死刑が確定）。なお、引用した本村氏の発言がなされたテレビ番組（二〇〇六年六月二十日放送の「報道ステーション」）は、直接確認することが出来なかったため、さしあたり以下のインターネット記事を参照した。
<http://blogs.yahoo.co.jp/bmb2mb413/19132647.html>（二〇一二年三月二十日閲覧）。

- ★25 この譬えは、西谷啓治がエッセイ「私の哲学的発足点」で挙げている例をもとにしている。西谷はかかる「意味づけ」の仕方、つまり何らかの目的の自覚による生の意味づけを、「倫理の立場による虚無の克服」と呼んでいる。なお西谷は、かかる意味での「倫理の立場」は、より十全なる生の意味づけのために必然的に「宗教の立場による虚無の克服」を要求するのであり、しかしながら「ヒリズム」とは、かかる倫理と宗教とをともに否定する「幕を高めた虚無」であると捉えている（西谷啓治「私の哲学的発足点」『西谷啓治著作集第二〇巻』創文社、一九九〇年）。
- ★26 H・S・クシュナー『なぜ私だけが苦しむのか——現代のヨブ記』斎藤武訳（岩波現代文庫）（岩波書店、二〇〇八年）。原著 Harold S. Kushner. *When Bad Things Happen to Good People*. Second Edition. New York: Schocken Books, 1989. なおプロジェリアとは、先天性の遺伝子異常（突然変異性が強いと言われている）によって全身の老化が異常に進行する疾患で、平均寿命は十数年と言われている。

★27 たとえば、彼は言う。「神が障害児をつくったのは、周囲の人間

が同情の心や感謝の気持ちを学ぶためなのだ、などと言う人たちに私は怒りを覚えます。だれかの精神的な感性を深めるために、どうして神は人ひとりの人生をそんなにまでゆがめてしまわなければならないのですか」（同上書、三二―三三頁）。この痛烈な告発は、「この子らに世の光を」ではなく、「この子らを世の光に」という理念を掲げて我が国の障害者教育の礎を築いた偉大な教育者である糸賀一雄や田村一二の、しかし同時に問題を含んでいるとも言える側面をもつ以下のような言葉とともに読まれるべきであろう。「生きた社会に対する適応性を培うことができ、その心情が安定するときに、彼等（障害児）の働きはそのまま社会を向上させる力となるかも知れない。〔……〕まことに精神薄弱児は、『神の栄光を現わさんがため』に存在しているのかも知れないのである」（『糸賀一雄著作集Ⅱ』理想社、一九八二年、三五四頁〔未発表原稿〕、「私の書いた本の中に『ぜんざいには塩がいる』というのがあるが、これは社会をぜんざいの鍋に見立てると、ぜんざいをつくるには砂糖がいる。しかし砂糖だけではほんとうにうまいぜんざいはいできない。砂糖と逆の塩がいる。〔……〕塩がぜんざいの味をうまくするように、障害者は、又社会を本物の味にするためには欠くべからざる必要な存在である〔……〕。私はこのように障害児・者の存在意義を考えている」（田村一二『賢者モ来タリテ遊ブベシ——福祉の里 茗荷村への道』NHKブックス／日本放送出版協会、一九八四年、一三六頁、強調引用者）。

★28 クシュナー前掲書、二二四―二二五頁。

★29 同様の事例をもう一つ挙げておきたい。筆者が非常勤講師として勤務している看護専門学校に、次のような学生がいた。数年前に

突然の病気で妹を亡くしたという彼女とその家族は、当時、「なぜこんな目にあわなければいけないのか」という苦しみ、さらには「なぜ病気はあの人ではなく私の妹を選んだのか」という憤りさえ抱かずにはいられず、また同時に、そういった家族の心情に無頓着であった多くの医療従事者たちに深く失望したという。そうして彼女は、「病気や怪我をした人達は、大半がなぜ私がこんな目にあうのかという気持ちでいると思います。そしてその家族も同じ苦しみを抱えていると思います。あの言いようのない憤りや苦しみは経験した人にしかわかりません。同じ経験をした自分とは、患者さんや家族の気持ちをしりでも汲みとることができないのではないか。(……)そう思って看護師になることを決心しました」と書いている。論理的に言えば、彼女もまた、先に見た本村洋氏の事例と同様、与えられた偶然の中に、己が世界において為すべき使命を見出し、それを実現すべく未来に向けて行為することに、よって、与えられた偶然を目的に必然化しようとしているのであると、一応は理解することが出来る。しかしながら、彼女は同時に次のようにも書いている。

妹が亡くなったこと、病気になったことに意味を見出すことはできません。確かに私は妹が亡くならなければ看護師という職業を選びませんでした、看護師を目指したのは妹のおかげだ

とも思いません。妹が生きているのなら、私は看護師になれなくても構わないからです。妹が生きているほうが、看護師になるよりずっといいからです。

極めて判明に語られているとおり、彼女もまた、妹の病気で死という偶然の出来事を、何らかの他の目的のための手段という仕方必然化して受け止めることを、明確に拒んでいるのである。なお彼女は続けて、「正直今でも不平等感を払拭することができませんが、新たな目標を得ることでその感情が徐々に昇華されているような気がします」とも述べている。ここから我々は、偶然性には倫理的な必然化によって克服され得る側面と、にも拘らずなお残る、いわばより根源的な側面との両面があることを改めて知らねばならない。

★30

レヴィナスにおける「苦しみ」については、平石晃樹「レヴィナスにおける苦しみをめぐる思考と人間形成への問い——『無益な苦しみ』を中心に」『教育哲学研究』第一〇一号(二〇一〇年)、中真生「苦しみの意味を求めて——レヴィナスから見る悪と苦しみ」熊野純彦・麻生博之編『悪と暴力の倫理学』(ナカニシヤ出版二〇〇六年)などを参照。

ふるかわ・ゆうじ(近代日本哲学／立命館大学ほか非常勤講師)