



「道徳」をめぐる九鬼周造と西田幾多郎(1) :
「合目的性」の概念をめぐるって

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2016-09-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 古川, 雄嗣 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00006446

「道德」をめぐる九鬼周造と西田幾多郎(1)

—「合目的性」の概念をめぐる—

古川 雄 嗣

北海道教育大学旭川校教育学教室

Shuzo Kuki and Kitaro Nishida on the Concept of 'Moral'

On the Concept of 'Purposiveness'

FURUKAWA Yuji

Department of Education, Asahikawa Campus, Hokkaido University of Education

概 要

九鬼周造（1888-1941）が『偶然性の問題』（1935年）で示した「運命」という概念は、実は優れて道德哲学的な概念である。同時に、その九鬼の「運命」の概念は、『偶然性の問題』の三年前に発表された西田幾多郎（1870-1945）の論文「私と汝」（1932年）における「愛」の概念と類似しており、おそらく九鬼が西田を意識してそれを提示したことが窺われる。

両者の類似性は、絶対的に断絶した私と汝とが、同時にその底（根源）において結合するという弁証法的関係に立脚する点にある。しかしながら、西田の「愛」は「過程的弁証法」よりも「直観的弁証法」に重心を置くあまり、かえって偶然性の目的論的な必然化の契機が希薄であると見ることができる。この点に、九鬼哲学を足場とした西田哲学の再解釈の可能性が示唆される。

はじめに

九鬼周造（1888-1941）がその主著『偶然性の問題』（1935年）の特に後半部分で論じた「運命」の概念は、実は優れて実践的なそれであり、その点において九鬼哲学は一種の道德哲学的展望を

もっている¹。他方において、その九鬼の「運命」の概念は、その三年前に発表された西田幾多郎（1870-1945）の論文「私と汝」（1932年）における「愛」の概念と酷似しており、明らかに九鬼が西田を意識してそれを提示したことが窺われる

1 拙著『偶然と運命——九鬼周造の倫理学』（ナカニシヤ出版、2015年）特に第五章参照。

が、その点についての立ち入った考察はこれまでのところ特になされていない。筆者の当面の目標は、まずその点、つまり九鬼の「運命」と西田の「愛」との比較考察であり、さらには、それを通じて偶然的な実存を基礎とする道德哲学を構想することにある。そこで本稿では、まずは改めて九鬼の「運命」概念がもつ道德哲学的性格を示し、ついでそれと西田哲学との接点を整理することによって、今後の考察のための準備作業としたい。

1 九鬼哲学の道德哲学的展望

九鬼が広い意味での道德哲学に強い関心を抱いていたことは、すでに彼の留学時代（1921～1929年）に執筆された随筆にも現れている。例えば、1928年に発表された「日本におけるベルグソン」（Bergson au Japon）には、次のように記されている。

武士道すなわち「サムライの道」は絶対精神の信仰であり物質的なもの無視である。それは「意気」の理想主義的道德である。かくしてそれは日本におけるカント主義受容の必要不可欠の条件だったに相違ない。カント主義は、おそらく、認識論としてはともかく、少なくとも「道德形而上学の基礎」としては、武士道の国にひとたび導入された上は決して滅ぶことはないであろう。（坂本賢三訳、I・439²⁾

この、九鬼自身は日本の「伝統」としての「武士道」がそれであるとする「道德的理想主義」

2 以下、本稿における九鬼周造の著作の引用・参照は『九鬼周造全集』（岩波書店、1980-1982年）により、該当箇所を本文中に略記する。その際、ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を、各々表す。なお、引用に際し、旧字体は新字体に、旧仮名遣いは現代仮名遣いに、各々改めるとともに、引用者による補足や注記は〔 〕によって示し、原文にある〔 〕は、混乱を避けるため [] に改める。

は、彼の初期の代表作『「いき」の構造』（1930年）から、晩年の著作「日本的性格」（1938年）に至るまで、彼の思想において一貫して抱かれ続けていた³⁾。つまり、彼が展望した道德哲学は、一種の道德的理想主義でありながら、なおカントとは異なる新たなそれであったと見ることができる。そうして、そこにおいてまさに焦点となったのが、彼の哲学全体を貫く主題であったところの偶然性という問題である。

そのことについては、彼が最初に偶然性の問題についてのまとまった考察を提示した講演「偶然性」（1929年）において、すでに述べられていた。彼はそこに、次のように書いている。

偶然を道德から除去しようとする試みは道德を科学と同様に普遍的斉一的立場からのみ取扱おうとするためである。Kant〔カント〕の道德論に若し弱点があるとするならば、正に此点にある。Kantの倫理学上の不朽の功績として何人も認めて疑わないことは善なる意志を以て道德の原則となす自律的道德を建設したことである。併しながら、又Kantは「汝の意志による汝の行為の準則が普遍的なる法則となるが如くに行動せよ」と云っている。此意味は必ずしも一義的ではないが、若しそれが、意志の原則を以て、例外を許さない普遍的自然律の如くにあれという意味であるとすれば、たしかにそこに弱点が存する。実生

3 『「いき」の構造』では、「倫理的であると同時に美的」な観念である「いき」とは、「道德的理想主義」としての「武士道」に淵源する「意気地」と、「非現実主義」としての「仏教的厭世観」に淵源する「諦め」とによって、「媚態」が「媚態のための媚態」という唯美主義的理想として完成されたものであるとされていた。他方、「日本的性格」では、日本の道德的および美的理想の中核を占める「自然」の観念は、やはり、「道德的理想主義」としての「武士道」に淵源する「意気」と、「非現実主義」としての「仏教的厭世観」に淵源する「諦念」との「弁証法的綜合」であるとされていた。両者の異同、および前者から後者への哲学的展開については、前掲拙著、第七章を参照。

活に生きた力を有つ道徳は、与えられた偶然の場合によって異なった形式を取り得る意志の自律でなくてはならぬ。(Ⅱ・348-349)

周知のように、カントの「道徳」はいわゆる「定言命法」であり、それはまさに例外を許さない「絶対命令」である。そのことについて、カント自身が挙げる有名な例で改めて考えておこう。

或る商人が、商売に成功したいと考えている。そうして、商売に成功するためには、客に信用されなければならない。平気で嘘をつくような商人は信用されない。従って、この商人は正直で嘘をつかない。このような場合に、はたしてこの商人は「道徳的」であるか否かという問題である。

カントは、このような行為の仕方を「道徳的」とは言わない。なぜなら、ここには善であることの必然性が欠けているからである。この場合の商人の行為は、商売に成功することが目的であり、嘘をつかないことはその手段に過ぎない。つまり、商売に成功するという自己利益のために、偶然的に、嘘をつかないという手段が合目的であったに過ぎない。当然、嘘をつくほうがより目的の実現のために合目的であると判断された場合には、この商人は嘘をつくのである。従ってカントは、善であることそれ自体が目的でなければ道徳は成立しないと考えた。道徳は善そのものを意志する「善意志」によってこそ成り立つ。これがカントが示した「倫理学上の不朽の功績」であると九鬼は言うのである。

しかしながら、このカントの立場には忽ち疑問が生ずる。例えば、殺人者に追われた女性が私の部屋に逃げ込み、私が彼女を匿ったとする。そこで追って来た殺人者が私に彼女はどこへ行ったと尋ねる。はたして私は嘘をついてはならないのであろうか。この場合、私はまさに「例外」として、「そんな人は見なかった」という嘘をつくべきではないであろうか。つまり、道徳は必ずしも一切の例外を許さない普遍的立法であるべきではなく、むしろ反対に「時と場合」に応じたものでなければならないのではないか。この「時と

場合」こそがまさに偶然性にほかならない。九鬼が「実生活に生きた力を有つ道徳は、与えられた偶然の場合によって異なった形式を取り得る意志の自律でなくてはならぬ」と言い、さらに続けて、「一体、道徳とは決して架空なものではない。与えられた偶然の事情を立脚地^{スタート}として高飛するものでなくてはならない」(Ⅱ・349, ルビ原文)と言うのは、こういうことであろう。

さて、それではその「与えられた偶然の場合によって異なった形式を取り得る」道徳、「与えられた偶然の事情を立脚地^{スタート}として高飛するもの」としての道徳とは、どのような論理によって成り立つものであるか。同じ講演の中で、九鬼はその展望を次のように示している。

通常の意味の偶然性は瞬間、即ち現在に位置を有っている。謂わば持続の休止点に関する現象である。併しながら、この休止点をして現勢的の休止点たらしめないで、単に潜勢的のものたるにとどめ、これを出発点として新たな道徳的生活に入るとき、瞬間としての偶然性の意義が発揮されるのである。偶然性の驚異は斯くして未来から倒逆的に基礎づけられるのである。

又、Henri Poincaré〔アンリ・ポアンカレ〕は「我々の気附かないような極く小さい原因が、我々の認めないで居られないような重大な結果を惹き起す。其時に我々は此結果は偶然によって起ったと云う」(Science et Méthode, p.71)と云っている。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、可能性の自己措定の中に含まれて居る仮想的合目的性を、我々自身の事實的合目的性によっ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っ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實的意志を

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って基礎づけることより以外にあり得ない。即ち道德とは偶然性をして真に偶然性たらしむることである。

[Geworfenheit〔被投性〕に基いてEntwurf〔投企〕をすることが道德なり。] (Ⅱ・349-350)

長文を顧みず引用したのは、ここに後の彼の道德哲学の展開が、萌芽的に、しかし極めて明瞭に、現れているためである。そこでその展開について、節を改めて概観して行くことにしよう。

2 道德としての「運命」(1)

——「形而上的絶対者」の構造

九鬼は1932年に博士論文『偶然性』を提出したが、その後、その査読の任に当たった田辺元(1885-1962)から批判を受け、書簡上でかなり込み入った議論を展開している。我々の文脈から見て、まずここで注目されるのは、田辺が九鬼に対して、「偶然性の問題につき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」、「目的論が偶然論と不可離の関係を有することは事実上否定出来ない」といった目的論の観点の不足に関する強い批判を示したうえで、その批判が「カントに於けるとは逆に合目的性が道德的自由の内容となる事も可能ではないか、それが始めて実存的基盤に成立する実践ではないか」との道德哲学的展望に関わるものであることをも示していることである⁴。

しかし、この批判は九鬼にとってはやや不本意なものであったらしい。それは、すでに前節において彼の偶然性に立脚した道德哲学的展望を見た我々にとっても同様であろう。というのは、ここ

で田辺の言う「カントに於けるとは逆に合目的性が道德的自由の内容となる事も可能ではないか、それが始めて実存的基盤に成立する実践ではないか」との展望こそ、まさに九鬼がすでに講演「偶然性」において示していたものにほかならないからである。それゆえに九鬼は、田辺に対して「合目的性を道德の内容とするという大兄の御考は私が〔博士論文において〕『遇うて空しく過ぐる勿れ』という言葉で表わしましたことと結局は左程違ってないのではないか」との反論とともに、その点についての自身の真意の一端を披歴している。ただし、そこには「私の述べ方が甚だ粗雑で簡単に学問的厳密を欠いて居りますから甚だ不明瞭になって居りますが」との釈明が付されており、一通りの説明の後にも「しかしこの方面ももっとはっきりと考えまた学問的厳密を以て述べて見たいと思つて居ります」という今後の課題が示されている⁵。つまり、その三年後に大幅な加筆のうえで発表された『偶然性の問題』は、まさにこの点についての一層の「学問的厳密」を期した著作であったと考えることができるのである。現に、両者を比較してその加筆部分を検討すると、『偶然性の問題』は田辺の批判に対する応答の意味合いが極めて濃厚な著作であったことが判明する⁶。

では、九鬼が「遇うて空しく過ぐる勿れ」という言葉で表したとする道德哲学とは、どのような論理によって成り立つものであるか。それについてはすでに詳論されているため、その全部をここで改めて論ずることは必要でも可能でもないが、冒頭に示した課題に特に関連する部分に関しては、その要点をここで再論しておく必要がある⁷。

九鬼の偶然論は、時系列的にもそれ以前に発表された彼の時間論を抜きにして理解することは

4 「〔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。

5 同上、10頁。

6 詳細は、前掲拙著、特に第四章参照。

7 以下、九鬼哲学における時間論については、同上書の特に第一章、それを踏まえた偶然論については第三章および第四章、それに基づく道德哲学の構造については第五章および第七章を、それぞれ参照。

きない。そうして彼の時間論は、時間を円環的で可逆的なものと見る回帰的時間論である。その論理は概略以下のように成り立っている。

まず、彼の時間論は、現実の展開が因果的必然性によって支配されていることを仮定することによって成り立っている。その意味で、実は彼の哲学は、一面において徹底した必然論であり、決定論と言ってもよい性格をもっている。そうして、原因と結果との必然性が畢竟両者の同一性を意味することに基づいて、必然性に支配された現実の展開は、無限の未来において同一の現在に回帰すると考えることができる。例えば、私は現在、研究室で論文を執筆しているが、この現在から出発して現実が無限の未来にまで展開して行くその先に、同じ私が同じ研究室で同じ論文を執筆しているこの現在が再現する。かくして、過去は未来となり、未来は過去となる。現実とは同一の円環を無限に繰り返す。まずはこのように考えることができる。

しかしながら、そうするとここに直ちに疑問が生じる。現在の私と無限の未来の私とは、同一の私なのであろうか。「同一である」のであれば、それは一回限りのものである。従ってそれが「繰り返す」とは言えない。反対に、「繰り返す」のであれば、それは複数である。従ってそれらが「同一である」とは言えない。かくして問題は、同一の時間が無限に繰り返すという論理的矛盾が、いかにして成り立ち得るかに帰着する⁸。

そうして、この問いに対する九鬼の答えが、時

8 なお、回帰的時間論そのものは何ら九鬼の独創ではなく、例えば古代ギリシアのピュタゴラス派が盛んに論じたものであった。その際、或る論者は、厳密に同一の世界ではなく限りなく類似した世界が無限に繰り返すと考えることによって、この論理的矛盾を突破しようとした。しかし九鬼はこれを「巧みな考えではあるが、この理論〔回帰的時間論〕にとっては破滅的」であるとして退けている（「時間の観念と東洋における時間の反復」、1928年、坂本賢三訳、I・411）。言うまでもなく、この場合、時間は円を描いて回帰するのではなく、いわば螺旋を描いて不可逆的に進行するからである。

間の「絶対的更新」という観念、換言すれば時間の「死と再生」という観念であった。現在は絶対的に消滅し、しかも無限の未来において同一の現在が再生するのである。私は絶対的に消滅すると同時に、同一の私がまったく新たに再生する。かかる死と再生によって、初めて、同一の時間の無限の繰り返しという矛盾的観念が成立する。しかるに、この死と再生は当然、すべての現在、つまり時間上のすべての瞬間になければならない。ということは、結局、すべての瞬間が、瞬間ごとに、死と再生を繰り返すのである。これが時間の絶対的更新にはかならない。現在の瞬間は、次の瞬間には絶対的に消滅する。そしてまったく新しい瞬間が誕生（再生）するのである。言い換えれば、時間は、我々の日常の意識のように、過去から現在、現在から未来へと連続的に進行するのではない。そうではなく、瞬間と瞬間との間には絶対的な断絶がある。各々全然独立した各瞬間が、瞬間ごとに生成と消滅を繰り返すのである。かくして、時間は断絶しつつ連続する「非連続の連続」であり、その時間的存在である我々の存在もまた、「瞬間に死し瞬間に生れる」ものと考えられるに至るのである⁹。

ところで、この九鬼の回帰的時間論は、そもそも時間の各構成契機の全き連続性を仮定することから出発したはずであった。過去と現在、現在と未来とが、因果的必然性によって完全に連結されていると仮定するからこそ、時間の円環的回帰性を思惟することが可能であるのであった。ところが、その思惟を突き詰めて行くと、かえって各構成契機の絶対的な非連続性が思惟されて来た。各

9 言うまでもなく、この「非連続の連続」や「瞬間に死し瞬間に生れる」は西田哲学の用語である。九鬼がこれを用いているのは論文「実存哲学」（1939年〔初出、1933年〕、Ⅲ・81）においてであり、回帰的時間論そのものを主題として論じた「時間の観念と東洋における時間の反復」（1928年）や「形而上学的時間」（1930年）ではこの言葉は用いられてはいない。とはいえ、追々明らかにして行くように、九鬼は自身の哲学を、おそらく西田と同一の事柄を異なった論理によって捉えたものと自認していたように思われる。

瞬間が絶対的に断絶しており、そこにその都度の絶対的更新があるからこそ、時間の円環的回帰性を思惟することが可能であるのである。このいわば「反対の一致」こそ、九鬼の時間論、ひいては彼の哲学全体の要諦にほかならない。つまり、一切は必然的であると考えからこそ、一切はその都度の全然異質な偶然的事象にほかならないと考えられ、また一切は偶然性であると考えからこそ、一切の事象は必然性によって連結されていると考えられる。このように、九鬼の哲学において偶然性と必然性とはいわば相互に転換する関係に立っている。一方を否定（排除）すれば他方が成り立たない。いわば、必然性の否定（反対）である偶然性が必然性を支え、偶然性の否定（反対）である必然性が偶然性を支えているのである。

そうして、実はこの関係を、また別の概念によって捉えたのが『偶然性の問題』にほかならない。『偶然性の問題』の特にそのクライマックスである第三章「離接的偶然」は、実は如上の回帰的時間論とまったく同じ事柄を論じている。というのは、この章の導入（前章の末尾）において、彼は「我々は今迄と反対の立場に立って見よう。〔中略〕出来るだけ偶然を除外して考えて見よう」（Ⅱ・146）と述べ、現実の一切に対する必然性の支配を仮定する徹底的な必然論の立場から出発しているのである¹⁰。そうして彼は、因果系列の無限遡及の彼方に「因果系列の起始」となる理念が思惟されるとし、これを「原始偶然」と呼ぶ（Ⅱ・146）。なぜなら、それはそれ以上原因を遡ることができない理念である以上、いわば原因のない結果、すなわち絶対的偶然であると考えられるからである。

この「原始偶然」の概念を、いわば時間的な意味での原始、つまり直線的時間の起始として捉えてしまうと、九鬼の偶然論をまったく誤読すること

となる¹¹。というのは、九鬼は、因果的必然性の完全なる支配を仮定するならば、時間は円環的に回帰すると考えているからである。時間が直線ではなく円を描くのであれば、「因果系列の起始」とは、時間上のすべての瞬間にほかならない。円周上のどの点をとっても、それは円周の起点となるからである。従って、九鬼の言う「原始偶然」とは、実は結局、回帰的時間におけるすべての瞬間を指し示す概念なのである。各々全然独立した各瞬間が、瞬間ごとに生成しては消滅し、消滅しては生成する。時間論において時間の「絶対的更新」と呼ばれたこのことを、彼は偶然論において「原始偶然」と呼んでいるのである。

それゆえに彼はまた、「円の各部分を包括する円全体として絶対的形而上的必然が考えられる」（Ⅱ・239）とも言う。つまり、回帰的時間を表象する円の全体が、完全なる因果的必然性によって連結されているがゆえに絶対的な自己同一性を保持する「絶対的形而上的必然」として考えられ、それを構成する無数の各部分、つまり円周上のすべての点が「原始偶然」として考えられる。かくして、原始偶然と絶対的形而上的必然とは「同一のもの」であると同時に「一者の両面」であり、「絶対者にあつ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」とされるのである（Ⅱ・239-240）。ここに、「形而上的絶対者」の「必然—偶然者」という性格が導かれる¹²。

11 いちいちの例示は控えるが、ほとんどの九鬼研究はこの誤読に陥っている。この点についての正確な解釈を明瞭に示しているのは、小浜善信『九鬼周造の哲学——漂泊の魂』（昭和堂、2006年）くらいであろう。

12 なお、かかる筆者の解釈に対して、小浜善信氏より、「原始偶然」とはむしろ円周全体を指し示す概念ではないかとの批判を賜った。たしかに、九鬼は一方で、「原始偶然」とは可能性の全体を意味する「離接的必然」であるとも言っているから（Ⅱ・237）、この批判は正当なものである。しかし、他方で筆者には、むしろ「原始偶然」を全体の謂いに解するならば、かえって「絶対的形而上的必然」の概念との相違が不明瞭になるように思われる。「原始偶然」と「絶対的形而上的必然」とは、或る意味では「同一のもの」であるから、前者を全体の意味で理解することは決して誤りではない。

10 『偶然性の問題』の前半部分の要約と言ってよい論文「偶然の諸相」（1936年）では、これに該当する部分により直截に「我々は仮りに決定論の立場に立って見よう」（Ⅲ・136）と表現されている。

さて、たしかに、これは一見いかにも抽象的な形而上学的思弁である。しかしながら、それが同時に彼の言う「実生活に生きた力を有つ道德」の基礎ともなる。というのは、実は如上の「形而上的絶対者」の論理構造の闡明は、「絶対者に於ける矛盾的意味」を指摘することによって「形而上学の積極の見地」を明瞭ならしむべしという田辺の批判に対する応答でもあったのである。九鬼はそこで、「離接的判断の一区分枝と被区分概念との関係を形而上学的に考えて、その関係について明確な考を有つように考を進めて行かなければならないと思って居ります」と応答していた¹³。ここで言う「離接的〔選言的〕判断の一区分枝」が全体の中の部分としての「原始偶然」を、そして「被区分概念」が全体としての「絶対的形而上的必然」を指していることは明らかである。九鬼はまさにこの両者の関係を形而上学的に考えることによって、「必然—偶然者」という「絶対者に於ける矛盾的意味」を闡明したのである。そうしてそれを背景とすることによって、初めて彼が「遇うて空しく過ぐる勿れ」という言葉で表した道德哲学もまた、「学問的厳密」をもって述べられるに至るのである。引き続き、その側面を見て行くことにしよう。

3 道德としての「運命」(2) ——偶然の必然化

すでに述べたように、九鬼は田辺宛の書簡において、彼が博士論文の結論部分で「遇うて空しく

しかしながら、同時にそれらが「一者の両面」であり「二つの中心」を造っているとされる以上、前者は後者の否定態として、つまり全体の否定としての部分として理解されるのが適当であるというのが私の考えである。別言すれば、「原始偶然」は、円周上のまったく異質な各点として無数にあるものであり、しかしそれらの全部は同時に因果的必然性によって連結されるものである以上、完全なる自己同一性を保持した一者であると考えられることもできる。後者の側面が強調された場合に、これが「絶対的形而上的必然」と呼ばれるのである。

13 前掲「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡」, 9-10頁。

過ぐる勿れ」という言葉によって表したと言う道德哲学の意味を、簡単にはあるが披歴している。まずはその部分を見てみよう。

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合目的性を開示せよというつもりで御座います。私は絶対的合目的性に関しては特に述べては居りませんが、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。「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、行為の未来性によっ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、一区分枝の独特な位地を占めさせられたという被投性に関して、投企に由っ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¹⁴。

本稿の第1節に引いた1929年の講演「偶然性」における「道德」に関する論述と、明らかに類似した内容が述べられている。改めて両者を対照させてみよう。

言うまでもなく、ここで焦点として注目されるべきは、両者で共通して示されている「合目的性」の概念である。まず講演では、「可能性の自己措定の中に含まれて居る仮想的合目的性を、我々自身の事実的合目的性によって置換えることが出来る」と述べられていた。この「可能性の自己措定」が、書簡で言う「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」、あるいは「一区分枝の独特な位地を占めさせられたという被投性」に相当する。つまり、可能性の全体としての

14 同上, 10頁。

「絶対的形而上的必然」の中から、或る一つの可能性、「この」可能性が、現在の瞬間において現実化する。これが「原始偶然」であった。講演において「通常の意味の偶然性は瞬間、即ち現在に位置を有っている」と言われているのも、まさにこのことを指している。

ところが九鬼は、この「可能性の自己措定」すなわち「原始偶然」の中には、「仮想的合目的性」が含まれていると言っている。書簡でも、やはり「一区分肢〔原始偶然〕が被区分概念〔絶対的形而上的必然〕に対して有つ位地」には「合目的性」が含まれていると言っている。いったい、この「合目的性」とは何であろうか。

書簡で言われているその意味は明らかであるように思われる。というのは、「原始偶然」とは「絶対的形而上的必然」の各構成契機である以上、いわば各「原始偶然」、つまり時間上のすべての瞬間は、実は因果的必然性によって完全に連結されている。繰り返すが、「原始偶然」あるいは時間の「絶対的更新」という概念は、まず因果的必然性の完全なる支配を仮定することによって、初めて思惟され得るそれなのである。そうして、因果関係と目的手段関係は「倒逆的」の関係にある（Ⅱ・60-61）。因果関係を倒逆すると、もと結果であったものが目的として働き、もと原因であったものが手段として働く。例えば、「インスリンを投与すれば血糖値が低下する」という因果的必然性がある。これの倒逆形態が、「血糖値を低下させるためにはインスリンを投与すべきである」という目的的必然性である。従って、現実のすべての瞬間が因果的必然性によって連結されているということは、直ちにそれが目的的必然性によっても連結されているということをも意味する。現実の各構成契機は、相互が相互の手段となり目的となって存在するのである。これが書簡で言う「絶対的合目的性」の意味にほかならないであろう。

しかしながら、人間は「天使」とは異なり、その必然性（合目的性）を見通すことはできない。人間にとって必然性は、常に事後的な結果として認識される。九鬼が必然性の時間性格は「既に」

という形式をもった過去ののものであると言うのはそのことを指している（Ⅱ・209）。例えば、私が買い物をするために街に出かけたところ、そこでもう何年も会っていなかった旧友に思いがけず出遇ったとする。私はそこで彼と出会うことを予見できなかったから、私にとってこれは偶然である。それゆえに私は「驚く」のである。しかし、この現実を後になって振り返ってみると、つまり過去のものに推移した現実を回顧すると、私にはその時・その場所に行くべき必然性があり、彼にもその同じ時・同じ場所に行くべき必然性があった。つまり、両者の出会いは実は因果的に必然的であったことが認識される。従ってまた、その倒逆として、実は私は彼に出会うために街に出かけたのであると考えることもできるのである。

九鬼が「邂逅の瞬間に驚異を齎す」と言っているのも、このことを指している。いわば、単なる偶然と思われていた現実が、実は思いがけず、未来の目的のための手段となっていたことを発見したときの「驚異」である。九鬼が偶然性を常に「驚異（驚き）」の情との関連で捉えていることはつとに指摘される場所であるが¹⁵、実は九鬼の言う偶然性の驚異には二つの意味がある。このことは、管見の限りこれまでまったく指摘されていない。二つの意味とは、現在の偶然性の誕生に対する驚異と、過去ののものとなった偶然性を回顧することによって生じるそれとである。「偶然に対する驚異は単に現在にのみ基礎づけられねばならぬことはない。我々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が出来る」（Ⅱ・259）と九鬼は言う。そうして九鬼がそう言うのは、常に「道徳」について論ずる場合であるのである。つまりそれは、偶然性が何らかの目的のための手段となっていたことを回顧的に発見して驚くその驚異を、いわば時間を先駆けて先取するということであろう。その未来への「期待」に基づいた現在の行為こそが、偶然性に可能性として含まれて

15 その点に特に注目してその哲学的意義を論じたものとして、小浜前掲書、特に第6章を参照。

いる合目的性を「行為の未来性によって現実化する」ということにほかならない。講演において「休止点をして現勢的〔現実的〕の休止点たらしめないうで、単に潜勢的〔可能的〕のものたるにとどめ、これを出発点として新たな道徳的生活に入るとき、瞬間としての偶然性の意義が発揮される」と述べられていた事柄は、博士論文およびその後の田辺との議論において、如上により一層論理化されるに至ったのである。

さて、しかしながら、一見ほぼ同一の内容を論じているかの如くであるが、実は講演と書簡との間には、或る重大な差異が芽生え始めていることを見逃すわけにはいかない。というのは、前者では偶然性の中に含まれている「合目的性」は、あくまでも「仮想的」または「主観的」のものであるとされている。しかしながら後者では、それが「絶対的合目的性」と呼ばれている。明らかに、それは客観的のものとして認識されているのである。現に、彼は後日の書簡では、「一区分肢が被区分概念に対して有つ独特の位地に含まれている客観的な潜勢的合目的性」という表現をしている¹⁶。偶然性の中に含まれている「合目的性」は、単に主観的ではなく客観的であり、また単に仮想的ではなく潜勢的であると言うのである。前者の考え、つまり講演の時点での彼の道徳哲学は、明らかにサルトルの実存主義に近い。偶然的な実存が、全き「自由」において、主観的価値を「創造」するのである。しかしながら後者、つまり博士論文以降のそれにおいては、偶然性の価値は主体が自由に「創造」するのではなく、「開示」するものとされている。偶然性には合目的性がいわば隠されており、従ってそれを顕わにすることこそが人間に与えられた「課題」として立ち現われて来るのである。このことを九鬼は、「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」と表現する¹⁷。これが偶然性を基盤

とする「道徳」であることが、田辺の批判を契機として九鬼において明らかに認識されるに至ったのである。

なお、この「道徳」の論理構造は、『偶然性の問題』において一層徹底して闡明されるに至るが、そこで焦点となったのが、「目的なき目的」という概念であった。「目的なき目的」とは、「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」(Ⅱ・80)である。先に挙げた例で言えば、私は旧友に再会することを目的として街に出かけたわけではないが、あたかもそれが目的であったかのように考えることができた。それが「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」である。別の例で言えば、17世紀の錬金術師ブランドが、金を錬成するための物質を得ることを目的として尿を強熱し蒸発した。その結果、意図していた目的は実現されなかった反面、思いがけず光を発する物質である燐を発見した。この場合、燐を発見することは、たしかに予め立てられていた目的ではないが、しかしその結果を回顧するに、あたかもそれが予めの目的であったかのように考えることができる。これが「目的なき目的」である。

九鬼はこの種の現象を説明する際、博士論文では「目的らしさ」という概念を用いていた。すでに見たように、田辺宛の書簡でもこの概念を用いている。ところが、『偶然性の問題』に至るや、この表現を一掃し、そのすべてを「目的なき目的」に改めているのである。

この改訂の意図は明らかであろう。「目的らしさ」は単に主観的または仮想的な合目的性に過ぎない。しかし「目的なき目的」は「目的なき一目的」、つまりまさに偶然性の中に含まれている潜勢的合目的性を表している。「目的なき一目的」とはまさに「偶然—必然」であり、これは「必然—偶然」という形而上的絶対者の構造と対になっている。あるいは、「偶然→必然」と「必然→偶然」とでも表記したほうが、事柄をより明瞭に表現できるかもしれない。偶然性は必然性の否定態としてその都度の瞬間に生起し(必然→偶然)、人間

16 前掲「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡」, 11頁, 傍点引用者。

17 同上, 11頁。

はその偶然性を捉えてこれをその都度、行為によって必然化する（偶然→必然）。この必然性と偶然性との不断の往還運動こそ、九鬼が「運命」という概念で指し示すものであり、そうしてその都度与えられる偶然性を不断に必然化、すなわち合目的化しようとする人間の行為が、九鬼哲学における「道德」にほかならないのである。

4 「目的なき目的」か、「目的ある目的」か

ところで、偶然性とは「今・ここ」の現実である。そうして「今・ここ」とは、時間・空間的限定である。単に「今」という時間的な点であるのみならず、「ここ」という空間的な点を占めるのが偶然性である。空間性は同時性を基礎とする。同じ「この」瞬間に、無数の実存が同時的に生起し、そして「出会う」というところに、勝義の偶然性がある。また従って、「偶然の必然化」とは、単に時間的意味でのみ考えられるべきものではない。それは空間的にも考えられなければならない。そのときに初めて「運命」という道徳的実践が、その都度出会う他者との関係において、具体的意味を帯びるのである。そしてまた、「運命」におけるこの空間性の側面に注目するとき、冒頭に述べた西田幾多郎の「愛」の概念との類似性が際立って来るのである。

『偶然性の問題』の結論部分において、九鬼は次のように言う。

偶然性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。間主体的社会性に於ける汝を実存する私の具体的同一性へ同化し内面化するところに、〔中略〕実践に於ける行為の意味も存するものでなければならない。

（Ⅱ・258-259）

時間における瞬間と瞬間との間に絶対的な断絶があるように、空間における実存と実存、我と汝との間にもまた、絶対的な断絶がある。私は絶対

的にあなたではなく、あなたは絶対的に私ではない。私やあなたである前に同じ人間であるのではない。私は唯一無二の私であり、あなたは唯一無二のあなたであり、両者は相互に絶対的な他者なのである。これが実存という概念が指し示す事柄にはかならない。

しかしながら、そのようにまったく孤在する偶然的な実存は、同時に絶対的形而上的必然と呼ばれる全体的な一者の自己否定態として存在するのであった。我々の存在は、絶対的に断絶した無数の多であると同時に、いわばその「根源」において一なのである。「根源的社会性」とはこのことである。つまりこれは、「潜勢的合目的性」と呼ばれた概念の空間性における表現であると言ってもよいであろう。従ってまた、「潜勢的合目的性」を現勢化することが「道德」であったのと同様に、「根源的社会性」を現実化することが、偶然的実存に立脚した「道德」なのである。いや、より正確に言えば、この二つのことが同時に意図されてこそ、初めて真の「偶然の必然化」がなされる。それこそが「道德」であると言わねばならないであろう。

さて、では他方にあつて、西田は何と述べているか。西田が「愛」という概念を特に主題化して論じた論文「私と汝」の中から、いくつかのセンテンスを引いてみよう。

私と汝とは同じ一般者によって限定せられ、之に於てあるものとして汝を限定するものは私を限定するものであり、私を限定するものは汝を限定するものである¹⁸。

私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合す

18 西田幾多郎「私と汝」『西田幾多郎全集 第六巻』（岩波書店、1965年）372頁。

るのである¹⁹。

自己自身の内に絶対の他を見ると考えられる真の自覚というものは、社会的でなければならない。人と人との空間的關係によって基礎付けられていなければならない²⁰。

斯く私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見、非連続の連続として私と汝を結合する社会的限定という如きものを真の愛と考えるならば、我々の自覚的限定と考えるものは愛によって成立するということができるであろう²¹。

もとより、これらのいかにも西田らしい晦渋な文章の正確な解釈のためには、1910年代以来の西田哲学の展開に即した内在的な理解が不可欠であり、それは今後の筆者の大きな課題である。しかしそれは今は措くとして、少なくとも字義を表面的に見る限り、ここで述べられている「愛」と九鬼の言う「運命」との間には明らかな類似性を見て取ることができるであろう。つまり、まず「私と汝とは同じ一般者によって限定せられ、之に於てあるもの」というのは、九鬼の論理と概念に即して言えば、可能性の全体という意味ですべての存在の根源であると考えられる絶対的形而上的必然の中から、その自己否定態として、一つの可能性がその都度の原始偶然として現実化する。それが今・ここでの実存と実存との出遇いである、という意味に解せられる。それゆえに、すべての実存は相互に相互を限定することによって初めて実存として存在している。すなわち、汝なくして私はなく、私なくして汝はないのである。それが「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である」ということ、さらには「私の底に汝があり、汝の底に私がある」とい

うことの意味であろう。また従って、私と汝とは、その「底」において一体である。いわば自他不二である。ただし、それはあくまでも実存の「底」においてである。実存と実存とは、あくまでも相互に絶対的な他であり、相互の間には絶対的な断絶がある。私と汝とを直接的に結合するものはない。絶対的に孤絶していることによって、同時にその「底」において一体であり、また「底」において一体であることによって、同時に絶対的に孤絶しているのである。

九鬼はこの関係を「根源的社会性」と呼んだ。そうしてそれを自覚=実現することが実存に課せられた道德的実践としての「運命」であった。西田もまた、このような「人と人との空間的關係」、すなわち私と汝との「非連続の連続」は「社会的」な自覚であると言う。そうしてそれを成立させるものを、西田は「愛」と呼ぶのである。それゆえに、西田はまた、こうも言う。「真の愛とは絶対の他に於て私を見るということではなければならない。そこには私が私自身に死することによって汝に於て生きるという意味がなければならない²²」。

このように、九鬼と西田とは一見、極めて親近的な「道德」を論理化しているように思われる。改めて要して言えば、それは個人的実存とそれを包含する社会的全体とのいわば弁証法的関係である。思想史的に言えば、単なる個人主義や自由主義でもなく、また単なる共同体主義や全体主義でもなく、個人によって社会が成り立つと同時に社会によって個人が成り立つ、そのような道德のあり方を展望するものと言ってもよいであろう。西田が同論文において何度も繰り返す「環境が個物を限定し、個物が環境を限定するという弁証法的運動²³」というフレーズは、まさにそれを如実に示している。

しかしながら、かと言って、直ちに両者を同一視するわけにはいかない。ここには無視できない差異が、重要な論点としてなお孕まれているよう

19 同上、381頁。

20 同上、391頁。

21 同上、415頁。

22 同上、421頁。

23 同上、353頁ほか。

に思われる。さしあたり、最も気にかかる点を覚書として記しておけば、それは西田の言う「過程的弁証法」と「直観的弁証法」との相違ないし関係である。例えば、西田は言う。

自己が自己の底に絶対の他を見るところによって、無限の過去から我々を限定する因果的なる時の流というものが考えられ、逆にそれが自己自身を生むものであるということによって、無限の未来から我々を限定する合目的なる時の流というものが考えられる。併し絶対の否定即肯定の立場からは、永遠の今の限定として即ち直観的限定として、自己自身を限定する現在というものが考えられる、現在が現在の中に無限に現在を限定し行くことができる。無限なる時の流と考えられるものは却ってかかる限定の過程的影象と考えることができる²⁴。

ここで言われる「無限の過去から我々を限定する因果的なる時の流」と「無限の未来から我々を限定する合目的なる時の流」、そしていわばその極限として現在の瞬間があると考える時間論は、まさに九鬼の回帰的時間論を彷彿させる。もう一度繰り返せば、九鬼は現実の展開における因果的必然性の支配を仮定するならば、時間は無限大の円を描いて無限に回帰すると考えた。このとき、過去は未来となり未来は過去となる。従って、過去から現在への時の流れを支配する因果的必然性は、同時に未来から現在への時の流れを支配する目的必然性でもある。かくして九鬼は、一種の絶対的に合目的な世界を考えた。そうして、それを基礎として、その都度の偶然性を「目的なき目的」を媒介として不断に必然化（合目的化）して行く道徳的実践を、彼は「運命」と呼んだのであった。

たしかに、西田といえども、かかる「時の流」における「過程的」の弁証法を直ちに退けるわけ

ではない。彼は上記の引用のすぐ後に、「無論、こういう二つの弁証法があると云うのでなく、それは弁証法の両面というべきものである²⁵」とも書いている。しかしながら、それでも彼が、それよりもむしろ「現在が現在の中に無限に現在を限定し行く」と考える「直観的」の弁証法に、より重心を置いていることは明らかであるように思われる。それは、「無限なる時の流」は「永遠の今の限定」の「影」であるという記述からも明らかであろう。「弁証法の両面」とは言いながら、彼は、まず「永遠の今の限定」があり、しかる後に、いわば二次的に、「無限なる時の流」というものが考えられると考えているように見受けられる。

九鬼もまた、時間の絶対的更新ないし原始偶然、すなわちその都度の瞬間の非連続性と、それらの因果的ないし目的的な連続性とを、まさに「両面」として捉えていた。そうして九鬼においては、前者が後者を支え後者が前者を支えるその論理構造は極めて判明であったと言ってよい。しかし西田においては明らかに重心が前者に置かれている。そうして、それが理由となって、彼の道徳哲学には九鬼のそのような時間の水平面における偶然の必然化という目的論的な契機が希薄であるように思われる。

おそらく、このことをいわば逆説的に示したのが、実は本稿においても度々参照して来た田辺元による九鬼批判であったと見ることができる。というのは、実は田辺は、前節に見た九鬼の応答を受け、「御手紙の御説明を伺えば大兄も合目的性を御考えになって居らっしゃったことは明」であり、自身の批評が一部「誤解に基く見当違」のものであったことを認めて理解と謝罪を示したものの、「併し猶現在でも、大兄の実践の御説明を伺って私自身の考える実践の合目的性とは距離のあることを感ぜざるを得ない」として、次のような批判を再提示したのである。

所詮大兄の未来を媒介にして御考えになる被

24 同上、401-402頁。

25 同上、404頁。

投的有の合目的性と申すものは、ディルタイが生の特徴としたimmanente Teleologie〔内在的目的論〕というべき直接的な合目的性で、有に対立する絶対否定的普遍（神秘主義にいう無）が対立的に現れそれが道徳法の内容を充たすという様な否定的超越的合目的性でない様に感ぜられます。〔中略〕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すでしょうか。現実の被投的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坐います²⁶。

九鬼の言う合目的性は「直接的合目的性」であり、「目的なき目的」ではなく「目的ある目的」ではないかというこの田辺の批判は、正鵠を射たものと言ってよいであろう。そうして、田辺がここで言う「超越的全体の無に限定せられる絶対合目的性」が、西田の言う直観的弁証法、すなわち「永遠の今の自己限定」を指していると考えてよいであろう。その都度の現在は、時間の水平面において目的論的に必然化されることによって合目的的であるのではなく、その都度の現在が、現在のままで、いわば垂直的に合目的的であるのである。そうして西田は、この意味での合目的性を「愛」と呼んでいるように思われる。つまりそれは、未来に向けた道徳的行為であると言うよりも、むしろ現在を「絶対現在」として成り立たしめるその根底にあるものである。

九鬼は、おそらくこの田辺の批判の意味をあまりよく理解しなかったように思われる。というのは、それに対する彼の再度の応答は、「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。〔中略〕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」と、依然として偶然性の目的論的な必然化の論理を繰り返し、「大兄のおっしゃる『目的なき合目的性』『超越的全体の無に限定せられる絶対合目的性』とは結局は、一区分肢が被区分概念に対して有つ独特の位地に含まれている客観的な潜勢的合目的性またはその基礎に存する目的性ではないので御座いますでしょうか。或はそこに大兄の御思想に対する私の不理解があるので御座いますでしょうか」と述べるにとどまっているからである²⁷。

とはいえ、この点を単に九鬼の哲学の限界ないし不十分さとするのは軽薄であろう。すでに述べたように、むしろ西田の言う「直観的弁証法」なり田辺の言う「超越的全体の無に限定せられる絶対合目的性」なりが、かえってやや一面的に過ぎ、むしろ時間の水平面と垂直面とをあくまで「両面」として見ようとする九鬼の論理に積極的な意義を見出すことも可能であるように思われる。現に、まさにその点、つまり西田の哲学がむしろ「直観的弁証法」に偏して「過程的弁証法」を軽視する点をこそ、その弱点として批判した者もある。

三木清（1897-1945）がその人である。三木は言う。

私は、西田哲学はいわば円の如きものであって、この円を一定の角度に於て分析することが必要ではないかと思う。その角度を与えるものは永遠の意味に於ける現在ではなく、時間的な現在、従ってまた未来の見地である。西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従って過程的弁

26 前掲「〈資料〉田辺元・九鬼周造往復書簡」、10-11頁、傍点原文。

27 同上、11頁。

証法の意味が弱められていほしないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基くのではなかろうか²⁸。

我々もまた、三木の言うこの「角度」を共有したい。つまり、我々の課題は、「時間的な現在、従ってまた未来の見地」から、「愛」という概念に象徴される西田の道德哲学を再解釈することである。九鬼の「運命」の概念は、その際の格好の足場となるはずである。

付 記

本研究は、JSPS科研費15H06003の助成を受けたものである。

(旭川校講師)

28 三木清「西田哲学の性格について——問者に答える」(1936年)『三木清全集 第十卷』(岩波書店, 1967年) 433-434頁。