

偶然性の役割とは何か

— 『社会存在の論理』と『偶然性の問題』 —

宮 野 真 生 子*

はじめに、

現実の有り様、あるいは個体として生きる人間の特徴として、しばしば「偶然性」が語られる。たしかに、私たちの生きる現実は予想外の出来事によって変わっていくし、「この私」という存在は自ら選んだものではなく、たまたまこのような形に生まれ落ちたものにすぎない。「必ず然かある」ことのないもの、他の形を取り得た交換可能性に脅かされ、人間は生きている。だが同時に人間は、偶然に流されるだけの刹那的な存在ではない。流れる時間のなかで、自分をもった存在として生きていかねばならない。そのために、偶然を私の同一性へ組み入れ、自らの人生を一つの全体として形作ろうとする。むしろ、偶然とはそうした同一性との軋轢のなかで姿をあらわすものと言える。偶然とは単に与えられた事柄や事実性を指すのではなく、人間の知性ゆえに生まれる意味づけなのだ。ではなぜ、偶然という意味づけが求められるのか。その意味づけは人間の生においてどのような役割を果たすのだろうか。偶然とは何かを問ひ、その構造を明らかにするには、人間のあり方と偶然の意味づけの関係を問う必要がある。

* 福岡大学人文学部准教授

九鬼周造と田辺元は、偶然が人間の生に食い込み、人間の生を動かす力をもっていたことに注目し、現実あるいは個体の存在について考えた哲学者である。本論文では、まず九鬼の博士論文提出後に両者のあいだでやりとりされた往復書簡を取り上げ、両者のその後の思索の展開を追うことで、偶然と現実／個体の関係について考えていく。というのも、この書簡で田辺は九鬼偶然論への根本的な疑義を提示しており、この疑義に対する回答として『偶然性の問題』が位置づけられるからである。一方、その頃の田辺にとっても偶然性は現実や個体を問うための手掛かりであり、偶然と個体をめぐる思索の深化が「種の論理」へと結実していくことになる。したがって、九鬼・田辺往復書簡で語られる田辺の偶然性への視点を、彼の当時の著作と併せて読むことは、「種の論理」へと至る問題意識の展開を明らかにすることにつながる。また同時に、九鬼が『偶然性の問題』で田辺の疑義にいかに応じたのかを検証することで、九鬼偶然性論のもつ限界と可能性を明らかにしたい。

1、田辺元・九鬼周造往復書簡からみる問題の所在

①九鬼周造博士論文「偶然性」

1932年に九鬼は「偶然性」というタイトルで博士論文を提出する。この論文は『偶然性の問題』（以後、刊本と略する）のもとになったものであるが、刊本に比べるとかなり短く、重要な点で大きな違いがある。

博論での九鬼は、偶然性を必然性の否定、「自己のうちに十分の根拠をもっていないこと…無いことの出来る存在」(KZ2/269)¹と定義したうえで、偶

¹ 『九鬼周造全集』（岩波書店・1981～1982年）からの引用はすべて（KZ 巻号／ページ数）の形で示す。なお、引用に際して、旧字・旧仮名遣いを現代風に改めた。

然性を論理的・経験的・形而上的次元に分けて論じる。偶然性の定義自体は博論、刊本ともに同じだが、三つの次元名は刊本でそれぞれ定言的・仮接的・離接的と変更される。そして、大きく異なるのが、形而上的 / 離接的偶然の章での分析である。博論で彼は、経験的次元における因果的偶然を問い、最終的に「それが在ること」より云えない…「歴史の起始」(KZ2/303) としての「原偶然」にたどり着く。今このように生きる人間にとって、世界の有り様は必然である。しかし、形而上的に考えれば、そもそも世界があり、こうした形をとることは偶然なことである。「因果性によって規定せらるることは、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」(KZ2/305)。形而上的偶然とは、世界がこのようにあること、ひいては、個体や今の現実がこのようにあることを、「他でもあり得たら」と捉え直すところで成立するものである。「形而上的偶然は、非存在の可能なる存在を言表す。形而上的偶然は無を背景とし、可能的離接肢の事實的措定を意味する」(KZ2/321)。では、形而上的必然とは何か。九鬼によれば、「因果系列の起始が理念として把握」されるとき、つまり、「原偶然」を実体化したものが「形而上的の絶対者」である。そして、「形而上的偶然は畢竟、経験的必然にはかならないのであるが、経験的必然と雖も絶対者の形而上的必然に対して目撃さるる限り、偶然の性質を帯びるのである」(KZ2/306) と述べる。

この頃の九鬼にとって、形而上的必然は偶然を捉えるために構成上必要な概念という位置づけにとどまっているように見える。一方で彼は、博論の結論で、じっさいに偶然を生きるために重要なのは、「偶然性の驚異を未来によって倒逆的に基礎づけること…「目的らしさ」を未来に醸して邂逅の「瞬間」に驚異をもたらすこと」(KZ2/317) と述べ、偶然を導く一定の方向性を模索している。しかし、偶然の先に「目的らしさ」を見出すのであれば、結局、偶然は必然化されるのではないのか。そもそも、「目的らしさ」とは何を意味しているのか。こうした偶然と必然をめぐる九鬼の議論の問題点を鋭く批判するのが、田辺元

である。

②往復書簡における二つの批判

1932年11月9日、論文「偶然性」によって九鬼周造は博士号を取得した。この直前一ヶ月に九鬼と田辺のあいだでは三通ずつ手紙のやり取りがされている。まず一通目で田辺は、偶然を生きるうえで目的論が欠かせないことを強調する。これに対し九鬼は賛意を表明し、博論で述べた「目的らしさを未来に醸す」ことが偶然を生きるための合目的性に当たると記している。九鬼によれば、「目的らしさ」とは、「一区分肢が被区分概念に対して有つ位置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、行為の未来性によって現実化する」²ことである。この私という存在は日本人でもアメリカ人でもありえたにもかかわらず、日本人の女性としてたまたま生まれ落ちたにすぎない。人間がもつ諸可能性の総体（被区分概念）のうち、こうした形（一区分肢）が選び取られたことは偶然である。しかし、選ばれた一区分肢として生きるなかで、この一区分肢に生まれ落ちたことの意味を見出していくとき、その人生は空しいものではなく、目的をもって産み落とされたもののように感じられる。事後的に発見される目的らしさを通して、このように生まれた偶然性に改めて驚くことが、偶然性を生きるうえで重要なことだと九鬼は言う。

この回答は、田辺の問題意識を大いに触発するものであったようで、二通目では、踏み込んだ批判がおこなわれている。田辺がもっとも厳しい目を向けるのは、与えられた偶然を「目的らしさ」の名の下に未来に直接つなぎ、そこから合目的性を取りだそうとする九鬼のやり方であった。田辺は「現実の被投的

² 「<資料>田辺元・九鬼周造往復書簡」（『九鬼周造全集別巻 月報12』、1982年）、10頁上段

有も目的らしき未来の手段として合目的性化せられるならば、全く目的なき合目的性、即ち超越的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座います」と指摘したうえで、「「未来に醸される目的らしさ」そのものの根柢が対自的に自覚せられること…斯かる対自性否定性が必要³であると訴える。田辺の批判点は、次のように分けることができる。1) 偶然をその後の未来との関係で意味づけるとき、偶然は未来に対する手段となっている。しかし、2) 偶然は人生に裂け目を入れる切断であり、人間が容易に手なずけることのできない否定性をもっている。したがって、3) 偶然を生きるために合目的性が必要だとしても、その合目的性は偶然をそのままに受け取り、そこから直接意味を引きだしてくるようなやり方ではなく、行為するなかで偶然のもつ否定性を対自的に自覚し、その先で目指される無としての超越的全体でなければならない。

以上のような九鬼偶然論の問題点は、九鬼の分析が論理的次元にとどまっておき、道徳的实践における偶然の位置付けを考えていなかったためであると田辺は指摘する。そして、これらの問題点を解決するには、「絶対者の矛盾的意味⁴」を明らかにせねばならないという。「絶対者の矛盾的意味」で田辺が考えているのは、「離接的判断の一区分肢と被区分概念とが偶然としては不一致にありながら、而も被区分概念が絶対を意味する形而上的立場⁵」のことである。九鬼の議論にしたがえば、一区分肢とは個別に与えられた存在であり、被区分概念はそうした存在の根拠となる可能性の総体のことであった。とくに問題なのは、被区分概念が何を意味するかである。九鬼の博論ではこの点への明確な言及がなく、被区分概念が単なる論理的可能性の集まりを指すのか、論理的可能性の総体それ自体を可能にする形而上的必然を意味するのかはっきりしな

³ 同上往復書簡、10 頁下段

⁴ 同上往復書簡、10 頁上段

⁵ 同上往復書簡、10 頁下段

い。一方、田辺にとって被区分概念とは、「主観的反省の規制原理」として導出される論理的可能性や理念ではなく、論理的可能性の総体それ自体の根拠としての絶対者であり、その絶対者から偶然にすぎない個別的存在が一区分肢として産み落とされたという矛盾こそ考えねばならない問題であった。この矛盾を孕みつつ、一区分肢は行為において「絶対否定的統一」を目指さねばならないと彼は言う。そこに成立するのが「超越的全体」であり、「絶対否定的統一」をめざす行為において、「構成的意味」として働くのが「目的なき合目的性」なのである。

ここでの田辺の意見は書簡という制約もあり、いくつかの飛躍が見受けられる。九鬼偶然論との関係でいうならば、なぜ「被区分概念」が「絶対」と考えられるのか。そして、その「絶対」が「超越的全体」や「絶対否定的統一」と呼び変えられるのはなぜか、という問題がある。なによりも、田辺の「絶対者の矛盾の意味」において偶然性が果たす役割を明らかにする必要がある。

2、『ヘーゲル哲学と弁証法』における偶然の位置づけ

九鬼と田辺のあいだで書簡のやりとりがされた1932年1月に、田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』を上梓する。この書は、1927年からの5年間、田辺が「ヘーゲル哲学の理解と弁証法の把握の為に書いた論文を集めたもの」(TZ3/75)⁶であり、種の論理へと向かう彼の問題意識の深まりが明確に見てとれるドキュメントでもある。ここではとくに、「新しき転機」を掴んだと彼が言う第4論文「ヘーゲルに於ける理性的と現実的の一致」と第3論文「ヘーゲル哲学と絶対弁証法」を取り上げる（両方とも書かれたのは1931年）。

⁶ 『田辺元全集』（筑摩書房・1963 - 64年）からの引用はすべて（TZ 巻号／頁数）で示す。なお、引用に際しては旧字・旧仮名遣いを現代風に改めた。

当時の田辺は「非合理的現実を人間はいかに生きるべきか、そのとき歴史を導く普遍はどのようなものであるべきか」という問題意識に動かされていた。彼によれば、偶然は現実の半面であり、歴史の契機になるものである。ただし、偶然はあくまでも「様態の範疇に属する規定」であり、それは与えられた事柄自体に含まれる「構成形式ではなく、構成の立場そのものを自覚的に表すもの」（TZ3/181）であることが強調される。偶然や必然といった様態は、事柄が与えられたままの状態を指すのではなく、それに対して人間がとる視点によって構成されるものであり、そこには事柄と向き合う人間の態度そのものが表れる。たとえば、「永禄三年五月十六日桶狭間に雨が降った」という事柄それ自体は偶然でも必然でもない。戦さに出ていない子どもにとっては忘れてしまう程度の事柄でしかなかっただろう。そこに偶然を感じるためには、「この日雨が降らないことも可能であった」にもかかわらず「まさにこの日に降った」というふうな、与えられた事柄を相対化する視点が必要になる。偶然とは、「あることもないことも可能なものが存在している」ことを意味し、そうした判断を下すには、目の前の事柄だけではなく、当の事柄の背後に多くの他の可能性を含めた「全体」を見据える必要があると田辺は言う。

「現実そのものに、あることも出来あらざることも出来る可能的者として判定せられるものがあるということは、現実を現実ならぬものに関係せしめ、現実を超えて現実と非現実とを総合する全体に反省して、始めていわれることである。… 現実を必然化する根柢としての全体が、常に同時に自己の裏面に自己を否定する原理を伴うに由って、始めて偶然が存し得る」（TZ3/182）

先の往復書簡で問題となった被区分概念は、上の引用で言われる「可能者として判定」するためのあらゆる可能性を含んだ「全体」のことである。この被区分概念をもとに目の前の事柄を反省するとき、当の事柄はじっさいに存在す

るにもかかわらず「ないことも可能であった」と否定的に捉えられ、「全体」の「一区分肢」と位置付けられることになる。だが一方で、当の事柄が成立するには、「全体」から可能性が与えられる必要があったのだから、「一区分肢」としての現実の根柢には「全体」がなければならない。いわば「全体」は、事柄を成立させつつ、それを否定するものであり、その否定と肯定の運動が交わるところで偶然は認識される。

しかも、その「全体」は「現実を必然化する根柢」である。田辺にとって、「全体」は可能性の総体としての「被区分概念」であると同時に、現実を必然化する「超越的全体」でもある。この必然化とは「総合的普遍に於ける如く特殊を必然的に限定構成」するのではなく、あくまでも偶然を「目的論的必然の個別として理解するもの」(TZ3/176)であると田辺は言う。彼の考えでは、偶然を個別として理解する際に、目的論的必然の働きが重要である。たとえば、「永禄三年五月十六日桶狭間に雨が降った」ということが、単に「雨が降る」というすぐに忘れられる交換可能な事柄ではなく、偶然として意味をもち、個別として確立されるには、何が必要か。単に事柄を捉えればよいわけではない。その事柄を過去から未来へと展開する時間の流れのなかに位置付けることが求められる。位置付けとは、ランダムな配置のことではない。全体を見渡し、一定の方向性のなかで意味をもった配置をおこなったとき、ようやく位置付けと呼ばれるものが出来上がる。そして、ある事柄が偶然として意味をもち、個別として捉えられるには、こうした位置付けが欠かせない。このとき、事柄を個別の偶然と位置付けるためには、被区分概念として働く全体が必要だが、その全体は、過去から未来への展開を見通そうとする視点であるがゆえ「超越的視点」をとり、そうした超越的視点によって形成される位置付けを導くものが「目的論的必然」であるといえる。

ただし、田辺が繰り返し強調するように、超越的全体は「常に部分的なる現実を実現せられる限りの全体」(TZ3/182)である。歴史を見通すというが、

私たちは与えられた現実からしか歴史を考えることができない。たとえ、過去に起こったことに対し論理的可能性を想定しようと、あるいは、不確定な未来を予想しようと、そこで思い描かれる内容は現実との関わりから離れられない。その意味で「実現せられる限りの全体」からしか私たちは歴史と関わるることができない。しかも、その全体は、不確定な未来に開かれつねに動的に変化するゆえ、完全に姿を現すことなく「部分的」である。偶然を歴史へと位置づけるための図となる全体が変動する以上、そこを導く「目的論的必然」も具体的な内容を規定することは難しく「目的なき合目的性」でしかない。それゆえ図と方向性が変動するなかでおこなわれる偶然の位置づけも、確定的なものにならない。

「必然化の根柢となる全体は常に部分的なる現実を実現せられる限りの全体である以上、偶然の必然化せられる意義は常に相対化を免れることが出来ない。歴史の意義は単に現在に終わる過去に於いて成立するのでなく、未来との関係に於いて成立するのであるから、それは常に未来からの反省に由る循環的発展的全体に由って必然化せられる外無い。而もその必然化せられる意義は斯く常に変化的であり、現在に相対的でありながら、必然性そのものは絶対的である」(TZ3/182)

歴史とは、ただ事柄を積み重ねることではない。ある事柄によって未来が開かれ、その未来によって過去が見直され、それまでの歴史が更新される。現在を契機として過去と未来が組み変わる動的なものが歴史であり、それゆえ、田辺は歴史を捉える超越的全体を「具体的全体」であり「動的全体」と言った。そこで偶然とは現在においてあらわれ、「斯かる運動発展の契機となる」(TZ3/179) ものである。予想外の事柄に巻き込まれながらも、歴史を見つつそれを整理しようとする人間の知的・理性的な視点が働くとき、その背後には

つねに具体的で超越的な全体がある。そうした全体を背景として、予想外の事柄 = 偶然を把握するとき、そこにはどうしようもない切断があり、歴史が変貌してしまったことに人は気づく。往復書簡で田辺が強調した偶然性のもつ「否定性」とはこのことである。だが、この否定性こそが、歴史を更新し、超越的な全体を動かすものなのだ。人間はその運動に巻き込まれながら、自らの生の方向付けを探る。田辺が、偶然における必然の意味は相対的にすぎないといいつつ、「必然性そのものは絶対的」と考え、「目的論的必然」が重要であるとしたのは、偶然という意味づけをおこなうためにも、歴史全体を見る位置づけの設定が必要になり、そのなかでしか自らの生の方向付けをおこなうことができないからである。もちろん、動的に変化する歴史とそれを支える超越的な全体の間で、一定の決められた内容をもつ必然性を立てることは難しい。そこで重要なのは、歴史が更新され、超越的な全体が動くその動きのなかにいること、つまり、行為することであると彼は考える。

「歴史は斯かる意味の自然を根源に蔵するが故に常に偶然を含み、而して之を理性的として目的論的に必然化するには、同じ根源をもつ行為の媒介に由って動的全体の立場に於ける総合を要求するのである。自覚的合目的性の全体は行為に於いて内面的に発展する動的全体である。其れ故現実的なものと一致は単に与えられるものの反省に現れる事実ではなくして、意志行為の規準となる」(TZ3/187)

田辺にとって、合目的性は行為のなかで自覚されるものでなければならない。なぜなら、合目的性を目指す起点となる歴史の現実偶然であり、そこに含まれる動的で具体的な超越的な全体は、偶然のもつ否定性にじっさいに直面し、位置づけを模索し、行為するところでは知られないからだ。そして、この偶然のもつ否定性と行為の関係を身体に注目し詳細に語った論文が「人間学の立場」

である。その前に、田辺が身体に注目した理由を『ヘーゲル哲学と弁証法』におけるヘーゲル批判から簡単に見て、当時の彼の問題意識をさらに明確にしておこう。

3、否定の原理をめぐる

田辺による歴史と偶然をめぐる議論は、基本的にヘーゲル哲学に立脚しつつも、重要な点で異なっている。それが、偶然がもつ否定性の重視と行為の強調である。田辺から見ると、最終的にヘーゲルの立場は必然的な論理を前提として「客観的に歴史を発展として観る観想」（TZ3/153）になっており、そこで偶然は現実を「理性的必然」（TZ3/153）として捉えるための一契機になってしまっている。こうした結果に陥ったのは、ヘーゲルが偶然の根源となる「否定の原理」をもった「第一次の自然」を軽視したためである。田辺が念頭においているのは、シェリングの「神に於ける自然」である。田辺によれば、「神に於ける自然」とは「イデー否定の原理」としての「原自然」を指す。それは九鬼であれば原偶然と呼ぶところの、個別の根源となる世界の起始のことである。人間が意志を持ち、個別の存在として生きることができるのも、「イデー否定の原理としての原自然を契機としてはたらく」（TZ3/162）ことで可能になる。そうした意志や個別のはたらきは「イデーの統一をも破って其の普遍性に背き、其の本質にも矛盾して個別性に固執する自己否定」であるゆえ、原自然は「悪」の原因、「闇の原理」とも呼ばれる。そして、自らの意志で可能性を選択しようと望み、原自然によって与えられた個別を「他でもあり得たのではないのか」と感じる時に成立するのが、偶然である。先に見たように、偶然が成立するとき、まず一方的に事柄が与えられて自らが否定され、さらにその事柄自体を否定的に捉え直すという二重の否定が起こっている。田辺は偶然における二重の否定のいずれもが、原自然を起源とすることで可能になると考

えた。この二重の否定によって、偶然が成立し、歴史が動かされ、超越的全体は発展する。「斯かる弁証法的発展の運動は精神の否定原理たる自然なしには起こり得ない」(TZ3/157)。

それは、あらかじめ設定された必然から判定される歴史ではなく、原自然と人間の行為のせめぎ合いのなかで未来に向かうことで成り立つ動的な歴史である。そのとき、いかに未来へと行為すべきなのか。田辺は意志が「飽くまで現実に由って規定」される一方で、その意志が「現実そのものの動く方向を自己の活動の可能に対する地盤とし、それ自身の本質としての全体的イデーに従って自由に現実を変化せんとする」(TZ3/165)と言う。目指すべきは「意志がその本質として具体的全体を実現すること」である。もちろん、意志ゆえに悪に墮する場合もある。しかし、「全体としての自己を実現する所の善を当に為すべきものとして実行するに由り、反省的に自己の本質を自由に実現するのが実践の道徳性」(TZ3/165)なのである。だからこそ、たとえ目的論的必然が部分的で相対的にとどまるとしても、「具体的全体」を不確定な未来に向かって探らねばならないと田辺は考えた。そして、この道徳性を求める行為を支えるものとして「絶対普遍への飛躍的信」を最終的に措定し、道徳性と宗教性が相互媒介することが重要であると言う⁷。これが田辺の「絶対弁証法」である⁸。それは、原自然と原自然からもたらされる二重の否定によって駆動され、必然を目指すものと言えるだろう。こうした絶対弁証法の「基本的所在」となるのが、「身体」なのである。

⁷ こうした極めて道徳的な田辺の弁証法のあり方については、すでに嶺秀樹が「田辺の強調するこの「実践的」ということの内実こそ問題なのではないか。…田辺は実践の概念を道徳性に基づけるのではなく、むしろ逆に、道徳性を弁証法的媒介の行為に基づけるのである」と指摘している。(嶺秀樹『ハイデggerと日本の哲学—和辻哲郎、九鬼周造、田辺元—』、ミネルヴァ書房、2002年、215頁)

⁸ 「弁証法的なるものと弁証法を超えるものとの弁証法的統一…自己自身の立場をも弁証法的に自覚する弁証法なるが故に、絶対弁証法たるのである」(TZ8/167)。

4、生成する身体

①「弁証法の基本的所在」としての「身体」

なぜ、絶対弁証法の基本的所在が身体なのか。それは動かしたい事柄の最もたるものこそ身体であり、意志はその身体に宿り行為するからである。田辺は「人間学の立場」やその前段階にあたる「総合と超越」で投企 Entwurf を重視するハイデガーの時間性は「観念的であって実在的超越ではない」（TZ4/339）と批判し、「自己を脱出して而も自己への帰入を志向する」という時間の形成において重要なのは、「実在的に反対し強制する対立者」（TZ4/339）、つまり、「過去存在の負課性」（TZ4/341）であると訴える。この「過去存在の負課性」を人間につきつけるのが身体である。

ただし、身体は単に与えられた負課性として「在る」ものではない。同時に未来を作るために「働く」ものである。しかし、「我は単に働くことに於いて在るのでなく、同時に在ることに於いて働くのである」（TZ4/370）と言われるように、「在る」ことは「働く」ことで知られるものでもあると田辺は考える。たとえば、怪我をしていて上手く物を掴むという行為ができないというときに、今「在る」傷ついた身体を知る。それを克服しようとリハビリをし（働く）、身体のあり方が変化していく。スムーズに動けるようになったとき、新たな身体を獲得する（在る）。それは、「在ること」と「働くこと」が相互に媒介されることで立ち現れる身体である⁹。このような身体のあり方を田辺は「生成する身体」「ノエシ的の身体」と呼び、「弁証法的分裂並びに統一の媒介」（TZ4/378）として次のように結論付ける。

⁹ 田辺の「人間学的哲学」と「身体」の捉え方、ハイデガー批判については、竹花洋祐「超越と身体—田辺元の「人間学的哲学」の構想—」（『哲学論集』、57号、大谷大学哲学会、2011年）で丁寧な分析がなされている。

「私の身体は一方に於いて我を我として存在せしめる限定の根拠であると共に、他方に於いて我が其の限定を超えて無限の絶対的全体に帰入する媒介となるものである。行為とは此後の帰入の動性を謂うのであって、それは必然に前の限定根拠としての身体を働かせて絶対的全体の要求する合目的方向へ変化を起こすことを意味する。この私の限定の根拠にして同時に無限の我への還元的発展の媒介であるという矛盾の統一が身体性なのである。」(TZ4/370 - 371)

身体は負課性をもったものとして我を限定する。そのように「在る」ことを「働く」ことのなかで知り、「働く」なかで「在る」ことを引き受ける。「働く」こと、つまり、行為において大切なのは、「絶対的全体の要求する合目的方向へ変化を起こす」ことである。それは、与えられた身体を単に負課性として対立的に捉えるのではなく、未来へ向かう起点と位置づけ直し、合目的と思われる行為をおこなうことで身体の負課性を引き受けることを意味する。身体とはこのように対立と矛盾を孕みつつ統一を図る運動の「力的主体」であり、個体が運動を引き起こす「力」を持つこと、「力源」であることに田辺は注目する。そこに成立する身体は、物体のようにノエマ的にあるのではなく、「身体性のフェノメン」として、過去と未来を媒介する「現在の動性に於いてのみ成り立つ」。「生成する身体」のあるところが「現在」である (TZ4/378)。

田辺が生哲学やハイデガーを批判するのは、人間の身体性を軽視した結果、「力的主体」「力源」としての個体のあり方を捉え損ねた点である。この田辺の批判はある程度説得的であると思われる。では、田辺の議論のなかで、はたして「現在の動性」を可能にする「力源」は明らかになったのだろうか。たしかに「人間学の立場」では、過去と未来の相互転換や分裂と統一としての動的な身体があり方が語られている。しかし、「力源」というときに問われているのは、過去存在の負課性によって限定されている人間が、その限定に甘んじることなく、そこから行為に向かって動き出すとき、一体いかにしてその転換がな

されるのかという動力源、モチベーションではないか¹⁰。ところが「人間学の立場」では、転換それ自体を可能にするものについての言及はない。ただ、「超越的全体」への帰入を説き、「ヘーゲル哲学と弁証法」と同じく「絶対的全体が「夫々の現在に於けるその歴史的顕現を通じてのみ飛躍的に信ぜられる」（TZ4/379）ものであると述べ、その転換にある種の「飛躍」¹¹が伴うことを暗に認める結果になっている。

②「力源」と「偶然性」をめぐる

過去の負課性を引き受けて未来へと行為する転換の刹那、「現在の動性」において「身体性」が成立すると田辺は考え、その「力的主体」としての人間のあり方を「人間学の立場」で分析した。この「現在の動性」および「力的主体」への視点は、後に「種の論理」へと展開していくものであったと考えられる。しかし、なぜ負課性を引き受けて未来へ向かうことができるのか、という「力源」をめぐる問題は十分に明らかにされていない。そこで気づくのが、「人間学の立場」では、偶然が全く語られないということである。

『ヘーゲル哲学と弁証法』では偶然性について多くの言及があったが、「総合と超越」「人間学の立場」では、過去存在の負課性と身体性が強調される一方で、偶然性というタームは全く登場しない。なぜ、偶然性を出さなかったのかは明らかではないが、ヘーゲルへの批判でも見たように田辺はこの頃、「否定の原理」をもった「第一次の自然」を重視しており、そのためにまず、過去存在の負課

¹⁰ この頃の田辺哲学における「転換」「旋回」としての身体的行為の来歴については田口茂「『転換』の論理—田辺的思考の生成と倫理としての論理—」（『思想』、1053号、岩波書店、2012年）にも詳しい。

¹¹ たとえば嶺は『ハイデggerと日本の哲学』のなかで『ヘーゲル哲学と弁証法』における田辺の問題はこうした「飛躍的転換がいったいどこで起こるかである」（嶺前掲書、217頁）と指摘している。本発表で考えたいのは、飛躍的転換の「場所」ではなく、その飛躍の動力源、力源である。

性を強調することで、偶然的な身体がもつ否定性を強調したのだろう。しかし、第3章でみたように、過去存在の負課性、身体の否定性は、原自然の与える個別的な存在があれば即成立するわけではない。与えられた個別に安住しているときに、人間に対し負課性は否定的に迫ってこない。原自然に与えられた負課性を、超越的全体における一区分肢として「他でもあり得た」と否定的に捉えたときようやく自分が縛られていること、負課性がもつ否定性に気づくのである（第3章で指摘した「二重の否定」の必要）。超越的全体と個別的な存在のあいだに成立する否定的関係なくして、過去存在の負課性とその否定性を捉えることはできない。こうした否定的関係を通して過去存在の負課性のままならなさを提示するものこそ、偶然性という特殊な様態だったはずである。

しかし、「人間学の立場」では偶然性の契機は消え、負課性を与える超越的全体についても詳論されることはない。代わりに重視されるのが「現在の動性」であり、現在の動性が目指す方向としての「絶対的全体」である。この「絶対的全体」が、個別を一区分肢として生み出し、過去存在の負課性を与える超越的全体であることは本発表の第2章から明らかだろう。じっさい、田辺自身も「総合と超越」のなかで、「これ（過去の負課性）は正に未来の地平圏をも自我に負課する所の超越的存在の限定に由来するものでなければならぬ。その限定の媒介点が身体なのである。…即ち超越的存在の自己顕現の尖端に外ならぬ」（TZ4/345）と述べている。だが最終的に語られるのは、「身体を媒介として共同体に繋がり、それを通じて永遠の超越的全体を実現し、これに帰入する」（TZ4/378）ことの重要性になっていく。身体は「存在の基底であり、私の行為の素質であり、而して我が共同体を通じて超越的全体に復帰する媒介である」（TZ4/378）と言われ、身体、共同体、超越的全体のそれぞれのあいだで働く対立的契機が後景へと退き、否定の働きが具体的に語られなくなっていく。その一方で前面に出てくるのが「超越的全体」への「飛躍的」な「信仰」である。

だが、否定の働きが後景へ退いたのは、やはり問題だったと考えられる。そ

もそも、「現在の動性」とは、過去の限定から未来へ向かって矛盾対立を孕んで展開する運動であり、田辺はそこに「力的主体」を見たはずである。それに對し前節で私は、過去の負課性があるとなお、それを超えて未来へ向かう「動力源」は何かと問うた。この問いを考える前提として、現在の動性が超えていこうとする過去の負課性が個体に与えられ、それを認識していることが必要である。ところが「人間学の立場」では、過去の負課性を与え、それを認識させる超越的全体の視点が薄く、超越的全体と個体の否定的関係がほとんど語られない。もちろん、身体こそがその否定的関係であると同時に統一であるということも田辺は繰り返し語っている。だが、何度も言うように、単に「与えられている」だけでは、否定的関係は成り立たない。先にみたように、過去の負課性が成立し、そこで矛盾対立を感じ取るためには、超越的全体との否定的関係が必要なのである。このことは、一年後の田辺が九鬼宛ての書簡で「絶対者の矛盾的意味」を明らかにする重要性を訴え、超越的全体の「対自性否定性」について再考を促したことからわかる。

以上のことから、過去存在の負課性と、そこから未来へ向かう「力的主体」としての人間のあり方を考えるためには、超越的全体との否定的関係を通じて成立する偶然性の視点が欠かせないと言えるだろう。だが、個体を偶然と捉えただけで「力的主体」の「力源」が明らかになるわけではない。次の章では、田辺の批判に対する九鬼周造の『偶然性の問題』における応答を補助線として『社会存在の問題』を分析することで、偶然を生きることと力源の関係について考えていこう。

5、「偶然性」と「個体」

①『偶然性の問題』における新たな論点

偶然的存在である個体と絶対者の関係を議論していないと批判された九鬼はその後、どのような展開を見せたのか。刊本では、離接的偶然（博論では形而上的偶然）の分析に大きく二つの論点加わる。それが①動的に捉えられる絶対者のあり方と、②偶然を成立させる極限的まなざしである。

まず、①絶対者の分析について。博士論文で九鬼が絶対者を論じたとき、形而上的必然と形而上的偶然、さらに原偶然と経験的必然などの概念が区別されず、個体の偶然性を形而上的に考えるときに必要な道具立てという程度の扱いであった。しかし、必然である絶対者がいかにして偶然の個体を生むのか、そのとき個体と絶対はいかに関係するのかという田辺の疑問を受け、刊本では「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」（KZ2/240）であると言う。九鬼によれば、絶対者とは円環的な運動としてあり、そこに離接肢としての部分が無限に含まれている。この円を静止的に捉えれば、可能的離接肢の全体としての絶対的形而上的必然となるのに対し、離接肢としての部分が産み落とされる動性を捉えたのが原始偶然である¹²。そして、「離接肢が偶然者として措定される可能性のアプリオリな根拠は原始偶然の偶然性にある。原始偶然の偶然性は形而上的離接的偶然を可変性の中に偶然性として決定する絶対的根拠にほかならない」（KZ2/241）と言い、個体の偶然性が原始偶然の動性に基づくと考えた。

¹² 原始偶然と絶対者の関係は、『偶然性の問題』だけでなく、ポンティニー講演などで語られる「時間論」と併せて考える必要がある。この点について九鬼の原始偶然を円環的回帰の時間のあらゆる瞬間に存在するものとし論ずるものに、古川雄嗣『偶然と運命—九鬼周造の倫理学—』（ナカニシヤ出版、2015年）がある。

さらに、②偶然を成立させる極限性という視点が加わる。いま見たように、原始偶然の動性が根拠となって、形而上的偶然が「可変性の中に偶然性として決定」し、個体が生まれる。しかし、田辺がすでに指摘したように、単に個々の存在が与えられただけで偶然が成り立つわけではなく、そこに必ず人間の視点を通じた様相（田辺では「様態」）の理解がなければならない。これに対し、九鬼は偶然性を捉える三つの体系を提示する。そのなかで最も重要なのが、第三の体系、不可能性ととの近接関係から偶然性を捉える立場である。偶然性は「あることもあらざることも出来るもの」として可能性を背景に成立し、その際、「あらざることも出来る」と「自己を否定する原理」（TZ3/182）の働きが重要であることは田辺も指摘していた。だが、「あらざることも出来る」可能性は、自己を否定する原理としては未だ弱いのではないか。そこでは「あることができる」ことと「あらざること（非存在）が出来る」が等価で考えられている¹³。しかし、現実はずべて不確定性を通して成立することを考えれば、そこには何かしらの可能性がつねに介在している。そのなかでとくに「偶然」だと感じられるのは、「あらざることも出来る」という非存在の可能性が、「非存在」へと向けられているというそのことを強く感じる時、つまり、「あることが出来ない」「あり得ない」不可能性を事柄の背後に感じ取ったときである。存在の成立に、可能と不可能のあいだで極限まで不可能性へと近づきながらも出来たという動性を感じる時、その極限への接近と反発という力の発現に私たちは驚きをもって偶然を見出す。それゆえ、九鬼は偶然性を「虚無性にもかかわらず現実性を有って」（KZ2/188）おり、虚無から現実へと転換する刹那に成立すると考えた。それは、「非現実と虚無との中に永遠に死んでいる不

¹³ 九鬼は「存在が可能である」という可能性が存在へと方向付けられており、「非存在が可能である」という非必然性（偶然性）が非存在へと方向付けられていることに注目し、こうした違いを捉えることのできる論理学として自らの立場を「存在論理学／生の論理学」と称している。九鬼の存在論理学の構造については、拙論「九鬼周造の存在論理学」（『西日本哲学会年報』、19号、西日本哲学会、2011年）で分析をおこなった。

可能性をして現実に向かって飛躍せしめる…神通力」(KZ2/188)である。

九鬼はこのような偶然を「生産点としての現実」と言い、現在という瞬間において成り立つものと考えた。現在を「生産点」や「神通力」と捉える九鬼の立場は、田辺が「人間学の立場」で強調した「現在の動性」とその「力的主体」のあり方を想起させる。しかし、両者の現在と力をめぐる論点は全く異なる。田辺の議論において「現在の動性」は、過去存在の負課性を未来へと転換させるところに成立し、その動性の担い手、「力的主体」として人間が考えられていた。一方、九鬼の考える現在は、過去と未来の関係のなかで成立するものではなく、むしろそれらから切り離されて虚無に晒されつつ生まれるものである。たしかに現在は動的に捉えられているが、その動性は、虚無と存在の近接と反発によるもので、動性を担うのは人間ではない。人間は徹底して無力で、あくまでも動的に成立する現実はまだ与えられたものであり、「偶然は現在性において創造される」(KZ2/210)と言われる。

さしあたって九鬼の議論に、被投性から未来へと向かう「力源」を問うことはできない。では、九鬼は与えられた偶然性をいかに生きればよいと考えていたのか。ただ、与えられた現実に流されるまましかないというのか。もちろん、そうではない。人間は現在において虚無から存在へ向かう動性のただ中でその現実を偶然性と捉えるとき、ひとつの重要なことを受けとる。それは、この偶然の現実が「他でもあり得た」あるいは「あり得なかった」ということ、つまり、このような形で存在しているのは奇跡的なことだという事実である。そのとき、人間は今生きる現実の有り難さ、かけがえなさを知る。こうした偶然が開示するかけがえなさは、単に自らの現実だけに関わるのではない。他者の現実も同じくそのような偶然に晒されて成立したものである。それゆえ、九鬼は「偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによって根源的社会性を構成する」(KZ2/258-259)と考えた。他者の偶然を通じて、自己の偶然を知り、その交換可能な「二元的相対性」が社会性の根源と

なる。個体はそこに成立する。

博論での九鬼は偶然を生きるために「目的らしさ」を模索していた。刊本に到ってこの言葉は姿を消す。たしかに結論部には「目的なき目的」や「必然」という言葉は未だ残っている。だが一方で、「「遇う」のは現在に於いて我に邂逅する汝の偶然性」（KZ2/259）と言われるように、個体が引き受けきることのできない偶然が前面に出てくる。彼が重視したのは、虚無に晒され無根拠に生まれてくる偶然のあり方と、その偶然の動性において他者との関わりを開き、個体のかけがえなさを受け取ることであった。だからこそ、偶然において他者と「独立の二元の邂逅」を果たすことが重要であり、その偶然を「跳躍板」として「遇うて空しく過ぐる勿れ」と訴えた¹⁴。それは、超越的全体を捉え、歴史が成立するより以前の「根源的」なあり方を見ようとする試みだったと言えるだろう¹⁵。

②「社会存在の論理」から考える「個体」

一方、田辺は偶然性の視点と力源をめぐる問いをいかに深めていったのか。「人間学の立場」で「現在の動性」の媒介となる身体は、同時に共同社会につながる基底と捉えられていた。その後、「図式「世界」論」を経て、1934年に著されるのが「社会存在の論理」である。

ここまで田辺が重視してきたのは、社会を生きる個体のあり方であり、個と超越的全体との弁証法的関係であった。しかし、「社会存在の論理」では、普遍と特殊の二項対立から社会を生きる個体を捉えることはできないとし、個

¹⁴ 九鬼の偶然性に基づく倫理的あり方については拙論「日常・間柄・偶然—九鬼周造と和辻哲郎—」（『現代思想 2017年1月臨時増刊号 九鬼周造』、青土社）で論じた。

¹⁵ 田辺と九鬼の往復書簡をもとに「合目的性」がもつ問題と九鬼の求めた「偶然性の論理」については嶺秀樹が『ハイデッガーと日本の哲学—和辻哲郎・九鬼周造・田辺元—』第七章「種の論理とハイデッガーの実存思想」で分析している。

体と全体の間を媒介する「種」の必要性を説く。彼によると種とは、「生命の直接態」(TZ6/101)であり、「生命の一と存在の多とを媒介する」(TZ6/102)のものである。「生命」とは単なる個人の生ではなく、個人を成立させる共同的な基盤となる大きな生命の流れを指す。個人の生も社会もこの「生命」としての「種」を「母胎」として成立する。もちろん、種/生命の直接態がそのまま個体になるわけではない。では、個体はいかに成立するのか。ここで再度登場することになるのが偶然性の契機である。

田辺によると個体とは「種の連続的な限定の極限」ではなく、種と独立に成り立ち、種に対抗する「偶然性の原理としての質料」によって可能になる。ただし単に偶然的な状態ではなく、偶然が内包する有と無を「自己の内から決せられる如くに両者を統一するものでなければならぬ」(TZ6/108)という。「単に偶然に、あらざるを得るものがある、というに止まらず、あらざるを得るものが自己の意志を以てある、という自由が個体の本質を成る」(TZ6/108)。偶然とは、あることの出来ないものがあるという意味で有と無を内に孕んでいるが、その有無を自らのものと引き受け生きるところに「自由」が成立する。この偶然によって可能になった自由ゆえ、個体は自らの母胎である種から独立し、対抗することができる。田辺は論じる。有無の対立を統一することで自由となり、その自由ゆえ種に対立する。個体とは「多次元的存在」(TZ6/111)なのである。時間的にみれば、種から過去を限定されながらも、そこから未来に向かおうとする自由をもつのが個であり、この転換を田辺は「人間学の立場」と同様に「現在の動性の始原」(TZ6/110)と呼んだ。その動性のうちには、相反する方向が「消長盛衰」しつつ、「抗争対立」している。それはまさに「力的」な状態であり、「之を含みて自発性が自己の受け取る限定を却って自己の媒介に転ずるのが、即ち自由なる意志の本質」(TZ6/112)なのである。「人間学の立場」で求められた「力的主体」は、「社会存在の論理」では個の多次元的対立とその「動的統一」として語り直される。

では、そのとき「動的統一」をおこない未来へと向かう「力源」となるものは何であろうか。「人間学の立場」では、超越的全体への信が未来への導きとなっていた。しかし、「社会存在の論理」で田辺が目にするのは、個の多対立を統一する自由意志の権力性、主我性である。種の限定を被りながらも未来へと選択をおこなうとは、「種を奪取し、種の限定を逆転し、之を自己の統括に帰して、自己実現の媒介とする」（TZ6/117）ことを意味する。自らの母胎でもある種に対立するだけでなく、「之を脱して、これから分立して、逆にその限定を自己に独占し、他を排して、自ら種の生命を自己一個に篡奪しようとする」（TZ6/126）、我性の発動こそ「力的主体」の「動的統一」を可能にする「力源」なのである。それゆえ、個はつねに悪の可能性を孕み、それを否定し善をめざす原理として理性をもつ。有と無、過去と未来、種と我性、これらの多元的対立と統一を「自己のもと反省する」「媒介の自覚」によって成立するのが「個の論理」である。

こうした個体の捉え方をする田辺にとって、「我と汝」の自他関係を起点として個体を問う九鬼の立場は「社会存在の論理として猶甚だ不充分なる」（TZ6/64）ものであった。もちろん、この批判は九鬼に向けたものではなく、西田幾多郎を念頭に置いていたのだが、ともあれ、田辺は「我と汝」から始める社会存在としての個体は、「交互相関の論理」にすぎないと手厳しい。じっさい、九鬼の偶然を起点とする根源的社会性は、「交互相関の論理」によって互いのかげがえなさを開示するものであった。そのとき、我と汝は互いに自由で等しい存在として考えられているが、もしそうであれば、社会は争いのない平和な状態で、自然法など必要ないのではないか。交互相関の論理は「平面に個人が相争い対者を倒して自己のみ存在せんとする排他孤立の傾向を有することを認めざるもの」（TZ6/65）であり、社会を「調和的共存」としてのみ捉えていると、田辺は疑問を呈する。そして、このような考え方は、「単に存在するが故に合理的であるという如き超合理性を合理性の代わりに置き換えて、無

力の論理に魔術性を賦与せんとする…欺瞞の産物」(TZ6/65)であると批判する。彼から見れば九鬼の議論は、個体の偶然性にかけてがえなさを見出したとしても、じっさいに偶然を生きることはできない「美的」なものにすぎなかったのだろう。

おわりに、

本論文は、偶然が人間の生において果たす役割とは何か、人間のあり方と偶然の意味づけはいかなる関係にあるのかという問題意識からスタートした。第一の問いについて、九鬼であれば、偶然こそが個のかけがえなさを与え、根源的社会性を開くからと答えるだろう。一方、田辺にとって偶然は、個体に対し否定的にあらわれるものであり、それゆえに未来へと向かわせる転換点でもあった。そして、その否定性を引き受けようとするところで発動する主我性が、未来へと向かう力源であることが「社会存在の論理」において明らかになった。九鬼と田辺の議論を分けるポイントは、この否定性にある。九鬼は、偶然のもつ否定性を人間が関与することのできない、現実そのものの動性と考えたが、田辺にとって、そうした捉え方は「無力の論理」にすぎなかった。たしかに、偶然のもつ否定性は与えられたものから始まる。しかし、その否定性を捉え、偶然を知るとは一体どういうことなのか。それは決して与えられたものを受け取るだけの無力では成立しない。偶然という意味が生成するには、他ならぬ人間の働きが必要なのである。九鬼が言うように、偶然に個体と社会性の根源があるとしても、その偶然を知るためには、たまたま与えられた生が内包する有と無を自らの生と引き受けて、偶然と意味づけ、そこから未来へと向かおうとする我性がなくてはならない。したがって、偶然の意味づけと人間のあり方という第二の問いに対しては、個体が「この私」として生きる以上必要となる力が、偶然の意味づけには働いていると答えることができるだろう。偶然とは、人間

的が生がもつ論理性と形而上性、そして主我性、それらが混在するところに成立する¹⁶。だからこそ、哲学的に問い続けねばならない問題なのである。

¹⁶ 九鬼にとって哲学とは「実存的体験と批判的考察と形而上学的帰趨との統一において成立する」（KZ3/91）ものであり、「偶然性」はこの三つの交点に位置するものであった。また、『偶然性の問題』を「生の論理学」と位置付けた段階で、偶然を生成する意味の一つと捉えていたはずである。しかし、現実としての偶然の動性、その無根拠性を重視した結果、偶然という論理を形成する自己のあり方についての考察が不十分になってしまった。さらに九鬼が偶然という意味を生成させる力を見落とした一つの理由としては、「被投性」と「身体」をめぐる議論が彼の哲学のうちに存在しないことがあげられるかもしれない。この点については今後の課題としたい。